

School of Theology at Claremont



1001 1326176

GERMAN



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

✓
BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

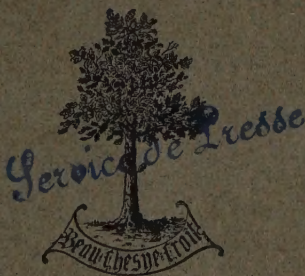
LA THÉOLOGIE
DE
SAINT PAUL

PAR

F. PRAT, S. J.

PREMIÈRE PARTIE

QUATRIÈME ÉDITION



PARIS

Gabriel BEAUCHESNE & C^{ie}, Éditeurs

ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET

117, Rue de Rennes, 117

1909

Tous droits réservés.

DÉPOT A LYON : 3, Avenue de l'Archevêché.

Bibliothèque de Théologie historique

LA THÉOLOGIE DE SAINT PAUL

Bibliothèque de Théologie Historique

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

Les professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris ont pris l'initiative et la direction d'une entreprise qui semble répondre à un besoin profond et combler une lacune dans le domaine des études théologiques. C'est une œuvre de théologie historique consistant en monographies et études spéciales sur la théologie des maîtres, sur le mouvement de la théologie et des idées théologiques. Œuvre de théologie, et donc confiée à des théologiens ; mais œuvre de théologie historique, et donc consistant, non pas à spéculer sur les idées, non pas à expliquer, à établir, à discuter ou à défendre des thèses doctrinales, mais à recueillir les doctrines et les opinions, à les étudier et à en faire l'histoire en observateur intelligent et en rapporteur fidèle.

L'entreprise comporte trois sortes d'études, lesquelles, dans l'exécution, se fondront ensemble ou se distingueront, suivant la nature des choses, les exigences scientifiques, l'utilité des lecteurs : études sur *la théologie des maîtres* ; études sur *le mouvement théologique* ; études sur *l'histoire des questions*.

La collection formera environ 60 vol. in-8° cavalier de prix différents.

*Les volumes paraîtront dès qu'ils seront prêts,
sans souci de l'ordre chronologique.*

Volumes parus :

- Histoire de la Théologie positive**, depuis l'origine jusqu'au Concile de Trente, par JOSEPH TURMEL, prêtre du diocèse de Rennes. 1 volume in-8° cavalier. *Net*..... 8 fr. » ; *franco*, 6 fr. 50
- Histoire de la Théologie positive**, du Concile de Trente au Concile du Vatican. I. *L'Eglise*, par JOSEPH TURMEL. 1 volume in-8° cavalier. *Net*..... 6 fr. » ; *franco*, 6 fr. 50
- La Théologie Catholique au XIX^e siècle**, par J. BELLAMY, prêtre du diocèse de Vannes. 1 vol. in-8° cavalier. *Net*. 6 fr. » ; *franco*, 6 fr. 50
- La Théologie de Tertullien**, par ADHÉMAR D'ALÈS. 1 vol. in-8° cavalier. *Net*..... 6 fr. » ; *franco*, 6 fr. 50
- La Théologie de saint Hippolyte**, par ADHÉMAR D'ALÈS. 1 vol. in-8° cavalier. *Net*..... 6 fr. » ; *franco*, 6 fr. 50
- La Théologie de Bellarmin**, par J. DE LA SERVIÈRE. 1 vol. in-8° cavalier..... 8 fr. » ; *franco*, 8 fr. 50

Volumes en préparation :

- Histoire de la Théologie liturgique**, par le RÉVÉRENDISSIME PÈRE DOM CABROL.
- Histoire du dogme de la Communion des Saints**, par Paul BERNARD.
- La Théologie de saint Anselme**, par J.-V. BAINVEL.
- La Théologie de saint Cyrille d'Alexandrie**, par JOSEPH MAHÉ.
- La Théologie de saint Justin**, par J. LEBRETON.
- La Théologie des Monuments**, par DOM LECIERCQ.

B5
2251
P74
1909

BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

LA THÉOLOGIE
DE
SAINT PAUL

PAR

F. PRAT, S. J.

PREMIÈRE PARTIE

QUATRIÈME ÉDITION



PARIS

Gabriel BEAUCHESNE & C^{ie}, Éditeurs

ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET

117, Rue de Rennes, 117

1909

Tous droits réservés.

DÉPOT A LYON : 3, Avenue de l'Archevêché.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Nihil obstat

J.-V. BANIVEL.

Parisiis, die 5 Maii 1909.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 7 Maii 1909

P. FAGES,
v. c.

AVERTISSEMENT

POUR LA TROISIÈME ÉDITION ET LES SUIVANTES

L'auteur s'était d'abord proposé d'introduire dans la troisième édition de ce volume certaines améliorations que le temps ou une bienveillante critique lui avaient suggérées. Toutes réflexions faites, il y a renoncé pour le moment. Il s'est borné à la correction des fautes typographiques et à quelques changements de minime importance : le plus considérable de ces changements se lit, page 581, dans l'analyse de l'Épître aux Colossiens, où dix versets avaient été omis par erreur. Comme les tables seront communes aux deux volumes, la pagination du premier devait être maintenue intacte, en faveur des acquéreurs des éditions précédentes. On ne trouvera donc pas mentionnées les études parues dans le courant de 1908, telles que la remarquable thèse de M. Tobac sur le *Problème de la justification dans saint Paul*; mais elles seront dûment utilisées pour le second volume. Si l'ouvrage doit être remanié plus tard, il le sera dans son ensemble, en tenant compte des travaux qui verront le jour d'ici là et que le renouveau des études bibliques nous promet de plus en plus nombreux.

A2853

AVANT-PROPOS

C'est l'éditeur de cet ouvrage qui est responsable du titre. L'auteur eût préféré un nom moins ambitieux, et beaucoup plus exact, *Études, Essais*, ou mieux encore *Notes sur la théologie de saint Paul*. Une théologie de saint Paul, au point de vue catholique, est prématurée. Si admirablement féconde qu'ait été notre exégèse depuis le temps des Pères, ces riches matériaux, qui demandent d'ailleurs à être soigneusement triés et passés au crible, n'ont pas encore été mis en œuvre par les catholiques pour la reconstruction systématique de l'enseignement de l'Apôtre. Malgré son incontestable mérite, le seul travail d'ensemble publié jusqu'ici ressemble moins à une théologie qu'à une table des matières; et les monographies sur les points de détail n'abondent pas. Nous aurons soin de les citer, au besoin de les analyser, et on les trouvera peut-être bien peu nombreuses en regard de celles qui sont signées par des auteurs hétérodoxes. Ces derniers nous ont donné quelques travaux de haute valeur historique et philologique. Nous signalerons avec impartialité toutes celles de leurs idées qui nous semblent mériter de l'être; mais quelquefois nous attendrons qu'elles aient subi l'épreuve et la sanction du temps : il y a trop de peine et

trop peu de profit à suivre année par année les variations incessantes d'un Pfleiderer ou d'un Clemen. Plusieurs se meuvent du reste dans un cercle étroit et monotone de polémiques personnelles et ils sont souvent dominés par les préjugés d'école et l'apriorisme rationaliste.

Sans insister davantage sur des lacunes dont la plupart des catholiques ont douloureusement conscience, nous prions le lecteur de ne considérer ce travail que comme une première ébauche destinée à être plus tard améliorée par nous, si Dieu le permet, ou qui pourra du moins suggérer à d'autres la pensée de mieux faire. Nous assistons aujourd'hui à une très heureuse renaissance des études bibliques : l'édifice à construire est immense et il est juste que les moindres travailleurs coopèrent à l'œuvre commune.

N. B. — Nous réservons pour le second volume la bibliographie complète ainsi que les index et la table analytique des matières. On ne trouvera ici que les indications bibliographiques relatives aux questions spéciales.

Sauf avis contraire, les références patristiques ont trait à la Patrologie de Migne, le chiffre romain désignant le tome et le chiffre arabe la colonne. Le nom de l'auteur indique suffisamment s'il s'agit de la Patrologie latine ou de la grecque.

L'exposant placé à la suite et au-dessus d'un titre marque l'édition. Ainsi Cornely, *Introd.*² veut dire : seconde édition de *l'Introductio historica et critica in S. Scripturam* du P. Cornely. Quand il n'y a pas d'équivoque possible, nous citons souvent le titre en abrégé; mais sans recourir, pour gagner quelques lignes, à ces sigles algébriques qui mettent si rudement à l'épreuve la patience du lecteur.

Dans le cas des commentateurs anciens et modernes, il n'a point paru nécessaire de renvoyer toujours au volume et à la page. Si Estius ou Théodoret, par exemple, sont cités à propos de Rom. 8²⁸, on comprend aisément qu'il faut se reporter au commentaire du texte en question.

Pour le texte grec de saint Paul, nous suivons en général l'édition de Nestle qui est aux mains de tout le monde (*Novum Testamentum Græce*⁶, Stuttgart, 1906, ou *Novum Testamentum Græce et Latine*, Stuttgart, 1906); cependant nous nous en écartons sans scrupule pour quelques particularités orthographiques et parfois aussi pour la ponctuation. Le texte latin est naturellement celui de la Vulgate Clémentine.

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

QUESTIONS DE MÉTHODE

I. DE LA THÉOLOGIE BIBLIQUE.

Limites. — Dans son sens le plus général la théologie est la science de la religion révélée. Elle prend le nom de théologie positive quand elle s'applique à faire l'inventaire du dogme, sans s'interdire d'en tracer le développement historique. Si, après avoir coordonné les éléments de la révélation, elle enrichit ce fonds de conclusions rationnelles pour en faire un vaste et harmonieux édifice dont toutes les parties se soutiennent et se commandent, c'est la scolastique. La théologie biblique n'est qu'une section de la positive. Des deux sources de la vérité révélée — Écriture et tradition — elle ne puise qu'à la première. Recueillir les résultats de l'exégèse, les rapprocher et les comparer, les mettre à leur place dans l'histoire de la révélation dont elle s'efforce de suivre la marche ascendante, fournir ainsi à la scolastique une base sûre et des matériaux tout préparés : tel est son rôle. En deux mots, la théologie biblique est le fruit de l'exégèse et le germe de la scolastique.

Mais elle n'est ni la scolastique ni l'exégèse. Celle-ci étudie les textes particuliers sans trop s'inquiéter de leurs rapports : elle procède par analyse. La théologie biblique unit l'analyse à la synthèse, car elle doit vérifier les résultats de sa devancière avant de les employer à la reconstruction d'un système, ou plutôt d'une pensée ; mais c'est la synthèse qui la caractérise.

rise. D'un autre côté, la scolastique n'est que la mise en œuvre par la raison des faits acquis de la théologie positive. Sans ce fondement elle reposerait sur le vide. Il faut que la théologie biblique la précède et l'éclaire, mais en se gardant bien d'empiéter sur son objet et d'emprunter sa méthode dont le procédé ordinaire est la déduction. On peut dire que la théologie biblique s'arrête là où la scolastique commence et qu'elle commence elle-même là où l'exégèse finit.

La théologie biblique serait protestante si elle avait la prétention d'être toute la théologie : protestante en principe, car par une heureuse inconséquence, jamais les luthériens ni les calvinistes, pas plus que les anglicans, ne se sont exclusivement renfermés dans la théologie biblique. Elle serait rationaliste, si elle se mettait en contradiction avec elle-même ou avec les autres données de la révélation. Guidée par le magistère infaillible, qu'il s'exprime par les définitions de l'Église ou par la tradition légitime, elle ne saurait viser à l'autonomie absolue. Toutefois il ne faut pas qu'elle cherche dans les écrits inspirés toute la doctrine catholique avec son degré actuel de clarté et de certitude. Ce serait oublier la thèse élémentaire de la vie du dogme. Enfin elle doit se souvenir que la théologie d'un auteur — fût-ce saint Paul lui-même — n'est pas toute la théologie; qu'elle ne couvre qu'une portion plus ou moins exigüe du vaste champ de la révélation écrite; qu'on y remarquera donc des lacunes et des solutions de continuité, des manques d'harmonie ou de proportion. Tous les livres du Nouveau Testament sont dans quelque mesure des ouvrages de circonstance; et c'est peut-être le cas pour ceux de Paul plus que pour les autres. Ses Épîtres sont moins le prolongement régulier de sa prédication, qu'un moyen extraordinaire, presque anormal, de parer à des difficultés imprévues et de faire face à des besoins locaux. Eût-il été plus à portée des Galates, il ne leur aurait probablement pas adressé sa lettre. Les désordres et les divisions de Corinthe nous ont valu sans doute les deux Épîtres aux Corinthiens. Même l'Épître aux Romains, la plus dégagée de toute polémique, doit peut-être son existence au péril judaïsant. Car Paul a reçu mission de prêcher, non de baptiser ou d'écrire, et quand, sous l'inspiration divine, il prend

le roseau du scribe, c'est provoqué et comme contraint par un fait d'ordre particulier. Il en résulte que l'évolution de sa doctrine écrite, subordonnée aux influences extérieures, n'est pas toujours parallèle au développement logique de sa pensée. Il n'écrit pas comme il prêche et il n'écrit pas ce qu'il prêche. Ses lettres sont dominées souvent par les nécessités de la controverse et toute controverse fausse les proportions, grossissant certains traits au détriment des autres. Pour retrouver la vraie perspective, il faut s'éloigner et se mettre au point.

Marche à suivre. — On entrevoit dès lors les difficultés de notre tâche. En suivant l'ordre chronologique, on sépare des faits unis par une causalité commune et on disloque des doctrines dont le simple rapprochement serait une lumière; en s'attachant de préférence à l'ordre logique, on mêle ensemble des enseignements de toutes les époques et plusieurs traits contemplés hors de leur cadre historique se présentent sous un faux jour. Nous avons cru obvier à la plupart des inconvénients en divisant ce travail en deux parties. La première replacera les enseignements de l'Apôtre dans leur milieu naturel et, saisissant sur le vif le progrès de ses révélations, s'efforcera de mettre en relief l'évolution ascendante de sa pensée. Ici peut-être tel lecteur sera-t-il tenté de trouver excessive la part faite à l'histoire. Il aurait raison si la pensée d'un homme pouvait bien se comprendre indépendamment des circonstances historiques qui lui donnent l'essor, ou si l'histoire des apôtres n'était point par elle-même de la théologie. Les apôtres nous transmettent la révélation par leurs actes aussi bien que par leurs paroles et leurs écrits; et qu'entend-on par théologie si l'on refuse ce nom aux décrets de l'assemblée de Jérusalem, au différend d'Antioche, à l'attitude de saint Paul envers la Loi mosaïque?

Dans la seconde partie, on essayera de donner une vue d'ensemble de la théologie du grand Apôtre, d'en découvrir l'idée maîtresse, d'en marquer l'enchaînement et d'en suivre les ramifications. Cette vue synthétique, qui ramène à l'unité les éléments doctrinaux dispersés par le hasard des circonstances extérieures, était surtout nécessaire pour l'étude sur la personne et sur l'œuvre du Christ, pour la doctrine des sacre-

ments, pour l'eschatologie et enfin pour la morale, dont les principes et les déductions tiennent souvent par un lien assez lâche aux développements dogmatiques. Mais il ne faut pas songer à distribuer les enseignements de saint Paul dans les cadres tout prêts de la théologie actuelle. Ces cadres ne sont pas faits pour eux : ils sont à la fois trop larges et trop étroits. Plusieurs traités classiques seraient à peu près vides ; d'autres déborderaient en thèses d'une importance vitale au siècle apostolique mais dont l'intérêt est bien affaibli maintenant.

Étude du langage. — La terminologie de Paul méritait une attention spéciale. Si l'étude du langage biblique est plutôt du ressort de l'exégèse, elle rentre dans le domaine de la théologie quand elle embrasse un certain nombre de faits caractéristiques gravitant autour d'un enseignement central. Qui peut se flatter de saisir la pensée de l'Apôtre s'il n'a pesé la valeur des termes qui reviennent constamment sous sa plume : chair et esprit, grâce et charisme, foi et loi, péché et prévarication, justice et justification, vocation et élection, évangile, mystère, parousie, rédemption, salut, gloire et tant d'autres ? Pour éviter d'encombrer le texte et d'alourdir l'exposition, nous avons consacré à ces termes des notes exégétiques et philologiques proportionnées à leur importance. Il fallait se tenir en garde contre un double écueil : supposer à priori le vocabulaire de Paul identique à celui de ses collègues dans l'apostolat et admettre les yeux fermés que les définitions formées plus tard par la scolastique, sous l'influence de la philosophie aristotélicienne, lui sont toujours applicables. Comme aucune expression de la vérité n'est adéquate à son objet, la pensée chrétienne aspire indéfiniment à un degré supérieur de précision et d'exactitude. Peut-être constaterons-nous chez saint Paul, ce premier créateur de la langue chrétienne, un effort soutenu vers le mieux. Ce n'est pas que nous isolions la langue des apôtres de la langue communément parlée de leur temps ; mais il est juste d'y reconnaître un certain nombre d'acceptions spécifiquement chrétiennes qui répondent aux idées caractéristiques de la doctrine nouvelle. Parce qu'on a exagéré jadis la signification de la langue biblique, il ne faut pas maintenant se jeter dans l'excès contraire et nier l'existence d'une langue sacrée.

II. LES SOURCES.

État de la critique. — Les sources exclusives de la théologie biblique sont les livres du canon de la Bible : ce fut l'une des plus grandes aberrations de la théologie historique au siècle dernier de le méconnaître. Dès que l'on met des écrits profanes sur le même pied que la Bible, on peut avoir l'histoire des idées philosophiques et religieuses d'une époque, mais ce n'est plus de la théologie ni, à plus forte raison, de la théologie biblique. La question de canonicité est réglée par le magistère de l'Église; la question d'authenticité l'est en général par la critique et l'histoire. Renvoyant aux traités d'Introduction pour un examen plus détaillé, nous voulons seulement ici jalonner notre route par quelques points de repère.

On sait comment l'école de Tubingue, en vertu de sa conception à priori des origines du christianisme, relégua au deuxième siècle la plupart des livres du Nouveau Testament, ne laissant à Paul que ses quatre grandes Épîtres, où l'on croyait distinguer l'esprit hellénique, large, libéral, universaliste et en même temps excessif et intransigeant, du docteur des Gentils. Pendant que la plupart des disciples de Baur, jugeant intenable les positions du maître, rétrogradaient lentement, l'école dite hollandaise a tenu au contraire à le dépasser. Elle déclare apocryphes même les grandes Épîtres, épargnant à peine quelques rares et courts fragments. Ces enfants terribles de la critique ont fait rugir de colère les derniers tenants de Tubingue, dont ils sont la condamnation vivante, parce qu'ils ne font que pousser à l'extrême la méthode et les principes de leurs devanciers. Nous les laisserons vider entre eux leurs querelles. Il ne nous déplaît pas de constater à quel excès d'extravagance peut conduire l'abus de la méthode subjective. D'ailleurs ces débauches d'hypercritique ont porté leurs fruits. Une réaction marquée s'est produite. Holsten, resté fidèle jusqu'au bout à l'esprit de Tubingue, est obligé d'en convenir. M. Harnack, après avoir signalé le même recul, insiste pour qu'on rétrograde encore dans le sens de la tradition. Ils sont rares aujourd'hui ceux qui refusent de reconnaître Paul comme l'auteur des Épîtres aux Philippéens, aux

Thessaloniens et à Philémon. Ce sera le dogme incontesté de demain et il est superflu de s'attarder à la démonstration d'une thèse qui bientôt n'aura plus d'opposants. L'authenticité de l'Épître aux Colossiens gagne tous les jours du terrain. On pourrait en dire autant de sa sœur jumelle, l'Épître aux Éphésiens; mais on y met plus de lenteur et d'hésitation. Cependant les symptômes sont de plus en plus favorables et nous pensons que les derniers nuages ne tarderont pas à se dissiper.

Éphésiens. — Si l'on regarde l'Épître aux Éphésiens comme leur étant exclusivement adressée, on se heurte à des difficultés presque insurmontables. L'église d'Éphèse était peut-être celle qui tenait le plus au cœur de l'Apôtre. Il lui avait consacré trois années entières de labeur. C'est là qu'il avait souffert jusqu'à désespérer de la vie. C'est là qu'il avait soutenu contre les judaïsants coalisés cette lutte inégale dont il était sorti vainqueur. C'est là qu'il avait reçu en revanche des consolations indicibles. Qui pourrait oublier la scène déchirante de ses adieux aux anciens d'Éphèse? Or la lettre qu'il leur envoie, si la suscription actuelle n'est pas fautive, ressemble moins à une lettre qu'à une dissertation, sans couleur locale, sans allusions personnelles, sans aucun de ces traits aimables et délicats dont il est si prodigue même avec les Romains et les Colossiens qu'il n'a jamais vus. Et puis un doute pèse sur l'authenticité des mots « à Éphèse » qui se lisent maintenant en tête de l'Épître. Nos deux plus anciens manuscrits grecs ne les ont pas de première main; S. Basile affirme que de son temps les plus anciennes copies ne les renfermaient pas non plus; l'Ambrosiaster les ignore; S. Victorin aussi, très probablement; Origène montre assez par son commentaire qu'il ne les connaît pas. Enfin Marcion désignait les Laodicéens comme destinataires de cette lettre, ce qu'il n'aurait pu faire s'il avait lu dans son texte les mots suspects et l'on ne voit pas d'ailleurs quelle raison théologique il pouvait avoir de les supprimer¹.

Toutes les difficultés s'aplanissent dans l'hypothèse d'une circulaire adressée aux églises d'Asie dont Éphèse était la

1. Les références dans Abbott, *Epistle to the Ephesians* (Crit. and exeg. Comment.), Édimbourg, 1897, p. I-IX.

métropole. Le ton impersonnel, les formules dubitatives, les salutations générales deviennent alors de rigueur. L'absence des mots « à Éphèse » dans les plus anciens exemplaires n'a plus rien d'étonnant. La tradition postérieure s'explique aussi sans peine, les Éphésiens étant les principaux destinataires de l'Épître, s'ils n'étaient pas les seuls. Dès lors on ne peut rien opposer de sérieux à l'authenticité. Ce n'est pas le lexique : la proportion des *hapax legomena* n'est pas supérieure à la moyenne, elle serait plutôt moindre. Ce n'est pas le style : les agglomérats compacts, les locutions génitives articulées, les synonymes unis par couples, les anacoluthes, les longues digressions à propos d'un mot, sont tout à fait dans le genre de Paul. Ce n'est pas la doctrine : elle se trouve en substance dans l'Épître aux Colossiens et les traits nouveaux ou ne sont pas assez caractéristiques pour indiquer une main différente ou ont leur point d'attache et leur équivalent dans les lettres d'une authenticité reconnue.

Nous examinerons la question des Pastorales en tête du livre qui leur est consacré. Quant à l'Épître aux Hébreux, quelque opinion qu'on professe sur sa provenance et sur les rapports plus ou moins intimes que son rédacteur peut avoir avec l'Apôtre Paul, elle exige un traitement à part; elle est d'une langue et d'une conception trop spéciales pour qu'il soit possible d'en mêler l'étude à celle des autres lettres. Restent les Actes, dont nous n'avons à nous occuper ici qu'au point de vue de la véracité.

Actes des apôtres. — Il était de mode, il y a un demi-siècle, de considérer les Actes des apôtres comme un écrit tendancieux, aussi dénué de probité littéraire que de sens historique, compilation tardive d'un esprit étroit, jaloux d'atténuer les controverses qui signalèrent l'éclosion du christianisme et de montrer, contre toute évidence, dans Pierre et dans Paul deux compagnons d'armes toujours unis par la plus touchante fraternité. On peut dire que l'épreuve de la critique a été favorable aux Actes. Plus on les a scrutés en détail, plus ils se sont montrés véridiques : « Sur six cas dans lesquels le récit des Actes se trouve en contact avec des faits de l'histoire profane,

sur huit où nous pouvons le contrôler au moyen de l'histoire juive contemporaine, sur douze où il touche à des faits de l'histoire de Paul mentionnés dans ses Épîtres, — en tout vingt-six cas, — sauf une seule exception sur laquelle il y a lieu de discuter, la narration des Actes subit honorablement l'épreuve de cette triple comparaison¹. » Supposer des erreurs et des partis pris dans les passages où le contrôle nous est maintenant impossible serait contraire à toute logique. D'autant plus que l'auteur parle toujours en témoin bien informé : il sait par exemple que Chypre était alors gouvernée par un proconsul, que les magistrats de Philippes s'appelaient *stratèges* et ceux de Thessalonique *politarches*, que *Derbé* et *Lystres*, mais non pas *Iconium*, appartenaient à la *Lycaonie* ; il connaît les moindres péripéties du voyage de saint Paul à Rome et les décrit avec une vivacité de couleurs où la précision s'allie au pittoresque.

Les discours des Actes méritent-ils la même créance ? Ces courtes harangues, dont le débit n'exigerait jamais plus de cinq ou six minutes, ne sont évidemment pas des copies textuelles, mais offrent-elles du moins un fidèle résumé ? Nous demanderons pourquoi l'auteur, si scrupuleusement exact dans ses descriptions, serait ici moins consciencieux. Le style des discours est le sien dans une certaine mesure, mais les idées sont bien clairement celles des orateurs. Paul ne parle pas comme Étienne, ni celui-ci comme Jacques, ni ce dernier comme Pierre. Les discours de Paul en particulier sont toujours bien dans la situation. C'est une présomption favorable. On dira que l'écrivain était assez habile pour les fabriquer de son cru ; mais, au lieu d'imaginer ce joli tour de force qui n'est guère dans les mœurs du temps, n'est-il pas plus naturel de supposer qu'il avait sous la main des relations dignes de foi ? D'ailleurs le contrôle ne nous est pas tout à fait interdit. Par les allusions des Épîtres nous savons ce que Paul prêchait et aussi un peu comment il le prêchait. Il est curieux de retrouver cela dans les

1. Godet, *Introduction au N. T.*, Neuchâtel, 1893, p. 74-75. L'exception apparente concerne Theudas (Vulg. *Theodas*), Act. 5³⁶.

harangues que Luc met sous son nom et d'y retrouver également sa terminologie favorite.

Tous ces faits inspirent confiance et nous n'hésiterons pas à regarder les discours de Paul dans les Actes comme un écho direct et sincère de sa prédication.

III. SYNCHRONISMES.

Groupes d'Épîtres. — Les incertitudes chronologiques de la vie de Paul sont resserrées dans des limites assez étroites pour n'influer que peu ou point sur l'histoire de sa pensée. Ses quatre groupes d'Épîtres se détachent les uns des autres, aussi distincts par le sujet, le style et le cadre extérieur, que par le temps de la composition.

Au premier plan, apparaissent les deux Épîtres aux Thessaloniens, écrites de Corinthe en 50 ou 51, peu de temps après l'arrivée de Paul en Achaïe.

Suit, à cinq ans d'intervalle, le groupe compact des quatre grandes Épîtres, classées dans nos Bibles par ordre de longueur, mais dont la succession chronologique est celle-ci : première et seconde aux Corinthiens, Galates, Romains. Paul les dicta dans l'espace de moins d'un an : la première à Éphèse, aux environs de Pâques de 55 ou 56, la seconde — et probablement la troisième — en Macédoine, durant l'automne de la même année, la quatrième à Corinthe, dans les premiers mois de l'année suivante. Nous croyons avoir de bonnes raisons pour rapprocher l'Épître aux Galates de l'Épître aux Romains qui, sans contestation possible, est la dernière de la série.

Encore quelques années et nous atteignons le troisième groupe. Paul écrit de Rome — et vers la fin de sa captivité, selon toute apparence, c'est-à-dire en 61 ou 62 — l'Épître aux Philippiens. C'est aussi de Rome, ce semble, que partent les deux lettres sœurs adressées aux Éphésiens et aux Colossiens, avec le billet à Philémon qui les accompagne.

Les Pastorales sont le chant du cygne. La seconde à Timothée contient le testament de Paul encore une fois prisonnier du Christ et à la veille du martyre. Les deux autres nous le montrent au cours d'une dernière tournée apostolique où il

organise fébrilement, comme si le temps allait lui manquer, les églises fondées par lui.

Composée entre 65 et 67, l'Épître aux Hébreux appartiendrait par sa date à ce groupe; mais, ainsi que nous l'avons dit plus haut, elle doit être considérée à part, comme un tout isolé.

Points de repère. — Ces résultats pourraient nous suffire; mais on aime à restreindre le plus possible le champ du doute et à calculer les chances d'erreur quand on ne peut les éliminer. Malheureusement, la plupart des points de repère manquent de rigueur. Lorsqu'il gardait les habits des bourreaux d'Étienne, Paul était un tout jeune homme (*νεανίας*); quelque six ou sept ans avant sa mort, il se qualifie de vieillard (*πρεσβύτης*). Mais combien ces termes sont élastiques! Le premier s'applique à des adolescents qui n'ont pas atteint leur vingtième année et à des hommes qui ont dépassé la quarantaine. Le second n'est guère moins vague. En faisant mourir l'Apôtre à soixante-huit ans, trente-cinq après sa conversion, le Pseudo-Chrysostome nous fournit un renseignement digne d'être pris en considération, bien qu'il soit impossible d'en contrôler la source.

Les points de contact entre les données profanes et le récit des Actes, tout en démontrant la véracité et la justesse d'information de l'écrivain sacré, conduisent à des résultats sans précision. Ce sont principalement la présence à Chypre du proconsul Sergius Paulus lors de la première mission de Saul, celle du proconsul Gallion en Achaïe pendant la seconde, la rencontre à Corinthe d'Aquila et de Priscille récemment bannis de Rome par le décret de Claude, l'entrevue avec le roi Agrippa durant la captivité de Césarée, la délégation de Paul et de Barnabé à Jérusalem à l'occasion de la grande famine et la coïncidence de la mort d'Hérode, enfin et surtout l'arrivée du procurateur Festus en remplacement de Félix.

Jusqu'ici on était à peu près d'accord pour fixer cette dernière date à l'an 60. M. Harnack est d'avis qu'il faut l'avancer de quatre ou cinq ans. Ses raisons sont loin d'être péremptoires, mais peut-être a-t-il réussi à montrer que les raisons contraires ne sont pas non plus décisives. Nous serions disposé à fixer l'arrivée de Festus et le départ de Félix à l'au-

tomne de l'an 58 ou 59. La captivité de Paul aurait alors commencé à la Pentecôte de 56 ou 57 et se serait terminée à Rome en 61 ou 62. En aucun cas, elle ne peut avoir duré jusqu'à la persécution de Néron et il faut la faire suivre, comme presque tous les critiques le reconnaissent aujourd'hui, d'une nouvelle période de liberté.

Deux points où la chronologie de MM. Blass, O. Holtzmann et Harnack nous paraît totalement inadmissible c'est la conversion de Paul en l'an 30 et sa mort en 64.

La date si hâtive de la conversion contredit à notre avis toutes les données sacrées et profanes. Au moment où Paul se fait chrétien, l'église de Jérusalem s'est développée au point d'inspirer des craintes au judaïsme; la Synagogue émue organise la persécution; le nombre toujours croissant des catéchumènes venus de l'hellénisme nécessite une création nouvelle, l'institution des diacres hellénistes; Étienne a eu le temps de conquérir une influence qui lui vaut le martyre; l'Évangile a rayonné au loin, en Samarie, à Damas où existe déjà une communauté chrétienne. Est-il vraisemblable, est-il possible que ce mouvement complexe, équivalant à une révolution d'idées, soit l'œuvre de quelques mois? D'un autre côté, quand saint Paul s'enfuit de Damas, trois ans après sa conversion, Arétas y régnait. Damas appartenait aux Romains au moins jusqu'à l'an 34, les monnaies de la ville en font foi. Qu'Arétas y soit entré avant la mort de Tibère, en 37, il est difficile de le croire. Il n'aurait jamais osé s'en emparer de force et les sentiments de Tibère à son égard ne permettent pas de supposer qu'il l'ait eue à titre gracieux. Tibère mort, il y eut un revirement total. L'armée de Vitellius qui marchait contre Arétas s'arrêta à Jérusalem; Caligula, affectant de réagir contre la politique de son prédécesseur, mit Agrippa en liberté, disgracia Hérode Antipas, l'adversaire acharné d'Arétas et, par un de ces caprices impériaux dont il était coutumier, put donner à celui-ci la capitale si longtemps convoitée. La conversion de Paul aurait donc eu lieu au plus tôt en 34 et son évasion de Damas pourrait être fixée à l'an 37.

Eusèbe place formellement le martyre de Paul à la fin du règne de Néron, c'est-à-dire avant le mois de juin de l'an 68,

mais pas loin de ce terme. Pourquoi M. Harnack, qui accorde généralement à Eusèbe une confiance si absolue, n'en tient-il ici aucun compte? C'est qu'il suppose que Paul périt dans la persécution dont l'incendie de Rome fut le prétexte et que cette persécution dura seulement quelques mois. Or rien de moins prouvé. Après le décret de Néron, il fut établi que le christianisme, cette *superstition nouvelle et malfaisante*, comme s'exprime Suétone, cette *superstition exécrationnelle*, selon le mot de Tacite, était une *religio illicita* qui n'avait pas droit de vivre. Empereurs et proconsuls lui pouvaient courir sus sans qu'il fût besoin de lois spéciales et, s'il y eut des intermittences et des moments de trêve, la persécution ne s'arrêta plus entièrement.

Dates principales. — En combinant toutes les données, nous pouvons établir ainsi la chronologie de la vie de Paul avec une incertitude d'une année en plus ou en moins pour la plupart des dates :

Conversion.....	vers 34 après J.-C.
Évasion de Damas.....	37
Séjour à Tarse.....	de 37 à 42
Visite à Jérusalem.....	43-44
Première mission.....	de 45 à 49
Assemblée de Jérusalem...	50
Deuxième mission.....	de 50 à 53
Troisième mission.....	de 53 à 57
Captivité à Césarée.....	de 57 à 59
Voyage à Rome.....	59-60
Captivité romaine.....	de 60 à 62
Voyage circulaire.....	de 62 à 66
Martyre.....	66 ou 67

D'après cela, le premier groupe d'Épîtres — les lettres aux Thessaloniens — tombe à peu près en 51; le second — les grandes lettres — en 56 et 57; le troisième — les lettres de la captivité — en 61 et 62; le quatrième — les Pastorales — vers 66. Plus de précision sur ce problème chronologique n'aurait pour le théologien qu'une médiocre importance et ce serait lui en accorder trop que d'insister davantage.

NOTE A. — PAUL ET LA CRITIQUE

I. LES ÉPÎTRES.

Nous traitons à part la question des Pastorales et de l'Épître aux Hébreux. Il ne s'agit ici que des dix autres lettres dont la critique indécise s'accorde de plus en plus à reconnaître l'authenticité.

1. *École hollandaise radicale.* — Cette école fréquemment qualifiée par ses adversaires de « sceptique, hypercritique, pseudo-critique, anti-critique » est désignée d'ordinaire sous le nom d'*École hollandaise* parce que, à l'exception d'un Suisse (R. Steck, de Berne, *Der Galaterbrief nach seiner Echtheit untersucht, nebst kritischen Bemerkungen aus den paulinischen Hauptbriefen*, 1888) et d'un Américain (W. S. Smith, Tulane University, Nouvelle-Orléans) qui y a récemment adhéré, elle n'est encore représentée que par des Hollandais. Elle se réclame d'Evanson (1792), de Bruno Bauer, de Pierson, de Naber, mais son vrai fondateur est A. D. Loman (*Quæstiones Paulinæ*, dans *Theologisch Tijdschrift*, 1882, 1883 et 1886, articles réunis plus tard dans *Nalatenschap*, 1899) et son vulgarisateur le plus connu W. C. van Manen (*Paulus* etc. 1890, 1891 et 1896, résumé dans *Handleiding voor de Oudchristelijke letterkunde*, 1900). Ses adeptes publics sont C. Matthes, J. van Loon, Meyboom, Bruins, Völter (*Die Komposition der paulin. Hauptbriefe*, 1 *Der-Römer- und Galaterbrief*, 1890). — L'école hollandaise prétend suivre les véritables principes de l'école rationaliste allemande mais sans reculer devant les conclusions, quelque déconcertantes qu'elles puissent être. Elle rejette donc l'authenticité de toutes les Épîtres pour les raisons mêmes que faisait valoir l'école de Tubingue contre les petites lettres. En effet :

A) Il n'y a pas moins de différence de vocabulaire, de style, de point de vue religieux et moral, entre 1 et 2 Cor. d'une part et Rom. Gal. d'autre part, qu'entre Rom. et Phil. Col. Philem. Au contraire, dans ce dernier cas, le rapport est plus étroit.

B) La tradition n'est pas moins favorable aux petites Épîtres qu'aux grandes. Il faut donc ou les rejeter toutes ou les retenir toutes, à moins qu'il n'y ait des raisons spéciales justifiant l'inégalité de traitement.

C) Or, toutes les raisons que l'école de Tubingue a imaginées pour repousser les petites Épîtres s'appliquent aussi — et dans la même mesure — aux Épîtres réputées intangibles.

L'argument *ad hominem* peut être excellent mais l'absurdité de la conclusion aurait dû induire les nouveaux critiques à reviser le procès tendancieux fait par les théologiens de Tubingue aux petites lettres de Paul. Pour plus de détails, voir l'article *Paul*, 33-51, par van Manen, dans l'*Encyclopædia Biblica*.

2. *École rationaliste allemande.* — Le dogme fondamental de Baur et de ses disciples immédiats, ne reconnaissant à Paul que la paternité des quatre grandes Épîtres, est aujourd'hui battu en brèche de toutes parts. L'un des derniers fidèles de Tubingue, C. Holsten (*Paulin. Theologie*, Berlin, 1898, p. 4), est obligé de convenir que beaucoup de critiques acceptent maintenant l'Épître aux Philippiens et la première aux Thessaloniens, en ajoutant qu'elles ne contiennent pas une doctrine différente de celle

des grandes Épîtres. C'est cependant pour cela que Tubingue les rejetait, l'une à cause de la *parousie*, l'autre à cause de la christologie. — Weizsäcker, fidèle aussi au vieil esprit de Tubingue, se prononce néanmoins de la manière la plus catégorique en faveur de l'authenticité de Phil. et 1 Thess. (*Das apost. Zeitalter*²: 1892, p. 184). — H. J. Holtzmann (*Lehrbuch der neuest. Theol.* 1897, t. II, p. 9) accentue un peu plus le retour à la tradition : il n'a plus d'objections que contre Col. et 2 Thess. — Jülicher, dont l'Introduction est classique, rompt nettement avec l'école de Tubingue. Il admet l'authenticité de toutes les lettres, sauf les Pastorales, avec quelques doutes cependant pour Eph. (*Einleitung in das N. T.*⁴ 1901, p. 115). — A. Harnack est d'avis qu'il faut rétrograder encore davantage dans le sens de la tradition ancienne (*Die Chronol. der altchristl. Litteratur*, t. I, 1897, Préface et p. 239, note 1). L'auteur ne fait d'objections que contre les Pastorales, où il reconnaît cependant de larges fragments authentiques interpolés, entre 90 et 110 et de nouveau plus tard.

Ce n'est pas qu'il n'y ait de temps à autre, dans ce mouvement général de retour à la tradition, quelque arrêt et quelque recul. Par exemple, W. Wrede (*Die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes*, Leipzig, 1903, dans *Texte und Unters. N. F.* t. VIII) se plaint qu'on ait négligé jusqu'ici le principal argument contre l'authenticité. Ce fameux *Hauptargument* serait la conformité littéraire des deux Épîtres; mais, étant données les habitudes de Paul, on peut affirmer sans hésitation que cet argument se tourne en faveur de l'authenticité. Malgré l'appui de G. Hollmann (*Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefes* dans *Zeitschrift für neuest. Wissenschaft*, 1904, p. 28-38), l'argumentation de Wrede a fait peu d'impression. Cf. G. Wohlenberg, *Der erste und zweite Thessalonicherbrief*, Leipzig, 1903. Voir aussi G. G. Findlay, *Recent Criticism of the Epistles to the Thessalonians*, dans *The Expositor*, 6^{me} série, t. II, 1900, p. 251-261.

3. *École libérale indépendante.* — Les négations de Tubingue n'ont jamais eu beaucoup d'écho hors de l'Allemagne. Même dans ce pays, elles n'ont guère eu l'adhésion que de quelques historiens critiques inféodés d'avance à un système. Elles n'ont pas ému les exégètes et les philologues qui sembleraient cependant les plus compétents sur ces matières. Nous croyons que les récents travaux de Zahn, de Weiss, de Resch et de bien d'autres suffiraient à dissiper tous les doutes si l'on avait jamais douté bien sérieusement de l'authenticité des dix Épîtres en question.

II. LES DISCOURS DES ACTES.

1. *Système des tendances.* — Pour l'école de Tubingue, les Actes des apôtres n'étaient qu'un écrit tendancieux, composé vers l'an 150, par un anonyme qui connaissait les lettres authentiques de Paul mais les modifiait à dessein pour atténuer les luttes violentes d'où était né le christianisme du second siècle. L'école hollandaise actuelle partage les vues de celle de Tubingue sur le peu de valeur historique des Actes, mais elle aboutit à cette conclusion par des voies diamétralement opposées. Le livre, disent-ils, est « d'un genre légendaire, d'un ton édifiant et d'un caractère apologétique » qui suffisent à le juger comme histoire, mais il n'offre pas la moindre trace des *tendances* imaginées par l'école de Tubingue : il ne vise pas à la réconciliation des *Paulinistes* et des *Pétrinistes*, il n'a pas pour but d'exalter Paul, ou de le défendre contre ses adversaires, ou

de le placer au niveau de Pierre (Van Manen dans *Encyclopædia Biblica*, t. III, col. 3624). — Les partisans de ces deux écoles ne se comptent plus que par unités. On peut citer : H. J. Holtzmann, *Hand-Kommentar zum N. T.*² Fribourg-en-B., 1892 et Schmiedel, *Encycl. Bibl.* t. I, col. 47-48. A leurs yeux les discours des Actes sont des œuvres de pure imagination comme les harangues que les anciens historiens prêtaient à leurs héros; la théologie qu'ils contiennent est contraire à celle de Paul. W. Soitau (*Die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte* (dans *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, 1903, p. 128-154) n'accorde pas non plus grande valeur à ces discours mais ce qu'il y a d'étrange c'est qu'il les fait composer par l'auteur soit d'après les lettres de Paul (Act. 20¹⁸⁻³⁵ d'après I Thess. 1-2, Act. 17²²⁻³¹ d'après Rom. 1¹¹⁻¹⁴ etc.), soit d'après la relation d'un témoin oculaire (Wir-Bericht).

2. *Étude des sources.* — De nos jours le système des tendances est universellement abandonné. On en trouvera la critique dans Jülicher (*Einleitung in das N. T.*⁴, 1901, p. 246-250 : *Seinem Bewusstsein nach ist er streng als Geschichtschreiber verfahren*) et dans Wendt (*Die Apostelgeschichte*⁸, 1899, p. 9-17 : *Im Allgemeinen ist in neuerer Zeit auch bei den Vertretern der kritischen Richtung das Interesse für die Aufweisung einer bestimmten Tendenz der A. G. und die Meinung, in solcher Tendenz den Hauptschlüssel für das Problem des Buches gewinnen zu können, merklich geschwunden*). Maintenant on s'accorde généralement à reconnaître la véracité et la sincérité de l'auteur des Actes, bien que plusieurs contestent toujours son esprit critique et sa justesse d'information. La recherche des sources, à laquelle on s'est porté avec le plus grand acharnement, n'a pas donné jusqu'ici de résultats appréciables. Van Manen (*De handeligen der Apostelen*, 1890), Sorof (*Entstehung der A. G.*, 1890), Spitta (*Die Apostelg., ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert*, 1891), Clemen (*Chronol. der paulin. Briefe*, 1893), Jüngst (*Die Quellen der A. G.*, 1895), J. Weiss, Hilgenfeld, Feine et autres ont abouti aux conclusions les plus irréductiblement opposées. On est cependant unanime à considérer l'auteur du troisième Évangile et celui des Actes comme un seul et même écrivain. On regarde également les passages où l'auteur parle à la première personne (Wirstücke) comme le récit d'un compagnon de Paul. Enfin après avoir essayé sans le moindre succès d'identifier ce témoin oculaire avec Timothée, avec Silas, avec Tite, la plupart reviennent à saint Luc qui seul, indépendamment de la tradition, satisfait à toutes les données.

3. *Luc auteur des Actes.* — A étudier la chose sans parti pris, il est difficile d'admettre que l'auteur du document qui emploie la première personne soit différent du rédacteur de l'ouvrage entier. Supposé qu'il soit véridique et qu'il ne veuille pas se faire passer pour un autre, ainsi qu'on l'admet généralement aujourd'hui, un écrivain aussi délicat et aussi habile que l'était l'auteur des Actes n'aurait jamais si gauchement cousu à son œuvre des fragments d'une pièce étrangère. Le cas des Livres d'Esdras, compilation disparate, n'a rien de commun avec le nôtre. C'est ce qu'ont vu très bien plusieurs critiques indépendants qui de nouveau se sont ralliés à la tradition.

De ce nombre est M. Harnack (*Lukas der Arzt der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte*, Leipzig, 1906) qui se prononce sans hésitation, p. v : « Das vorliegende Problem — ob der Verfasser der sog. Wirstücke mit dem Verfasser des ganzen Werks identisch ist — lässt sich

durch lexikalisch-statistische und stilkritische Beobachtungen wirklich bezwingen. • Les critiques radicaux qui ont essayé de lui répondre — tels que Hilgenfeld (*Kritik und Antikritik an der Apostelgeschichte*, dans *Zeitschrift für wiss. Theol.* 1906, p. 461-483) et l'abbé Loisy — n'ont eu à lui opposer que des ironies inoffensives ou l'autorité des vrais critiques, Semler, Baur, Jülicher et consorts. Même ceux qu'un retour trop brusque à la tradition pourrait effrayer confessent pourtant avec Clemen (*Die Apostelgeschichte im Lichte der neueren... Forschungen*, Giessen, 1905) que le livre des Actes a beaucoup plus de valeur historique qu'il n'était de mode de lui en accorder, il y a quelques années. Les études publiées dans ces derniers temps mettent la chose hors de doute. Contentons-nous de mentionner F. H. Chase (*The Credibility of the Book of the Acts of the Apostles*, Cambridge, 1902) qui montre bien, en particulier, comment les discours attribués à Paul par l'auteur des Actes reflètent exactement et dans les points les plus délicats l'enseignement du grand Apôtre. Il est difficile de se refuser à cette conclusion :

L'exactitude reconnue de saint Luc dans les descriptions et les récits qu'il est possible de contrôler laisse présumer le même soin consciencieux dans la reproduction des discours où le contrôle direct est impossible. Sur l'accord des Épîtres de S. Paul avec les Actes, on lira toujours avec fruit les *Horæ Paulinæ* de Paley. Sur la valeur historique des Actes en général ou dans des points de détail, on peut consulter : Klostermann, *Vindiciæ Lucanæ*, etc. 1866; J. Smith, *The voyage and shipwreck of St. Paul*⁴, Londres, 1880; Hobart, *The medical language of St. Luke, a proof from internal evidence that the Gospel according to St. Luke and the Acts of the Apostles were written by the same person and that the writer was a medical man*, Dublin, 1884; C. Schmidt, *Die Apostelgesch. unter dem Hauptgesichtspunkt ihrer Glaubwürdigkeit*, 1882. La thèse de la fidélité historique de saint Luc est défendue avec vigueur et peut-être quelque exagération par Ramsay dans plusieurs ouvrages : *S. Paul the traveller and the Roman citizen*³, Londres, 1905, p. 1-28; *Luke the Physician*, etc. Londres, 1908, p. 1-68; *Pauline and other studies*², Londres, 1908, p. 301-321. — Les plaisanteries déplacées de Th. Mommsen sur les *βάρβαροι* de Malte (Act. 28²⁻⁴) et sur les limites de l'Adriatique d'après les Actes (27²⁷) ont été bien relevées par V. Weber. *Die Glaubwürdigkeit der Apostelgesch. und ihrer Kritiker Th. Mommsen* (*Katholik*, 3^e s., XXV, p. 1-11).

Ces discussions ont porté leurs fruits. Un historien, si bien informé et sur des points délicats où un écrivain du second siècle aurait trahi son ignorance (cf. Act. 13⁷; 17⁶; 18¹²; 19³¹, etc.), doit être contemporain des événements qu'il raconte. L'école hollandaise, qui maintient toujours obstinément la date tardive de la composition des Actes, n'est plus écoutée. On hésite seulement sur la question de savoir si l'auteur a écrit un peu avant (Blass, Salmon, Maclean) ou un peu après (Ramsay, Sanday, Harnack) l'an 70. Zahn (*Einleitung in das N. T.*³, t. II, 1907, p. 439-441) se prononce pour l'an 75. C'est toujours du vivant des témoins oculaires et moins de vingt ans après les faits.

CHAPITRE II

GENÈSE DE LA PENSÉE DE PAUL

Révélation et histoire. — Paul est le docteur des docteurs et pendant de longs siècles le monde chrétien a pensé par lui. C'est un fait notoire que la théologie d'Augustin, et par Augustin celle de saint Thomas, et par saint Thomas toute la scolastique, dérivent en droite ligne de la doctrine de Paul. En Orient, saint Jean Chrysostome se l'est tellement assimilée que les écrivains postérieurs de langue grecque, désespérant d'aller plus avant, se bornent presque à le transcrire ou à le résumer. Aussi quand la Réforme se réclama du nom de Paul pour battre en brèche l'enseignement traditionnel, elle se donna le tort de ne présenter l'Apôtre des Gentils que sous un aspect faussé par un grossissement voulu et déformé par l'esprit de système, mais au fond elle suivait sans y songer le grand courant catholique. Rien donc ne saurait être plus intéressant ni plus instructif que l'histoire de la pensée de Paul. Mais cette pensée a-t-elle une histoire ?

Si l'inspiration supprimait la personnalité, si l'action divine sur l'intelligence et la volonté de l'homme n'était qu'une impulsion mécanique, si l'écrivain sacré n'était qu'une lyre résonnant sous les doigts de Dieu, ou un calame enregistrant les concepts du scribe céleste, notre question n'aurait pas de sens. Mais l'hagiographe n'est ni une matière inerte ni un instrument inanimé. Il sent, il veut, il pense ; et ses pensées et ses sentiments ne peuvent manquer de colorer la révélation qui les pénètre, comme le milieu ambiant colore le rayon lumineux qui le traverse. Isaïe et Ézéchiël ne délivrent pas du même ton le même message divin. Ce n'est pas une simple affaire de lexique. Dans quelque traduction que ce soit, les

visions d'Osée ne ressembleront jamais à celles d'Amos et l'on ne sera pas exposé à prendre un chapitre de saint Marc pour une page de saint Jean. Aussi tous les exégètes proclament-ils avec raison la nécessité d'étudier le caractère individuel des écrivains sacrés, leurs habitudes l'esprit, le tour ordinaire de leurs pensées, leur éducation et leur situation sociale, les circonstances extérieures de leur vie et de leur action.

Bien qu'elle échappe à l'analyse psychologique, comme tout acte surnaturel, et puisse même échapper à la conscience, l'inspiration n'en appartient pas moins à l'histoire par un de ses côtés. Elle se déroule parallèlement à d'autres événements qu'elle ne peut manquer d'affecter si elle n'est affectée par eux. On en suit l'origine et le progrès; on peut en tracer la marche. Elle a donc une histoire. La lecture des prophètes et des évangélistes montre combien ce nom d'histoire est justifié.

Dans ce chapitre préliminaire, nous nous proposons d'examiner les éléments constitutifs de la pensée de Paul : d'abord l'apport humain, l'appoint fourni par sa riche nature sous l'influence, complémentaire en même temps que contradictoire, de sa double éducation helléniste et judaïque; ensuite l'apport divin, qui transforme l'autre sans l'absorber, je veux dire la grande révélation du chemin de Damas et la série des révélations successives dont le cours ne s'arrête qu'au martyre.

I. SAUL DE TARSE.

Le milieu et l'homme. — On n'a d'un homme, surtout d'un écrivain, qu'une connaissance imparfaite, tant qu'on ignore le milieu intellectuel et moral où il a grandi. Du milieu nous tenons le langage, ce merveilleux instrument de l'activité mentale, l'association inconsciente et le tour habituel de nos pensées, avec un patrimoine plus ou moins riche de concepts, élaborés pendant des générations avant de nous échoir en héritage : et tout cela mis ensemble constitue le tempérament de l'esprit, comme le sang, la race, le régime, le genre de vie, forment le tempérament du corps. L'éducation modifie quelquefois, renforce le plus souvent ce premier fonds d'atavisme; l'inspiration divine elle-même ne l'élimine point; car la grâce,

loin de supprimer la nature, l'élève et la transforme tout en lui laissant son empreinte native et son individualité parfaitement distincte.

Par sa naissance comme par son éducation, Saul nous fait prévoir une nature complexe où s'uniront tous les contrastes. « Juif de race, originaire de Tarse, citoyen romain¹ », tel est l'état civil fourni par lui-même au magistrat chargé d'instruire sa cause. Au dire de saint Jérôme, Giscala fut le berceau de sa famille² : le treizième apôtre serait donc lui aussi Galiléen. Alors comme aujourd'hui, les Juifs étaient les plus cosmopolites des hommes. Traqués en Palestine par des pouvoirs rivaux, refoulés par les envahisseurs, attirés au dehors par l'appât du lucre et l'instinct du commerce, ils avaient semé de leurs colonies tous les points de l'empire. Sûrs de rencontrer partout, chez leurs nationaux, accueil, secours et protection, ils changeaient de contrée à la moindre alerte. L'univers était leur patrie.

A cette époque, Tarse était une des villes les plus florissantes de l'Asie. Comblée de faveurs par Rome, libre et exempte d'impôts depuis le grand Pompée, métropole de la Cilicie depuis Auguste, elle devait à son site superbe d'être un entrepôt de premier ordre et un marché des plus actifs. Des hauteurs voisines de la ville, par-dessus les bosquets de palmiers, l'œil embrassait à la fois la masse neigeuse du Taurus, les blanches voiles de la Méditerranée qu'un fleuve alors navigable, le Cydnus, amenait sous ses murs, enfin toute la Cilicie Champêtre, coupée en échiquier d'innombrables canaux et couverte de moissons à perte de vue.

Ce panorama riant et grandiose semble n'avoir laissé aucune trace dans l'imagination de Paul. Plus tard il traversera les sites les plus merveilleux par les faveurs de la nature ou la magie des souvenirs sans trahir le moindre tressaillement d'admiration, sans enrichir son style d'une comparaison, d'une couleur quelconque. A ce point de vue, il est l'antipode des prophètes et des évangélistes. On a voulu expliquer ce phéno-

1. Act. 21²⁹. Cf. Act. 22³; 22²⁷.

2. *De Viris illustr.*, 5.

mène soit par une faiblesse congénitale de la vue soit par le manque du don d'observation. En réalité, la nature morte ne dit rien à cet esprit replié sur lui-même et absorbé par le spectacle de la lutte douloureuse dont son âme est le théâtre et le prix. Il ne voit la nature inanimée que dans ses rapports avec l'homme. Son domaine est la psychologie. On a remarqué depuis longtemps que ses métaphores sont tirées presque toutes non du spectacle et des activités du monde physique mais des manifestations extérieures de la vie humaine¹. Il observe avec intérêt et il décrit avec finesse les jeux helléniques, les soldats romains souples et agiles sous le poids des armes, les marchés orientaux grouillants d'esclaves, même les grands édifices, temples et palais, où se révèlent la puissance et le génie de l'homme. Tandis que les figures empruntées à la vie des champs n'ont pas grand relief, les expressions techniques dérivées du théâtre ou du stade et surtout son langage militaire offrirait deux sujets d'études aussi curieux qu'instructifs.

École de Tarse. — Vers l'âge de cinq ans l'enfant juif fréquentait l'école. Les écoles célèbres abondaient à Tarse. On s'y appliquait à toutes les sciences, surtout à la philosophie. Les Tarsiens rivalisaient sur ce point avec les sophistes d'Alexandrie et d'Athènes et passaient même pour l'emporter sur eux. Leur spécialité était de fournir des instituteurs aux maîtres du monde. Le précepteur d'Auguste, Athénodore le Stoïcien était de Tarse; celui de Marcellus et de Tibère aussi. Tous deux revinrent mourir dans leur ville natale, comblés d'or et d'honneurs : là où la science est lucrative elle ne manque jamais d'adeptes.

Ce n'est pas de ces rhéteurs que Paul apprit les éléments des lettres. Son grec n'est pas le grec des écoles : c'est une langue attrapée par l'usage, au hasard de la conversation, vive, imagée, pittoresque, admirable d'expression, d'originalité et de mouvement, mais étrangère aux préceptes des grammairiens officiels. Qu'il ait fréquenté beaucoup les écrivains profanes

1. Howson, *The Metaphors of St Paul*, Londres, 1883.

ses trois citations de poètes ne suffisent point à le démontrer¹. Ce sont des mots passés en proverbe, des dictons de provenance et de propriété incertaines, dont le premier venu pouvait s'emparer sans avoir jamais déroulé un papyrus classique. Partout où ils étaient en nombre les Juifs avaient leurs écoles à part : les auteurs païens en étaient sévèrement bannis ; l'étude principale, sinon unique, y était la Bible ; seulement, dans la Diaspora, on la lisait en grec. C'est là que le père de Saul, pharisien rigide, dut envoyer son fils.

Somme toute, ce premier séjour à Tarse n'a pas fait sur son intelligence une empreinte profonde. Sa famille ne s'est point laissé pénétrer par l'atmosphère ambiante. Son père, Juif de vieille roche, paraît avoir médiocrement goûté la culture hellénique et les habitudes sociales du monde gréco-romain. Plus tard Paul pourra se dire « Hébreu fils d'Hébreux², pharisien fils de pharisiens³ » tant le milieu helléniste l'a peu effleuré. Mais un jour il reviendra à Tarse, dans la maturité de l'âge, quand la grâce divine l'aura changé. C'est alors qu'il remarquera les bassesses et les ridicules des prétendus philosophes qui font profession de vendre la sagesse, leurs cabales, leurs jalousies mesquines, les ignobles injures dont ils s'accablent mutuellement, leur âpreté au gain, leur corruption à peine voilée, leur insupportable orgueil bâti sur un grand fonds

1. Le premier texte, cité devant l'Aréopage, Act. 17²⁸ : Τοῦ γὰρ κατένευ, est d'Aratus (*Phénomènes*, II, 429). Comme Aratus était Cilicien et probablement de Tarse même, il n'est pas impossible que saint Paul eût lu son poème. Mais cet hémistiche coulant, harmonieux, était de ceux que les versificateurs devaient volontiers glisser dans leurs pièces, quand le sujet s'y prêtait. De fait, on le trouve aussi dans Cléanthe, *Hymne à Jupiter*, 5. — La citation de la *Thaïs* de Ménandre (1 Cor. 15³³) est une de ces maximes proverbiales qui appartiennent à tout le monde et ne sont la propriété de personne. On croit que Ménandre l'avait empruntée lui-même à Euripide. La forme que saint Paul lui donne d'après les meilleurs manuscrits : Φθειρουσιν ἥθη χρηστὰ ὁμιλῶν κακαὶ (χρηστὰ sans élision au lieu de χρησθ') montre qu'il n'était pas très familier avec le rythme du vers iambique. — Enfin le dicton satirique : Κρεῖττες ἀεὶ ψεύσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί, Tit. 1¹², pris des *Oracles* d'Épiménide ou de l'*Hymne à Jupiter* de Callimaque, devait être répété à satiété quand les Crétois étaient en cause. — Il est curieux de constater que chacun de ces trois textes se trouve au moins dans deux auteurs.

2. Phil. 3⁵. — 3. Act. 23⁶.

d'ignorance. Le portrait qu'il nous trace dans l'Épître aux Romains de ces fous qui se disent sages a moins l'air d'une copie faite de mémoire que d'un tableau d'après nature.

Lectures. — C'est probablement aussi à la même époque qu'il se familiarisa avec les Septante et se créa un style, défectueux peut-être au point de vue de la grammaire classique, mais souple et riche et ample, qui a servi de premier vêtement à la pensée chrétienne et qui, à ce titre, s'impose à notre attention et à notre étude.

Paul connaît la Bible dans les deux langues; mais il la cite presque toujours en grec, soit que la version des Septante lui fût réellement plus familière, soit plutôt qu'écrivant en grec la forme grecque de la parole sainte lui revînt plus naturellement à l'esprit.

D'après un calcul dont nous n'admettons pas toutes les données, sur quatre-vingt-quatre citations, trente-quatre s'accordent exactement avec les Septante, trente-six s'en éloignent très peu, dix présentent de notables différences, deux sont faites d'après l'hébreu mais supposent le texte des Septante présent à l'esprit de l'auteur, enfin deux seulement sont une traduction indépendante ou sont empruntées à une autre version. Ce qui est sûr, c'est que l'Apôtre n'aime pas à se départir de la version généralement reçue et il y reste fidèle même en des cas où il nous semble qu'il y avait profit à l'abandonner.

En dehors des citations expresses, son langage est tissu de réminiscences, inconscientes ou voulues. Comme celui de saint Bernard et de Bossuet, son style est tout imbibé d'expressions bibliques qui jaillissent spontanément de son souvenir. Une conséquence, importante au plus haut degré pour l'intelligence de ses Épîtres, c'est qu'il emprunte aux traducteurs grecs de la Bible le fond de son vocabulaire et s'il surajoute aux mots reçus des acceptions nouvelles, spécifiquement chrétiennes, il prend pour base l'accroissement de sens particulier à l'idiome des Septante.

Sous le nom de Septante nous comprenons aussi, naturellement, les livres deutérocanoniques admis dans le canon alexandrin qui était celui des Juifs hellénistes. Paul — ses allusions et ses emprunts le montrent — est familier avec le Livre de la

Sagesse. Il s'en inspire en exposant la preuve philosophique de l'existence de Dieu et en décrivant la panoplie des vertus chrétiennes. La comparaison du potier et autres réminiscences pareilles témoignent dans le même sens¹. Les rapports avec le Livre de l'Ecclésiastique, beaucoup moins marqués, suffisent à notre avis pour rendre probable la dépendance littéraire.

En dehors des Livres canoniques, aucun auteur n'a laissé dans les écrits de Paul une trace sensible de son influence. L'Apôtre semble n'avoir jamais lu les élucubrations théosophiques de son grand contemporain, Philon d'Alexandrie²; et ce n'est pas pour étonner, tant leur tournure d'esprit diffère. On rapporte quelquefois à Philon des expressions comme « image de Dieu, premier-né de la création », appliquées au Christ préexistant; mais il est bien plus naturel d'en chercher la source première au Livre de la Sagesse. Paul ne connaît pas davantage les autres philosophes. Sa morale, à côté de divergences profondes, a quelques traits communs avec celle des stoïciens. On pourrait y voir, à la rigueur, un souvenir de son éducation. Les philosophes de cette époque, surtout ceux de Tarse et de Cilicie, se piquaient fort de stoïcisme et il se peut que l'Apôtre, dans son âge mûr, ait discuté contre eux. Mais rien, ni pour les idées ni pour la terminologie, n'indique clairement qu'il ait été à leur école et il n'est pas besoin d'avertir que sa correspondance avec Sénèque n'est qu'une supercherie littéraire ou le futile amusement d'un esprit oisif.

L'érudition de saint Paul n'est pas *livresque*. Pour l'intelligence de sa langue le vocabulaire classique nous servirait de peu. Les mots étrangers aux Septante sont le plus souvent

1. Comparer Rom. 1^{20.25} avec Sap. 13^{1.17}, Rom. 1^{26.29} avec Sap. 14^{11.17}. — La panoplie de Paul, Eph. 6^{11.17}, accuse à la fois une réminiscence d'Isaïe 59¹⁷ et de Sap. 5^{17.20}. — Dans l'allégorie du potier on rapprochera Rom. 9^{19.20} de Sap. 12¹², Rom. 9²¹ de Sap. 15⁷, Rom. 9²² de Sap. 12²⁰ en tenant compte des modifications causées par le souvenir conscient ou inconscient de Jer. 13^{3.6}; Is. 29¹⁶; 45⁹; Eccli. 33^{13.14}. — Pour le détail, voir Grafe, *Das Verhältniss der paulin. Schriften zur Sap. Salom.*, dans les *Theolog. Abhandlungen* dédiées à Weizsäcker, Fribourg-en-B. 1892, p. 251-286.

2. Vollmer, *Die neuest. Citate bei Paulus*, Fribourg-en-B. 1895, p. 67-68 et 84-85, n'a pas réussi à prouver le contraire.

d'origine populaire. Saint Jérôme les appelle des cilicismes parce que ne les ayant pas rencontrés dans ses auteurs, il les croyait propres au terroir cilicien. Un certain nombre ont été retrouvés de nos jours dans les papyrus ou les inscriptions de l'époque; et plus on poussera loin ce genre de recherches plus on raccourcira la liste des termes prétendus bibliques¹. Les écrivains sacrés ne s'étudiaient pas à créer des vocables nouveaux que personne n'aurait compris; ils tiraient tout le parti possible des mots usuels en les chargeant au besoin d'acceptions nouvelles.

Style. — Si Paul n'a pas inventé son vocabulaire il est bien le créateur de son style, trop personnel pour être un calque ou une imitation : « Jamais ne s'est mieux vérifiée la célèbre définition : Le style c'est l'homme. La langue de Paul est sa vivante image. Comme le corps de l'apôtre, « vase d'argile », plie sous le poids de son ministère, ainsi les mots et les formes de son langage plient et rompent sous le poids de la pensée. Mais de ce contraste jaillissent les plus merveilleux effets. Dans cette faiblesse, quelle puissance! Dans cette pauvreté, quelle richesse! Dans ce corps infirme, quelle âme de feu! Toute la force, tout le mouvement, toute la beauté, viennent ici de la pensée; ce n'est pas le style qui la porte, c'est elle qui porte le style; elle va toujours surchargée, haletante, pressée, traînant les mots après elle... A porter cette plénitude

1. Ad. Deissmann, dans ses *Bibelstudien*, Marbourg, 1895, et ses *Neue Bibelstudien*, 1897, a montré qu'un certain nombre de mots, qu'on croyait exclusivement bibliques, étaient d'usage courant à cette époque et se trouvent employés dans les inscriptions ou les papyrus contemporains. Naturellement, nous tiendrons compte de tous ces faits (en particulier pour *λαστήριον*). Mais un danger trop réel de ce genre d'études serait de supposer qu'une acception, constatée pour un mot découvert par hasard dans un papyrus ou une inscription, fût la signification usuelle ou même unique de ce mot. — T. Nägeli (*Der Wortschatz des Apostels Paulus*, Göttingue, 1905), qui prépare un lexique de la langue de Paul et en a déjà publié les cinq premières lettres comme thèse de doctorat, réduit au minimum les hébraïsmes et l'influence des auteurs classiques. Il soutient que la langue commune de l'Asie Mineure a été adaptée par l'Apôtre à l'expression des idées chrétiennes. Il n'a garde toutefois de méconnaître l'influence des Septante. — Ce dernier point avait été mis en lumière par Kennedy, *Sources of N. T. Greek or the influence of the Septuagint on the vocabulary of the N. T.*, Édimbourg, 1895.

débordante d'idées et de sentiments, les mots et leur signification ordinaire ne suffisaient pas. Chacun d'eux a été obligé, pour ainsi parler, de prendre double ou triple charge. Dans une préposition ou dans le rapprochement de deux termes, Paul a logé tout un monde d'idées. C'est là ce qui rend l'exégèse de ses épîtres si difficile, et la traduction absolument impossible¹. » Le meilleur commentaire en est la lecture sans cesse recommencée. Il faut s'habituer à ce parler étrange qui rebute et déroute de prime abord par sa singularité et son incorrection. Parmi les plus curieuses particularités de ce style, sont les phrases articulées dont les parties rentrent, en quelque sorte, les unes dans les autres, comme s'emboîtent les divers cylindres d'une lunette, phrases à perte de vue, accidentées de digressions et de parenthèses, dont l'œil essaye en vain d'embrasser l'immensité. La période grecque, tout élastique qu'elle est, ne comporte pas ces dimensions : aussi les phrases de saint Paul ne sont-elles pas des périodes. On peut les simplifier, les débarrasser des détails qui les encomrent, les décharger du poids de leurs incidentes, sans altérer leur physiologie ni troubler leur allure. L'idée principale forme un cadre assez apparent dans lequel sont agencées, par manière d'encaves, des définitions et des explications. Il s'agit de la dégager et l'on y parvient sans trop de peine avec un peu de réflexion et d'habitude. Le but général sert de point de repère et c'est en le fixant toujours que le lecteur s'orientera.

Paul est un vigoureux dialecticien qui se meut à l'aise à travers les mailles d'une argumentation abstruse et longue. Tous les exégètes modernes, catholiques, protestants et rationalistes, s'accordent à reconnaître ce caractère de son génie. Seulement il ne recule jamais devant une digression utile, dût son œuvre en souffrir au point de vue littéraire. Certains de ses chapitres présentent l'aspect de ces conglomérats géologiques formés de laves solidifiées ; mais la pensée se poursuit toujours, comme un filon ininterrompu, à travers ces masses d'apparence hétérogène. La question incidente une fois vidée, Paul rentre dans son sujet par un mot jeté en vedette, plutôt

1. Sabatier, *L'apôtre Paul*³, Paris, 1896, p. 150-151.

que par une transition explicite. S'il n'est pas obsédé par le mot, comme on le lui a reproché à tort, il est entraîné par l'idée qu'il poursuit à outrance; et il est vrai que sa pensée pivote quelquefois autour d'un mot. Il parcourt volontiers toute la gamme des acceptions d'un terme pour considérer son idée sous toutes ses faces. Une légère déviation le met à chaque reprise sur un nouveau terrain; et l'on glisse d'un sens à l'autre avec tant de facilité qu'on ne s'aperçoit pas toujours du passage.

Un tel écrivain peut n'être pas puriste, mais il ne mérite pas le nom de barbare. Sans doute il est pour sa réputation d'auteur d'une suprême indifférence. Il fait fi des préceptes de la rhétorique et quelquefois aussi des règles de la grammaire. S'il atteint souvent à la plus haute éloquence c'est, dit saint Augustin, sans jamais y viser. Tout en lui coule de source, d'un esprit débordant d'idées et d'un cœur habile à communiquer l'émotion presque sans le vouloir. Quand Tertius ou un autre de ses secrétaires lui relit une lettre, ne croyez pas qu'il s'attarde à polir une phrase enchevêtrée, à corriger un solécisme, une hyperbate ou une analocuthe. Il y ajoute, au contraire, ces surcharges dont son style est tout hérissé; comme s'il craignait, par trop d'étude et de raffinement, d'ôter quelque chose à la vertu de l'Évangile et d'offusquer par un déploiement de sagesse humaine le triomphe de la croix.

II. AUX PIEDS DE GAMALIEL.

L'héritier d'Hillel. — Saul était âgé d'environ treize ans quand il s'achemina vers Jérusalem pour y achever son éducation. Nous ignorons si ses parents l'y accompagnèrent. Une quarantaine d'années plus tard, le fils d'une de ses sœurs, établie dans la Ville sainte, lui sauvera la vie. Nous connaissons déjà les mœurs voyageuses des Juifs à cette époque; il faut nous habituer de plus en plus à ces déplacements continuels que l'histoire du siècle apostolique enregistre à chaque page. On destinait l'enfant au métier de scribe, profession ambiguë qui préparait à toutes les carrières et ouvrait la porte à tous les honneurs : le scribe étant à la fois ou tour à tour avocat et avoué, magistrat et jurisconsulte, conseiller et prédi-

cateur, homme de loi et homme d'église, lettré, rhéteur et grammairien.

Les étudiants de Jérusalem se partageaient alors entre deux écoles rivales dont les fondateurs, Hillel et Schammaï, de légendaire mémoire, personnifient aux yeux de la postérité, l'un les vues étroites et la petitesse d'esprit, l'autre les idées larges d'un libéralisme éclairé; mais, s'il faut en croire la Mischna, la source la plus autorisée des traditions juives, rien ne justifie ce contraste. Les dissentiments ne portaient que sur des minuties, par exemple sur la question de savoir si un œuf pondu le sabbat pouvait être mangé le même jour, ou si la houppe multicolore, appelée *zizith* en hébreu, était de rigueur même pour le vêtement de nuit. A part ces vécilles, les deux écoles étaient d'accord. L'une et l'autre maintenaient l'observation stricte de la Loi, révéraient les traditions rituelles et historiques superposées à la *Thora* écrite, étaient imbues, en un mot, du plus pur pharisaïsme. Cependant, s'il est permis de hasarder une différence, peut-être l'école d'Hillel penchait-elle en général vers l'interprétation la moins rigoriste.

Le successeur d'Hillel, héritier de ses principes sinon de son sang, était alors Gamaliel l'Ancien. Vénérable aux yeux des chrétiens pour avoir défendu les apôtres, sa réputation posthume n'en a pas souffert auprès de ses coreligionnaires. Gamaliel est resté le type du pharisien idéal : « Depuis sa mort, dit la Mischna, le respect de la Loi n'est plus; la pureté du pharisaïsme est morte avec lui. » Du reste son histoire est assez obscure et on le confond très souvent avec son homonyme et petit-fils Gamaliel II, témoin de la ruine du Temple et de l'agonie suprême du peuple juif¹.

L'école juive. — L'école juive n'était qu'une annexe de la synagogue. L'instruction y était exclusivement religieuse. Mathématiques, géographie, histoire profane, philosophie, tout cela n'existait pas pour le Juif orthodoxe : il n'y avait que la morale, le droit positif et l'histoire sainte : et tout cela c'était la Bible. C'est en l'épelant qu'on apprenait à lire; beaucoup de

1. Sur Hillel, Schammaï et les deux Gamaliel, voir Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*³, t. II, p. 359-365.

scribes la savaient par cœur, comme la savent, aujourd'hui encore, quelques savants Israélites. Nous voyons Paul la citer constamment de mémoire. Cela suppose une connaissance minutieuse, détaillée, qui devait exiger de longues années d'étude. A côté de l'Écriture, les Juifs possédaient une doctrine traditionnelle qu'ils mettaient presque sur le même plan. Elle se divisait en tradition historique ou *haggada* et en tradition juridique ou *halacha*. Ni l'une ni l'autre n'était encore écrite; on se la transmettait oralement; de là, pour tout futur docteur, nécessité absolue de faire un stage prolongé aux pieds d'un maître.

C'est donc aux pieds de Rabban Gamaliel, comme on le sur-nommait par honneur, que le jeune Saul vint s'asseoir. Il allait s'initier laborieusement à la science sacrée, au centre même de la vie nationale, au moment où Jésus, son aîné de huit ou dix ans, progressait en grâce et en sagesse dans un coin obscur de la Galilée. Nous avons pu nous demander si et dans quelle mesure le sol natal avait influé sur la pensée de Paul. Pour Jérusalem, le doute n'est pas possible. Tarse est la patrie de son corps, sa patrie civile où il reçoit, avec le titre envié de citoyen romain, cette langue hellénique qui le fait, en quelque sorte, citoyen de l'univers; mais Jérusalem est la patrie de son âme, la patrie de son intelligence autant ou plus que celle de son cœur. C'est vers Jérusalem qu'il gravitera toujours au cours de son pèlerinage terrestre et il a pleinement conscience d'avoir reçu là l'empreinte indélébile de sa formation religieuse et morale. C'est là proprement qu'il a été instruit, élevé, aux pieds de Gamaliel. Il était à bonne école. Malgré leurs subtilités puériles et leurs inconséquences pratiques, les pharisiens restaient les vrais dépositaires de la science sacrée et les interprètes les plus autorisés de la loi divine. Jésus, leur implacable adversaire, devait leur rendre ce témoignage qu'il fallait suivre leurs leçons mais sans imiter leur conduite.

Le fleuve de la révélation qui a sa source au Sinaï, ou plutôt à l'Éden, avait continué à couler, toujours grossi de révélations nouvelles, jusqu'à l'aube de l'ère chrétienne. Les Juifs contemporains des apôtres parlaient de Dieu, de sa transcen-

dance infinie, de sa puissance créatrice, de sa bonté paternelle, en un langage que le christianisme n'a point eu à désavouer. Les doctrines des fins dernières, la rétribution des justes, les peines réservées aux méchants, la résurrection des morts, le jugement final, n'avaient que de légers progrès à réaliser pour passer dans l'Évangile. J'en dirais autant du dogme de la chute originelle. La manière d'envisager l'Écriture comme la parole de Dieu, comme l'expression de sa volonté et de son intelligence, pouvait être acceptée sans modification par les hérauts de la foi nouvelle. C'est à la tradition juive, en particulier, que nous devons le sens typique des Livres saints. Le Nouveau Testament, en effet, est bâti sur les assises de l'Ancien; il en est le faite et le couronnement et non une annexe ou une construction indépendante. Nous passerons légèrement sur cet héritage reçu des prophètes et sur le patrimoine de vérités religieuses accumulées au cours des siècles jusqu'au jour où la lumière de l'Évangile vint éclipser le flambeau de la Synagogue : fonds bien riche assurément, mais qui n'appartient pas en propre au docteur des nations. Ce serait une idée singulière, quand il y a tant à dire sur l'enseignement spécial de saint Paul, que de s'arrêter à sa conception de Dieu et de l'Écriture où rien ne semble le distinguer de ses collègues dans l'apostolat.

Éducation rabbinique. — On s'est demandé si sa manière d'employer l'Écriture ne se ressentait pas quelquefois de son éducation rabbinique. La question ne se résout pas a priori. Aucun écrivain ne s'affranchit complètement des méthodes de son temps et des procédés particuliers à l'école où il s'est formé. S'il est aisé de reconnaître à leur langage et au tour de leur pensée la différence de rang social et de culture intellectuelle des prophètes et des hagiographes, pourquoi Paul serait-il exempt de la même loi? L'intérêt de la vérité n'exigeait point qu'il désapprît tout ce qu'on lui avait enseigné.

Lorsque l'Apôtre se fait gloire de ne prêcher que là où n'a pas encore retenti le nom du Christ, afin de ne pas bâtir sur le fondement d'autrui¹; lorsqu'il exhorte les Corinthiens à faire

1. Rom. 15²¹ citant Is. 52¹⁵ avec la formule ordinaire καθὼς γέγραπται.

l'aumône pour établir entre chrétiens cette sorte d'égalité qui régnait entre les Juifs recueillant la manne¹ et qu'il s'appuie dans les deux cas sur un texte biblique avec la formule solennelle de citation, on n'est pas obligé d'admettre qu'il voit dans ces textes un sens typique; comme si l'Esprit-Saint avait entendu, à l'aide et au delà du sens littéral, prophétiser la collecte en faveur de Jérusalem ou délimiter le champ d'action de Paul. Mais il ne faut point parler non plus d'interprétation rabbinique. Il y a là seulement accommodation pure et simple. C'est le privilège des prédicateurs d'employer l'Écriture au sens accommodatrice et c'est le droit de tout le monde d'exprimer ses pensées avec les paroles de l'Écriture. La formule de citation : « Comme il est écrit », ne change rien ni au droit ni au privilège.

Le problème serait moins simple s'il y avait apparence d'argumentation. Il est évident qu'une preuve scripturaire ne peut reposer que sur le sens vrai — littéral ou typique — de l'Écriture. La question est seulement de savoir si l'on se trouve en présence d'une démonstration rigoureuse, ou d'un argument *ad hominem*, ou d'une preuve de convenance, ou d'un simple éclaircissement.

Il était d'usage chez les rabbins d'appuyer sur un texte de la Bible toute opinion traditionnelle, soit historique soit juridique. C'était là précisément l'objet de l'exégèse. On distinguait six sortes de preuve que les subdivisions portaient à treize : l'à fortiori, l'analogie, la conséquence, huit espèces d'analyse, le contexte, les endroits parallèles. Plusieurs de ces preuves manquent de rigueur : en matière positive, l'à fortiori n'est pas décisif; l'analogie n'est qu'une raison de convenance; le sens conséquent n'est pas toujours un sens scripturaire. Ce qu'il y a de curieux, c'est que les rabbins n'étaient pas dupes de leurs méthodes dont ils apercevaient parfaitement le faible. Quand Rabbi Siméon soutenait que si les femmes Ammonites et Moabites étaient admises dans la Synagogue dont les hommes de leur pays étaient exclus à jamais, les Égyptiennes pouvaient l'être à plus forte raison, il se hâtait

1. 2 Cor. 8¹⁵ citant Ex. 16¹⁸ avec la formule usuelle.

d'invoquer la *halacha* (tradition), pour couper court à l'objection que l'argument à fortiori suggère¹. La tradition ayant, aux yeux des rabbins, une valeur indépendante du texte biblique dont on cherchait à l'étayer, la preuve scripturaire devenait une simple formalité. On pouvait s'en passer au besoin et se contenter du *remez* (allusion); mais il fallait toujours quelque chose. L'abus du *remez* fit de l'exégèse juive un jeu aussi arbitraire que puéril.

En présence d'une citation biblique de saint Paul, il faut donc se demander d'abord s'il y a allusion, ou accommodation, ou application littérale, ou argumentation véritable; et, dans ce dernier cas, si l'argument est scripturaire, ou théologique ou oratoire. L'accommodation se reconnaît souvent du premier coup d'œil. Quand Paul applique à l'Évangile, en le retournant contre la Loi mosaïque, l'éloge de cette même Loi², aux prédicateurs de la foi un verset des Psaumes où il s'agit des cieux³, aux Gentils devenus chrétiens deux textes d'Osée concernant les dix tribus d'Israël⁴, le sens accommodatice saute aux yeux. Il n'en fait jamais un plus heureux usage que dans son interprétation symbolique du voile de Moïse, page d'un jet superbe et d'une étincelante poésie⁵. Quelquefois on hésitera entre l'accommodation et le type. Les deux femmes d'Abraham, Agar et Sara, « sont les deux Testaments ». Est-ce un type biblique ou une allégorie? En d'autres termes le Saint-Esprit, en inspirant l'écrivain sacré qui a retracé l'histoire d'Abraham, voulait-il prédire et figurer d'avance les caractères propres des deux Testaments ou nous permettre seulement de les reconnaître dans l'histoire du patriarche? Saint Paul ne parle pas de type mais d'allégorie; et si la plupart des anciens exégètes se prononcent pour le sens spirituel, on sait qu'ils donnaient à ce terme une signification très élastique⁶.

1. Cf. Weber, *Jüdische Theologie*², Leipzig, 1897, ix : *Der Schriftbeweis*, p. 109-125.

2. Rom. 10⁵⁻⁸, emploi accommodatice de Deut. 30¹²⁻¹⁴.

3. Rom. 10¹⁸, citation tacite de Ps. 18 (19)⁵.

4. Rom. 9²⁵⁻²⁶, citation d'Osée 2²⁵ et 2¹.

5. 2 Cor. 3⁷⁻¹⁸, allusions diverses à Ex. 34²⁹⁻³⁵.

6. Gal. 4²¹⁻³¹ : Ἀτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα (4²⁴).

Même lorsqu'il s'appuie sur l'Écriture, l'hagiographe peut argumenter en théologien ou en orateur et sa preuve peut n'être pas strictement scripturaire; ou plutôt elle ne le serait pas si, à la différence du théologien ou du prédicateur ordinaire, la conclusion de l'auteur inspiré n'avait une valeur absolue, indépendante de son argumentation. Moïse avait dit : « Tu ne musèleras pas le bœuf qui foule l'aire¹. » Paul en déduit que l'ouvrier apostolique peut vivre de l'Évangile. C'est un argument à fortiori qu'on a retrouvé chez les rabbins. L'Apôtre semble insinuer que le Saint-Esprit, en inspirant ces paroles, voulait nous faire tirer la conclusion suivante : « Est-ce que Dieu s'occupe des bœufs, ou bien dit-il cela pour vous? Oui, cela fut écrit pour nous. » Cette conclusion est-elle affirmée dans les prémisses ou en est-elle déduite par voie de raisonnement? Dans la seconde alternative, Paul argumenterait sur un texte de l'Écriture mais sa conclusion ne serait point, à parler strictement, un sens scripturaire. Ce serait ce que les théologiens appellent un sens *conséquent*. A moins qu'on n'adopte la théorie des sens multiples de saint Augustin, ce n'est pas assez pour constituer un sens scripturaire qu'une chose nous soit suggérée par la lecture de la Bible ni qu'on puisse l'en tirer par voie de déduction théologique ou oratoire. La preuve oratoire ne se résout pas toujours en un rigoureux syllogisme. L'analogie, la comparaison, la similitude, tout ce qui fait entrer plus profondément la pensée dans l'esprit de l'auditeur, l'y fixe et l'y grave, lui sert d'éclaircissement ou d'illustration, peut s'appeler preuve oratoire : ce n'est pas un argument à la manière d'Aristote. Mais l'on ne voit pas pourquoi l'on refuserait à l'écrivain sacré l'usage de procédés littéraires qui sont de droit commun.

Il nous faut maintenant signaler deux traits qui se rapprochent davantage de la méthode des rabbins : les citations composites et les enfilades² de textes. Les citations composites sont fréquentes. Tantôt elles unissent des passages différents d'un même auteur, tantôt elles fondent en un même texte des membres

1. 1 Cor. 9⁹, citation de Deut. 25⁴, répétée dans 1 Tim. 5¹⁸.

2. L'exemple le plus caractéristique est Rom. 3¹⁰⁻¹⁸.

de phrase d'auteurs différents. Dans un cas comme dans l'autre, le contexte semble parfois négligé et nos habitudes modernes de citation exacte s'accommodent assez mal de ce système un peu libre. Les enfilades de textes, connues par les rabbins sous le nom de *haraz*, nous paraissent encore plus étranges parce que nous ne voyons pas toujours ce que l'accumulation des textes ajoute de force à l'argumentation.

Le pharisien. — Paul, à cette époque, se distinguait par la rigueur de son pharisaïsme : « J'étais, dit-il, plein de zèle pour [la Loi de] Dieu ¹. ... J'ai vécu en pharisien, selon la secte la plus stricte de notre religion ². » Quand ses adversaires se targueront de leur fidélité scrupuleuse à la Loi : « Moi aussi, leur répondra-t-il, j'étais pharisien, persécuteur de l'Eglise par zèle, irréprochable au point de vue de la justice légale ³. »

Enveloppée comme d'un étroit réseau par les six cent treize prescriptions du code mosaïque, renforcées de traditions sans nombre, la vie du pharisien était une intolérable servitude. Les purifications rituelles, prescrites à la suite des souillures que causait le seul contact d'objets impurs, remplissent plusieurs traités du Talmud ⁴. Impossible de quitter sa maison, de prendre de la nourriture, de faire une action quelconque, sans s'exposer à mille infractions. La peur d'y tomber paralysait l'esprit et oblitérait le sens supérieur de la moralité naturelle. Toute la religion dégénérait en un formalisme mesquin. L'homme était tenté de se croire l'artisan de sa propre justice; il ne devait rien qu'à lui-même; il devenait le créancier de Dieu. A quoi bon le repentir, la prière ardente et humble, les soupirs vers le ciel du pécheur et du publicain? N'était-il pas, lui, le juste qui jeûnait deux fois par semaine, le lundi et le jeudi, selon la coutume de sa secte, qui payait exactement la dîme de la menthe, de l'anis et du cumin, qui n'oubliait jamais aucun rite traditionnel? Le pharisaïsme nourrissait l'amour-propre, la présomption et l'orgueil ⁵. Il fomentait aussi l'hypo-

1. Act. 22³. — 2. Act. 26⁵. — 3. Phil. 3⁶.

4. Tout le sixième et dernier *sefer* de la Mischna intitulé *Teharôth* et comprenant douze traités.

5. Cf. Bousset, *Die Religion des Judentums*. Berlin, 1903, II, 7 : *Die Frommen*, p. 161-168.

crisie. L'idéal du pharisien était élevé, mais il n'avait pour l'atteindre que son orgueil. Ce mobile ne suffisait pas, sa seule ressource était de dissimuler ses défaillances ou de les tourner en vertus devant le vulgaire (*'am haarets*), objet de ses craintes et de ses mépris. Quels stratagèmes de casuiste retors pour tempérer la rigueur du jeûne, pour modérer l'inconfort du repos sabbatique¹ ! Puis il rachetait ses misères par une intolérance farouche. C'est ainsi que Saul, désespéré d'être si loin de son idéal de perfection, se fit persécuteur par zèle et par remords.

Il gardait les habits d'Étienne, parce qu'il était sans doute trop jeune pour être le juge et le bourreau du martyr. Mais, en son for intérieur, il approuvait tout, il sanctionnait tout. La passion l'agitait trop violemment pour prêter l'oreille aux paroles du saint diacre. L'eût-il écouté, ce discours brusquement tronqué par la mort ne l'aurait point ému. Nous ne trouvons dans ses écrits aucune allusion à cet événement mémorable. Il ne se souvient que d'avoir persécuté le Christ². Tous les détails se confondent dans sa mémoire comme la vision obsédante d'un affreux cauchemar.

1. Par exemple, le traité *Erubin* permet de placer un domicile *fictif* au terme du repos sabbatique, pour prolonger d'autant le voyage, et d'unir *fictivement* plusieurs domiciles pour porter des aliments de l'un dans l'autre, sans enfreindre la loi du repos.

2. Les quatre retours sur ce passé déplorable sont de la plus haute importance pour juger de l'état psychologique de Paul au moment de sa conversion. — Gal. 1¹³⁻¹⁴ : « Je persécutais sans mesure l'Église de Dieu et je la ravageais et je dépassais par le [fanatisme de mon] judaïsme la plupart de mes contemporains. » — 1 Cor. 15⁹ : « Je suis le dernier des apôtres, et je ne suis pas digne du nom d'apôtre, parce que j'ai persécuté l'Église du Christ. » — Phil. 3⁶ : J'étais « pharisien selon la Loi, persécuteur de l'Église par zèle, irréprochable au point de vue de la justice qui vient de la Loi. » — 1 Tim. 1¹³ : « Je fus jadis un blasphémateur et un persécuteur, un insulteur; mais j'ai obtenu miséricorde parce que j'ai agi par ignorance dans l'infidélité. »

Il y a cependant quelques détails plus précis dans le discours qu'il adressa aux habitants de Jérusalem après sa capture (Act. 22³⁻⁵) et dans celui qu'il prononça à Césarée devant le procureur Festus et le roi Agrippa (Act. 26⁴⁻¹¹; surtout 26¹⁹⁻²⁰), où il rappelle la part prise par lui au martyre d'Étienne, mais sans laisser entendre qu'il éprouvât alors d'autre sentiment que la satisfaction d'un désir assouvi.

NOTE B. — PAUL ET L'ANCIEN TESTAMENT

Les lettres de Paul fourmillent de citations, d'allusions et de réminiscences dont l'examen s'impose à l'exégète et au théologien désireux de ne pas imputer à l'Apôtre des notions étrangères à sa pensée.

I STATISTIQUE DES CITATIONS CONTENUES DANS LES LETTRES DE PAUL.

1. Citations expresses avec formule de citation.

Épître.	Passage cité.	Formule.	Remarques.
Rom. 1 ¹⁷	Hab. 2 ⁴	καθὼς γέγρα.	D'après les Sept.
2 ²⁴	Is. 52 ⁵	Id.	Id. (omission)
3 ⁴	Ps. 50 (51) ⁶ + 115 ¹¹	καθάπερ γέγρα.	Id. (composite)
3 ¹⁰⁻¹⁸	Ps. 13 (14) ¹³ etc.	καθ. γέγρα. ὅτι	Enfilade
4 ³⁻⁹⁻²²	Gen. 15 ⁶	ἡ Γραφή λέγ.	D'après les Sept.
4 ⁷⁻⁸	Ps. 31 (32) ¹⁻²	Δα. λέγει	Id.
4 ¹⁷	Gen. 17 ⁶	καθ. γέγρα. ὅτι	Id.
4 ¹⁸	Gen. 15 ⁶	κατὰ τὸ εἶρημ.	Id.
7 ⁷	Ex. 20 ¹⁷ (Deut. 5 ²¹)	ὁ νόμ. ἔλεγεν	Id.
8 ³⁶	Ps. 43 (44) ²³	καθ. γέγρα. ὅτι	Id.
9 ⁷	Gen. 21 ¹²	form. spéciale	Id.
9 ⁹	Gen. 18 ¹⁰⁻¹⁴	Id.	Var. (compos.)
9 ¹²	Gen. 25 ²³	Id.	D'après les Sept.
9 ¹³	Mal. 1 ²⁻³	καθάπερ γέγ.	Id.
9 ¹⁵	Ex. 33 ¹⁹	τῷ Μω. λέγ.	Id.
9 ¹⁷	Ex. 9 ¹⁶	λέγ. ἡ Γραφή	D'après l'hébreu
9 ²⁵⁻²⁶	Os. 2 ²⁵ + 2 ¹	ἐν τῷ 'Ωσ. λέγ.	Libre, composite
9 ²⁷⁻²⁸	Is. 10 ^{22,23}	'Ησ. κράζει	Sept. (avec var.)
9 ²⁹	Is. 1 ⁹	form. spéciale	D'après les Sept.
9 ³³	Is. 8 ¹⁴ + 28 ¹⁶	καθὼς γέγρα.	Composite
10 ⁵	Lev. 18 ⁵	Μω. γράφει	Très libre
10 ⁶⁻⁹	Deut. 30 ^{12,14}	form. spéciale	Commentaire
10 ¹¹	Is. 28 ¹⁶	λέγει ἡ Γρ.	Très libre
10 ¹⁵	Is. 52 ⁷	καθάπ. γέγρα.	Id.
10 ¹⁶	Is. 53 ¹	'Ησ. λέγει	Septante
10 ¹⁹	Deut. 32 ²¹	Μω. λέγει	Id. (variante)
10 ²⁰	Is. 65 ¹	'Ησ. λέγει	Id. (inversion)
10 ²¹	Is. 65 ²	Id.	Id.
11 ³	3 Reg. 19 ¹⁰	λέγει ἡ Γρ.	Très libre
11 ⁴	3 Reg. 19 ¹⁸	λέγει ὁ χρημ.	D'après l'hébreu
11 ⁸	Is. 29 ¹⁰ + Deut. 29 ³	καθάπ. γέγρα.	Composite
11 ⁹⁻¹⁰	Ps. 68 (69) ^{23,24}	Δα. λέγει	Sept. (variantes)
11 ²⁶⁻²⁷	Is. 59 ²⁰ + 27 ⁹	καθὼς γέγρα.	Composite
12 ¹⁹	Deut. 32 ³⁵	γέγραπται	D'après l'hébreu
12 ²⁰	Prov. 25 ^{21,22}	Id.	D'après les Sept.
13 ⁹	Ex. 20 ^{13,15} + Lev. 19 ¹⁸	form. spéciale	Composite
14 ¹¹	Is. 45 ²³ + 49 ¹⁸	γέγραπται	Id.

Épître.	Passage cité.	Formule.	Remarques.
	15 ³	Ps. 68 (69) ¹⁰	καθὼς γέγρ.
	15 ⁹	Ps. 17 (18) ⁵⁰	Id.
	15 ¹⁰	Deut. 32 ⁴³	πάλιν λέγ.
	15 ¹¹	Ps. 116 (117) ¹	καὶ πάλιν
	15 ¹²	Is. 11 ¹⁰	πάλ. Ἡσ. λέγ.
	15 ²¹	Is. 52 ¹⁵	καθὼς γέγρ.
1 Cor.	1 ¹⁹	Is. 29 ¹⁴	γέγραπται
	13 ¹	Jer. 9 ²³⁻²⁴ etc.	καθὼς γέγρ.
	2 ⁹	Is. 64 ³ + 65 ¹⁶	Id.
	3 ¹⁹	Job 5 ¹²⁻¹³	γέγραπται
	3 ²⁰	Ps. 93 (94) ¹¹	καὶ πάλιν
	6 ¹⁶	Gen. 22 ⁴	φησὶν
	9 ⁹	Deut. 25 ⁴	ἐν τῷ Μω. γέγρ.
	10 ⁷	Ex. 32 ⁶	ὥσπερ γέγρ.
	14 ²¹	Is. 28 ¹¹⁻¹²	ἐν τῷ νόμῳ γ.
	15 ⁴⁵	Gen. 27	οὕτως γέγρ.
	15 ⁵⁴⁻⁵⁵	Is. 25 ⁸ + Os. 13 ¹⁴	ὁ λόγος ὁ γ.
2 Cor.	4 ¹³	Ps. 115 (116) ¹⁰	κατὰ τὸ γέγρ.
	6 ²	Is. 49 ⁸	λέγει
	6 ¹⁶⁻¹⁸	Ez. 37 ²⁷ etc.	form. spéciale
	8 ¹⁵	Ex. 16 ¹⁸	καθὼς γέγρ.
	9 ⁹	Ps. 111 (112) ⁹	Id.
Gal.	3 ⁸	Gen. 12 ³	form. spéciale
	3 ¹⁰	Deut. 27 ²⁶	γέγρ. ὅτι
	3 ¹³	Deut. 21 ²³	ὅτι γέγρ.
	4 ²²	Gen. 16 etc.	γέγραπτε. ὅτι
	4 ²⁷	Is. 54 ¹	γέγραπται
	4 ³⁰	Gen. 21 ¹⁰	λέγει ἡ Γρ.
	5 ¹⁴	Lev. 19 ¹⁸	form. spéciale
Eph.	4 ⁸	Ps. 67 (68) ¹⁹	διὸ λέγει
	5 ¹⁴	?	διὸ λέγει
	6 ²⁻³	Ex. 20 ¹² (Deut. 5 ¹⁶)	form. spéciale
1 Tim.	5 ¹⁸	Deut. 25 ⁴	λέγει ἡ Γρ.
2 Tim.	2 ¹⁹	Num. 16 ⁵ ; Is. 26 ¹³	form. spéciale

2. Citations tacites, allusions, réminiscences.

Épître.	Passage visé.	Épître.	Passage visé.
Rom.	120-32 Sap. 13 ¹ et passim	* 9 ⁷	Gen. 21 ¹²
	123 Ps. 105 (106) ²⁰	9 ¹⁸	Ex. 4 ³¹ ; 7 ³ etc.
	26 Ps. 61 (62) ¹³ ; Prov. 24 ¹²	9 ²⁰	Is. 29 ¹⁶ ; 45 ⁹ etc.
	* 320 Ps. 142 (143) ²	9 ²¹	Sap. 15 ¹⁷
	411 Gen. 17 ¹⁰⁻¹¹	* 10 ¹³	Joel 3 ⁵
	426 Is. 53 ⁴⁻⁵	* 10 ¹⁸	Ps. 18 (19) ⁵
	55 Ps. 21 (22) ⁶	111-2	Ps. 93 (94) ¹⁴ ; 1 Reg. 12 ²²
	833 Is. 50 ⁸⁻⁹	1132	Sap. 11 ²³
	834 Ps. 109 (110) ¹	* 1134-35	Is. 40 ¹³ ; Job 41 ³

Épître.	Passage visé.	Épître.	Passage visé.
1 Cor.	12 ¹⁶⁻¹⁷ Prov. 37 + 3 ¹	Eph.	120 Ps. 109 (110) ¹
	120 Is. 19 ¹¹⁻¹² + 33 ¹⁸		122 Ps. 87
	* 2 ¹⁶ Is. 40 ¹³		213-17 Is. 57 ¹⁹ ; 527
	57 Ex. 12 ²¹		220 Is. 28 ¹⁶
	513 Deut. 22 ²⁴		425 Zach. 8 ¹⁶
	62 Sap. 3 ⁸		426 Ps. 4 ⁵
	612-13 Eccli. 37 ²⁸ + 36 ²³		52 Ps. 39 (40) ⁷ ; Ez. 20 ⁴¹
	617 Deut. 10 ²⁰ ; 11 ²²		518 Prov. 23 ³¹ (LXX)
	105 Num. 14 ¹⁶		* 531 Gen. 24
	106 Num. 11 ⁴⁻³⁴		* 614-17 Sap. 517-20 + Is. 59 ¹⁷ etc.
	1020 Deut. 32 ¹⁷	Phil.	119 Job 13 ¹⁶
	1021 Mal. 17-12		210-11 Is. 45 ²³
	1022 Deut. 32 ²¹		* 215 Deut. 32 ⁵
	1026 Ps. 23 (24) ¹		216 Is. 49 ⁴ ; 65 ²³
	117 Gen. 12 ⁷	Col.	43 Ps. 68 (69) ²⁹
	1125 Ex. 24 ⁸ ; Zach. 9 ¹¹		418 Ez. 20 ⁴⁴
	135 Zach. 8 ¹⁷		23 Is. 45 ³
	1425 Is. 45 ¹⁴ etc.		222 Is. 29 ¹³
	* 1434 Gen. 31 ⁶		31 Ps. 109 (110) ¹
	1525 Ps. 109 (110) ¹		310 Gen. 12 ⁷
	1527 Ps. 87	1 Thess.	24 Jer. 11 ²⁰
	1532 Is. 22 ¹³		216 Gen. 15 ¹⁶ ; 2 Mac. 6 ¹⁴
2 Cor.	33 Ex. 31 ¹⁸ ; Ez. 11 ¹⁹ etc.		45 Jer. 10 ²⁵
	* 37-18 Ex. 34 ²⁹⁻³⁵ etc.		48 Ez. 37 ¹⁴
	54 Sap. 9 ¹⁵	2 Thess.	413 Sap. 31 ⁸
	510 Eccli. 12 ¹⁴		58 Is. 59 ¹⁷
	517 Is. 43 ¹⁸⁻¹⁹		522 Job 11-8; 23
	69 Ps. 117 (118) ¹⁷⁻¹⁸		18 Is. 66 ¹⁵
	611 Ps. 118 (119) ³²	1 Tim.	19-10 Is. 210-11-19-21
	76 Is. 49 ¹³		110 Zach. 14 ⁵ + Ps. 67 (68) ³⁶
	821 Prov. 3 ¹ (LXX)		112 Is. 66 ⁵
	97 Prov. 22 ⁸ (LXX)		24 Dan. 11 ³⁶ ; Ez. 28 ²
	910 Is. 55 ¹⁰ + Os. 10 ¹²	2 Tirz.	28 Is. 11 ⁴
	1017 Jer. 9 ²³		213 Deut. 33 ¹²
Gal.	113 Gen. 34 ¹³		214 Gen. 3 ⁶
	131 Deut. 19 ¹⁵	1 Tim.	* 519 Deut. 19 ¹⁵
	115-16 Is. 49 ¹ + Jer. 15		67 Job 1 ²¹
	* 216 Ps. 142 (143) ²		615 Deut. 10 ¹⁷ ; Dan. 2 ⁴⁷
	* 36 Gen. 15 ⁶	2 Tirz.	414 Ps. 61 (62) ¹³ ; Prov. 24 ¹²
	* 311 Hab. 2 ⁴		417 Ps. (21)22 ²² etc.
	* 312 Lev. 18 ⁵		
	* 316 Gen. 12 ⁷ etc.		
	616 Ps. 124 (125) ⁵		

Dans les passages marqués d'un astérisque la citation ou l'allusion intentionnelle est manifeste. Il y a dans saint Paul beaucoup plus d'allusions à l'Ancien Testament que nous n'avons pu en indiquer. Il nous a été impossible de faire entrer en ligne de compte les endroits qui visent un fait ou une pensée de l'Ancien Testament, mais sans aucune expression commune; par exemple Rom. 5¹² (cf. Gen. 2¹⁷; 3¹⁹; 6²³); 1 Cor. 11⁸⁻⁹ cf. Gen. 2¹⁸⁻²³) etc.

II. FORMULES DE CITATION.

Si les réminiscences sont nombreuses dans toutes les Épîtres, les citations expresses ne se trouvent guère en dehors des quatre grandes lettres. Il faut excepter 1 Tim. 5¹⁸ (λέγει ἡ Γραφή), 2 Tim. 2¹⁹, probablement Eph. 4⁸ (διὸ λέγει) et peut-être Eph. 5¹⁴ (διὸ λέγει). La formule de citation la plus ordinaire est γέγραπται employé trente fois (sans compter 1 Cor. 4⁶ : τὸ μὴ ὑπὲρ & γέγραπται), du reste avec des variantes : Rom. 12¹⁹; 14¹¹; 1 Cor. 11⁹; 31⁹; 9⁹; Gal. 3¹⁰; 422-27 (γέγραπται γάρ); Rom. 11⁷; 22⁴; 31⁰; 41⁷; 83⁶; 93³; 112⁶; 153-9-21; 1 Cor. 13¹; 2⁹; 2 Cor. 8¹⁵; 9⁹ (καθὼς γ.); Rom. 34⁹; 91³; 101⁵; 118 (καθάπερ γ.); 1 Cor. 10⁷; 14²¹; 154⁶; Gal. 3¹³ (variantes diverses). Cette manière de citer se rencontre dans les Synoptiques, les Actes, la 1^{re} Petri, mais non dans Jean. — Quelquefois, mais plus rarement, les auteurs sont cités par leur nom : David, Rom. 4⁶; 11⁹ (λέγει); Moïse, Rom. 10⁵ (γράφει); 101⁹ (λέγει); Isaïe, Rom. 92⁷ (κράζει); 929 (προεἰρήκεν); 1016-20; 151² (λέγει). Ces formules de citation sont aussi en usage chez les autres écrivains sacrés. — Une formule assez fréquente dans Paul est λέγει ἡ Γραφή, Rom. 43; 91⁷ (τῷ Φαραώ); 101¹; 112 (ἐν Ἠλεῖα, c.-à-d. dans la portion des livres des Rois où il est question d'Élie); Gal. 430; 1 Tim. 5¹⁸. Alors l'Écriture peut être personnifiée, Gal. 3⁸ (προϊδοῦσα); 322 (συνέκλεισε). Cette manière de citer est employée à l'occasion par Jean 738-42; 193⁷; Jacques 223; 45; et 1 Petr. 2⁶. — Cinq fois Dieu est substitué à l'Écriture, 2 Cor. 6¹⁶ (καθὼς εἶπεν ὁ Θεός); Rom. 91⁶ (τῷ Μωϋσεὶ λέγει); Rom. 92⁵ (ἐν τῷ ᾧ σὺ λέγει); 2 Cor. 6²; Gal. 3¹⁶. Dans ces quatre derniers cas « Dieu » n'est pas exprimé mais il faut certainement le sous-entendre. Il est à remarquer que dans tous ces exemples les paroles citées étaient mises dans la bouche de Dieu et il en est également ainsi pour ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, Rom. 9⁶. On se demande donc si dans la forme insolite de l'Épître aux Éphésiens (48; 51⁴ : διὸ λέγει) il faut sous-entendre « Dieu » ou « l'Écriture » ou bien prendre λέγει impersonnellement « quelqu'un dit, il est dit » et n'y pas voir de citation scripturaire. Ce qui favoriserait la dernière alternative c'est que Eph. 51⁴ ne se trouve nulle part dans l'Ancien Testament et que Eph. 48 modifie étrangement le texte cité. — Quelques autres formules exceptionnelles montrent le peu de fixité du langage de Paul : Rom. 418 (κατὰ τὸ εἰρημένον); 2 Cor. 413 (κατὰ τὸ γεγραμμένον); 1 Cor. 156⁴ (ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος). — Rom. 77 (εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν), Rom. 9⁹ (ἐπαγγελίας ὁ λόγος) et Rom. 10⁴ (τί λέγει αὐτῷ ὁ χρηματισμός); s'expliquent par des raisons spéciales. — En comparant les formules employées dans l'Épître aux Hébreux on s'apercevait qu'elles sont entièrement différentes : jamais de γέγραπται et au contraire usage très fréquent de l'impersonnel εἶπεν, λέγει, εἶρηκεν, φησίν. Voir la note Z, p. 513-514.

II. SOURCES DES CITATIONS ET MANIÈRE DE CITER.

La statistique de la page 22 est empruntée à Kautzsch, *De V. T. locis a Paulo apost. allegatis*, Leipzig, 1869. Ses prédécesseurs : L. Cappel, *Quæstio de locis parall. Vet. et Novi Test.* (Appendice à la *Critica sacra*), 1650; Surenhusius, *Loca ex Vet. in N. Test. allegata*, Amsterdam, 1713; Rœpe, *De Vet. Test. locor. in apost. libris allegatione*, 1827; Tholuck, *Das Alte Test. im N. T.* 1836 (3^e édit. Hambourg, 1849) etc. n'avaient pas abouti à des conclusions fort différentes et ceux qui ont suivi ne

les ont pas modifiées très sensiblement. Cf. H. Monnet, *Les citations de l'A. T. dans les épîtres de S. Paul*, Lausanne, 1874 (Thèse VIII : Paul n'abandonne jamais à dessein la version d'Alexandrie); Böhl, *Die alttestamentlichen Citate im N. T.*, Vienne, 1876; Toy, *Quotations in the New Test.*, New York, 1884 (quelques citations dériveraient d'un targum araméen, comme Böhl l'avait déjà supposé, mais Toy parle d'un targum oral); A. Clemen, *Der Gebrauch des A. T. in den neutest. Schriften*, Gütersloh, 1895; H. Vollmer, *Die alttest. Citate bei Paulus*, Fribourg-en-B., 1895 (s'en tient aux quatre grandes Épîtres, examine la recension des Septante dont Paul s'est servi); E. Hühn, *Die alttest. Citate und Reminiscenzen im N. T.*, Tubingue, 1900; W. Dittmar, *Vet. Test. in Novo, Die alttest. Parallelen des N. T. im Wortlaut der Urtexte und der Septuaginta zusammengestellt*, Göttingue, 1903.

Les deux citations d'après l'hébreu sont tirées l'une et l'autre du livre de Job, Rom. 11³⁵ (Job 41³), 1 Cor. 3¹⁹ (Job 5¹³). — Comme exemples de modifications voulues, apportées à la traduction des Septante, on peut citer : Rom. 9¹⁷ : εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε, au lieu de Ex. 9¹⁶ : ἐνεκεν τούτου διετηρήθης, parce que Paul veut préparer la conclusion : Ἄρα οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ ὃν δὲ θέλει σκληρύνει. Rom. 11⁴ : Κατέλιπον ἑμαυτῷ ἐπακισχιλίους ἀνδρας, οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βάαλ, au lieu de 3 Reg. 19¹⁸ : Καὶ καταλείψεις ἐν Ἰσραὴλ ἐπὶ χιλιάδας ἀνδρῶν, πάντα γόνατα ἃ οὐκ ὤκλασαν γόνυ τῷ Βάαλ. Rom. 12¹⁹ : Ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, au lieu de Deut. 32³⁵ : Ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω. Comme Heb. 10³⁰ est absolument conforme à Rom. 12¹⁹, peut-être la citation est-elle faite d'après une version grecque différente des Septante. Peut-être aussi pourrait-on dire la même chose de 1 Cor. 14²¹ citant très librement Is. 28¹¹⁻¹². Mais il est plus probable, comme S. Jérôme le suppose, que Paul se ressouvient ici de l'hébreu. La version d'Aquila (ὅτι ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χεῖλεσιν ἑτέροις λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ) est presque identique au texte de Paul.

Les citations libres s'expliquent soit par le fait que Paul cite presque toujours de mémoire soit parce que le texte légèrement modifié s'adapte mieux à son sujet. Ainsi 1 Cor. 3²⁰ : Κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν σοφῶν [au lieu de τῶν ἀνθρώπων, Ps. 93 (94)¹¹] ὅτι εἰσὶν μάταιοι. — 1 Cor. 15⁴⁵ : Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἀνθρώπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν [au lieu de : Ἐγένετο ὁ ἀνθρώπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν, Gen. 2⁷]. — 2 Cor. 6¹⁸ : Καὶ ἔσομαι ὑμῖν εἰς πατέρα, καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς υἱοὺς καὶ θυγατέρας [au lieu de : Ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα καὶ αὐτὸς ἔστα μοι εἰς υἱόν, 2 Reg. 7¹⁴]. — Gal. 4³⁰ : μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας [au lieu de : υἱοῦ μου Ἰσαάκ, Gen. 21¹⁰]. — Rom. 10²⁰ [Is. 65¹, *transposé*]. — Rom. 13⁹ [où l'ordre des commandements ne concorde ni avec Ex. 20¹³⁻¹⁴ ni avec Deut. 5¹⁷⁻¹⁹].

L'habitude de citer de mémoire peut aussi rendre compte, en général, des citations composites. En voici quelques exemples :

1 Cor. 15⁵⁴⁻⁵⁵ : Κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νίκος.

Ποῦ σου, θάνατε, τὸ νίκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον;

Rom. 11⁸ : Ἐδωκεν αὐτοῖς ὁ Θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκοῦειν, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας.

Is. 25⁸ : Κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύος.

Os. 13¹⁴ : Ποῦ ἡ δίκη σου, θάνατε; ποῦ τὸ κέντρον σου, ᾄδῃ;

Is. 29¹⁰ : Πεπότικεν ὑμᾶς Κύριος πνεύματι κατανύξεως. — Deut. 29³ : Καὶ οὐκ ἔδωκεν Κύριος ὁ Θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι καὶ ὀφθαλμοὺς βλέπειν καὶ ὦτα ἀκοῦειν, ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης.

On verra de même que dans Rom. 9³³ la citation d'Isaïe 28¹⁶ est modifiée par le souvenir d'Isaïe 8¹⁴; que dans 1 Cor. 2⁹, citant Is. 64³, l'addition καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη est probablement occasionnée par la réminiscence d'Isaïe 65¹⁷ : οὐδ' οὐ μὴ ἐπέλθῃ αὐτῶν ἐπὶ καρδίαν.

Une citation exceptionnellement libre est Eph. 4⁸⁻¹¹. Ici les Septante, obscurs pour le sens, traduisent littéralement l'hébreu, Ps. 67 (68)¹⁹ : ἔλαβε δόματα ἐν ἀνθρώπῳ (ou ἀνθρώποις). Non seulement saint Paul change la personne mais il transforme ainsi le texte : ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις. Au lieu de recevoir le tribut des hommes, Dieu donne aux hommes ses présents. Serait-ce, ainsi qu'on l'a parfois supposé, en vertu d'un targum d'après lequel Dieu ne *recevrait* que pour *rendre* avec usure?

Enfin la citation suivante faite avec la formule régulière διὸ λέγει ne se trouve pas dans l'Écriture. Eph. 5¹⁴ :

Ἔγειρε, ὁ καθεύδων,
καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν,
καὶ ἐπιφάνσει σοὶ ὁ Χριστός.

Le texte biblique le plus voisin serait Is. 60¹ : Φωτίζου, φωτίζου (Vulgate, d'après l'hébreu : *Surge, illuminare*), Ἱερουσαλὴμ, ἥκει γάρ σου τὸ φῶς, καὶ ἡ δόξα Κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν. Mais est-il possible d'admettre une citation si libre, même en supposant que l'Apôtre a été influencé par le souvenir de Is. 9², 26¹⁹ et 52¹⁹? Saint Jérôme qui avait cherché en vain ce texte dans l'Écriture (omnes editiones veterum Scripturarum ipsaque Hebræorum volumina eventilans nunquam hoc scriptum reperi) émet l'hypothèse qu'il est emprunté à quelque apocryphe. Mais le mot ὁ Χριστός s'y oppose et d'ailleurs saint Paul ne citerait pas un apocryphe avec la formule διὸ λέγει. D'un autre côté le ton rythmé du morceau a fait conjecturer que l'Apôtre reproduit un fragment liturgique s'inspirant des passages d'Isaïe signalés ci-dessus. On trouvera dans 1 Tim. 3¹⁶ un cas analogue mais sans la formule de citation, bien que le contexte suggère l'idée d'une citation.

IV. USAGE DE L'ANCIEN TESTAMENT.

1. *Langage biblique.* — Très souvent les auteurs inspirés — saint Paul autant ou plus que les autres — se servent de phrases et de locutions empruntées à l'Ancien Testament parce qu'elles leur sont familières, mais sans aucune intention spéciale et peut-être sans avoir conscience de citer. Pourtant, même dans ce cas, l'exégète a tout intérêt à remonter au texte original, car les mots d'emprunt peuvent avoir une acception partiellement étrangère à la langue ordinaire de l'écrivain qui les emploie. Les éditeurs qui distinguent par un type spécial toutes ces réminiscences — tels que Nestle, Westcott et Hort, etc. — rendent donc au lecteur un service appréciable. Il en est ainsi, à plus forte raison, lorsque l'allusion est intentionnelle; car alors l'auteur sacré peut n'avoir en vue qu'un aspect particulier du texte allégué, celui qui cadre avec son sujet et son présent dessein.

2. *Accommodation oratoire.* — Il est hors de doute que dans le cas précédent le texte biblique peut être employé en un sens très différent du sens primitif. Cette remarque est pour l'exégète d'une importance extrême. Quelques exemples le feront comprendre. Le Psalmiste 18 (19)⁶ avait dit en parlant des cieus qui racontent la gloire du Tout-Puissant :

Leur voix retentit sur toute la terre;
Et leurs paroles jusqu'aux extrémités du monde.

Saint Paul applique ces mots (sans formule de citation, mais avec allusion manifeste au Psalmiste) à la prédication des apôtres (Rom. 9¹⁸). Certains interprètes se croient obligés d'en conclure que, du vivant de Paul, l'Évangile avait été prêché dans tout l'univers (Chrysostome), ou du moins y était connu de réputation (S. Thomas). D'autres pensent que le langage de Paul est prophétique (S. Augustin). La plupart des commentateurs voient bien là une hyperbole, mais ils n'en donnent pas la raison. L'hyperbole, qui serait un peu forte si les paroles en question étaient de l'Apôtre, est toute naturelle du moment que c'est une simple allusion. L'allusion ne demande pas à être vérifiée à la lettre; il suffit d'un rapport de proportion ou d'analogie.

L'*accommodation oratoire* la plus prolongée est celle qui remplit 2 Cor. 37-18. Elle se fonde sur ce récit de l'Exode (34³⁴⁻³⁵) d'après lequel Moïse parlait à Dieu le visage découvert, mais se voilait la face pour parler au peuple. Paul en tire une double application, moitié par analogie moitié par contraste. 1. Les prédicateurs de l'Évangile — et même, dans une certaine mesure, tous les chrétiens — traitent avec Dieu face à face et sont transformés peu à peu en cette divine image; mais, quand ils s'adressent au peuple, ils ne se couvrent pas du voile, symbole de crainte et de servilisme. — 2. Les Juifs contemporains ont le cœur couvert d'un voile épais, comme Moïse au retour de ses communications avec Dieu; mais un jour, lorsqu'ils se convertiront au Seigneur, ils jetteront ce voile, comme Moïse allant au rendez-vous divin.

L'exemple suivant d'*accommodation oratoire* est plus remarquable encore, parce qu'il modifie sérieusement le texte employé, parce qu'il est accompagné d'un commentaire rappelant la méthode rabbinique et enfin parce qu'il s'y mêle une apparence d'argumentation. Paul applique à la loi de grâce un texte qui a pour sujet la Loi mosaïque et cela pour montrer que le régime nouveau l'emporte en facilité sur l'économie ancienne, Rom. 10⁶⁻⁹ : Ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει· Μὴ εἰπῆς, ἐν τῇ καρδίᾳ σου· Τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν; τοῦτ' ἐστὶν Χριστὸν καταγαγεῖν ἢ· Τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἐστὶν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν. Ἀλλὰ τί λέγει; Ἐγγύς σου τὸ ῥῆμα ἐστίν, ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου· τοῦτ' ἐστὶν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν. Ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κτλ. Suit une application accommodatrice du dernier passage cité. A première vue, cet emploi de l'Écriture a de quoi surprendre. D'abord le texte est changé; et changé à dessein. Non seulement Paul abrège et ne cite que par extraits Deut. 30¹¹⁻¹⁴, mais au lieu de : Τίς διαπεράσει ἡμῖν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης; il met : Τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; pour préparer son application à la résurrection du Christ. Ensuite il présente trois interprétations du genre *midrasch* que le texte ne paraissait pas suggérer. Enfin il tourne contre la Loi ce que l'Écriture avait dit de la Loi elle-même. — Ces difficultés sont levées ou du moins bien atténuées par les remarques suivantes : 1. Paul *n'argumente pas*; il ne fait qu'exposer, qu'*illustrer* la nature de la loi nouvelle. — 2. Il *ne cite même pas l'Écriture*; il se contente de mettre dans la bouche de la *Justice* personnifiée ce que Moïse avait dit de la Loi : ἡ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει (10⁶), ἀλλὰ τί λέγει; (10⁸). — 3. Le texte du Deutéronome était devenu presque proverbial pour dire qu'une chose était ou n'était

pas difficile (Cf. Sanday, *Romans*³, p. 289). — 4. La conclusion de saint Paul (que la foi est plus aisée et plus à portée de nous que la Loi) est incontestable et sa manière de l'expliquer est une accommodation oratoire des plus légitimes. Elle revient à ceci : Moïse a dit de la Loi qu'il ne faut pour la connaître ni monter aux cieux, ni franchir les mers, et cela convient, à plus forte raison, à la loi de grâce : en effet il ne faut pas monter aux cieux pour en faire descendre le Christ (τοῦτ' ἐστὶν Χριστὸν καταγαγεῖν, l'infinifit a le sens final et dépend grammaticalement du verbe ἀναθήσεται), puisque le Christ s'est déjà incarné; il ne faut pas descendre aux abîmes pour en retirer le Christ, puisque le Christ est ressuscité des morts; il suffit de croire de cœur et de confesser de bouche qu'il est le Seigneur et qu'il est ressuscité.

Nous verrions volontiers une accommodation oratoire semblable dans Gal. 4²¹⁻³¹. En tout cas ce ne serait point la déclaration de l'Apôtre (4²⁴ : Ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα· αὐταὶ γὰρ εἰσιν δύο διαθήκαι) qui s'y opposerait; car nous ignorons ce qu'il entend par allégorie et la formule αὐταὶ γὰρ εἰσιν a son équivalent exact dans le τοῦτ' ἐστὶν trois fois répété de Rom. 10⁶⁻⁸, où l'accommodation est certaine.

3. *Typologie*. — Saint Paul, cela n'est point douteux, admet dans l'Ancien Testament, outre le sens littéral, un sens prophétique qui résulte non pas des paroles mais des choses mêmes ou de la manière de les raconter. C'est là une conséquence du dogme de l'inspiration. Le Saint-Esprit, auteur de l'Écriture, peut donner aux événements ou aux récits qui les rapportent une valeur figurative et nous savons par les écrivains sacrés, interprètes autorisés de la parole de Dieu, qu'il l'a fait quelquefois : « Illa vero significatio, qua res significatæ per voces iterum alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur eumque supponit (S. Thomas, *Summa* I, qu. 1, a. 10) ». En donnant à ce sens le nom de *sens typique* nous avons le double avantage d'éviter l'équivoque et de nous conformer à la terminologie de Paul. Le premier Adam, par exemple, est la *figure* de Jésus-Christ, nouvel Adam (Rom. 5¹⁴ : ὃς ἐστὶν τύπος τοῦ μέλλοντος), et cette typologie qui comporte encore plus de contrastes que de ressemblances est plusieurs fois développée (Rom. 5¹²⁻¹⁹; 1 Cor. 15²²⁻⁴⁶⁻⁴⁹). — Pareillement ce qui arriva aux Israélites dans le désert était la *figure* de ce qui se produit encore dans l'Église (1 Cor. 10⁶ : Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν). Ces choses avaient une signification *typique* et sont écrites avec l'intention de nous instruire (1 Cor. 10¹¹ : Ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν. Noter que le πάντα supposé par la Vulgate : *Haec autem omnia*, manque dans les meilleurs manuscrits). Ces événements figuratifs revêtaient une signification *spirituelle* (1 Cor. 10³⁻⁵ : πνευματικὸν βρῶμα, πνευματικὸν πόμα, ἐκ πνευματικῆς πέτρας). — De même les institutions mosaïques étaient figuratives; elles étaient l'*ombre* des réalités futures; elles se réalisent maintenant dans le Christ (Col. 2¹⁷ : ἃ ἐστὶν σκιά τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα [ἐστὶν = appartient, sous-entendu] τοῦ Χριστοῦ). — L'institution primitive du mariage ne paraît *mystérieuse* (Eph. 5³² : Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστὶν, Vulgate : *Sacramentum*) qu'à raison de sa signification figurative. — Nous aurons passé en revue la terminologie de Paul relativement aux types si nous signalons Gal. 4²³ : ἄτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα, au cas où « allégorie » veuille dire ici « sens typique ». — L'Épître aux Hébreux exprime les mêmes idées par d'autres termes : παραβολή (9⁹; 11¹⁹), σκιά (8⁵; 10¹), ὑπόδειγμα (8⁵; 9²³). Elle a bien le nom τύπος (8⁵), mais dans un

sens différent, et elle exprime la valeur typique par l'adjectif *ἀντίτυπος* (9²⁴) que saint Pierre (1 Pet. 3²¹) réserve au contraire à la réalisation du type.

Ce serait une grave erreur de penser que Paul reconnaît le sens typique de l'ancienne Loi là seulement où il prononce le nom de *type*. 1 Cor. 5⁷ et Eph. 5³ supposent que les sacrifices mosaïques, en particulier l'agneau pascal, étaient des *figures* du Christ. 1 Cor. 3¹⁶ et 2 Cor. 6¹⁶ prouvent que la Synagogue était la *figure* de l'Église, puisque ce qui est dit de celle-là est appliqué à celle-ci. Enfin certaines argumentations ne sont légitimes que si l'on admet dans le texte en question un double sens, l'un littéral, l'autre *typique*, l'un et l'autre voulus et affirmés par le Saint-Esprit.

4. *Argumentation proprement dite.* — Il n'est pas toujours facile de savoir si l'on se trouve en présence d'une accommodation biblique ou d'un véritable argument scripturaire. C'est à l'exégèse à étudier chaque cas particulier; nous nous contenterons de placer ici deux ou trois jalons pour orienter le lecteur.

A) Tout d'abord la formule *καθὼς γέγραπται* n'annonce point par elle-même une argumentation, mais une simple analogie. Il suffit pour s'en convaincre de comparer 2 Cor. 8¹⁵ avec Ex. 16¹⁸ et Rom. 15²¹ avec Is. 52¹⁵. On ne devra donc pas presser outre mesure Rom. 2²⁴ citant Is. 52⁵, ni Rom. 8³⁶ citant Ps. 43 (44)²³, ni Rom. 11⁸⁻¹⁰, ni Rom. 15³ etc. Cependant si la formule *καθὼς γέγραπται* n'indique pas nécessairement une argumentation proprement dite, elle ne l'exclut pas non plus. Par exemple le texte d'Habacuc est employé une fois avec la formule *καθὼς γέγραπται* (Rom. 1¹⁷), une autre fois avec une formule où l'argumentation est évidente (Gal. 3¹¹ : "Ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ Θεῷ δῆλον, ὅτι ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται) et dans les deux cas le mouvement de la pensée est le même. Pareillement dans Rom. 11²⁶⁻²⁷ la citation prouve ce qui vient d'être dit, bien qu'elle soit amenée par la formule *καθὼς γέγραπται*. — La formule *γέγραπται γάρ* au contraire indique généralement et peut-être toujours un argument biblique. Il en est de même de la particule donc (οὖν) en tête d'une conclusion suivant immédiatement une citation scripturaire, comme dans Rom. 9¹⁵⁻¹⁶; 9¹⁷⁻¹⁸.

B) Quelquefois la conclusion formulée ne se tire pas du texte biblique par voie d'analyse mais en vertu d'un raisonnement tacite qui supplée une des prémisses. C'est ainsi que le droit des ouvriers apostoliques à vivre de l'Évangile est déduit de la prescription mosaïque : « Tu ne musèleras pas le bœuf qui dépique sur l'aire (Deut. 25⁴). » L'argument *a fortiori* est ici tout naturel; mais la conclusion ne ressort pas du sens *littéral* et l'on ne peut pas dire que les bœufs qui foulent les gerbes soient le *type* des prédicateurs (1 Cor. 9⁹; 1 Tim. 5¹⁸). De même la justification d'Abraham par la foi telle que l'enseigne l'Écriture est *étendue* à toute la postérité spirituelle d'Abraham. La conclusion est naturelle parce qu'on ne voit aucune raison d'établir sur ce point une différence entre Abraham et ses enfants; mais encore une fois elle n'est pas contenue dans le texte allégué (Rom. 4²⁴). L'Apôtre dit que le Saint-Esprit a fait écrire ces choses en vue de nous suggérer ces conclusions (1 Cor. 9¹⁰ : An propter nos utique hoc dicit? Nam propter nos scripta sunt. Rom. 4²³⁻²⁴. Non est autem scriptum tantum propter ipsum quia reputatum est illi ad justitiam : sed et propter nos). Le P. Cornely (*Introd.*² t. I, p. 551) s'appuyant sur le mot si connu de saint Augustin relatif

au sens multiple, *De Doctr. christ.*, III, 27 (XXXIV, 80), est d'avis qu'en pareil cas les conclusions sont *affirmées* par l'Esprit-Saint : « Consectaria illa in eo solo casu scriptori recte attribui, si ipse quoque præmissam a nobis additam habuit cognitam illamque additum iri prævidit aut saltem prævidere potuit ac debuit ... Rectissime igitur consecraria hæc legitima Spiritui S. attribuuntur, quia ab eo prævisa et intenta sunt. » Le docte exégète en donne pour preuve ce fait que l'Apôtre lui-même attribue ces conséquences au Saint-Esprit (1 Cor. 1³¹ : ἵνα καθὼς γέγραπται ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω); mais il s'agit là d'un précepte général qui peut s'étendre littéralement à tous les cas particuliers et d'ailleurs, comme nous l'avons dit plus haut, la formule καθὼς γέγραπται n'implique pas nécessairement une citation au sens littéral. Si cette théorie était vraie, toute conclusion théologique légitime serait parole de Dieu et par conséquent article de foi. Cela n'est pas admissible, car lorsqu'une des prémisses du syllogisme n'est pas révélée la conclusion contient un élément étranger à la révélation.

III. LE CHEMIN DE DAMAS.

Apparition du Christ. — Le plus grand événement du christianisme à son berceau, le plus merveilleux dans ses circonstances, le plus imprévu dans ses causes, le plus fécond dans ses résultats, c'est sans contredit la conversion de Saul. Toute conversion est un miracle de miséricorde et un chef-d'œuvre de tactique divine. Mais, le plus souvent, Dieu achemine graduellement l'âme vers des clartés toujours croissantes et l'illumination finale paraît n'être que la flamme tardive d'un feu allumé de longue date. D'autres fois, les approches du Saint-Esprit sont plus cachées et plus promptes; il assiège l'âme intérieurement, il la presse de tous côtés en lui fermant toutes les issues; l'âme a beau se débattre, elle est vaincue d'avance, elle ne saurait échapper. Mais il arrive aussi que Jésus passant près d'une âme morte depuis longtemps, lui dise : Lève-toi, sors du tombeau! C'est là une résurrection spirituelle dont il ne faut chercher d'autre explication que la toute-puissance de la grâce. Telle fut la conversion de Saul.

Le martyr d'Étienne, loin d'étancher sa soif de sang chrétien, n'avait fait que l'aiguiser. Saint Luc peint d'un mot énergique cette insatiable fureur : « Saul dévastait l'Église¹ »,

1. Act. 8³ : Ἐλυμάνετο. Saint Luc se sert ailleurs du verbe πορθεῖν (Act. 9²¹) que saint Paul emploie deux fois Gal. 1¹³⁻²³. Ces expressions si fortes

comme un loup affamé ravage une bergerie. Il ne lui suffisait plus d'assister au supplice des victimes, il pénétrait dans les maisons particulières, en arrachait les habitants, hommes et femmes, pour les traîner dans les cachots. A part les apôtres qui refusèrent d'abandonner le poste du péril, les fidèles cédant à l'orage, s'étaient dispersés dans les bourgades voisines. Plusieurs avaient fui en Samarie, en Phénicie et jusqu'à Chypre et à Antioche¹. Bientôt, faute d'aliment, la persécution s'éteignit à Jérusalem et Saul, « toujours respirant la menace et le meurtre² », dut porter ailleurs sa rage inassouvie. Il supplia le grand-prêtre — c'était encore probablement Caïphe³ — de l'investir d'une mission officielle pour rechercher, dans les synagogues de Damas, les disciples secrets de Jésus et les amener chargés de chaînes, sans distinction d'âge ni de sexe, devant le sanhédrin. C'est là que le doigt de Dieu l'attendait.

La conversion de saint Paul étant, après la résurrection du Sauveur, le miracle le mieux attesté, le plus rebelle à toute explication naturelle et par suite le plus gênant pour la libre pensée, il ne faut pas s'étonner que la critique rationaliste ait entassé efforts sur efforts pour en atténuer la force probante. Comme pour la résurrection de Jésus-Christ, on a essayé de mettre les témoignages en désaccord. Il existe, au Livre des Actes, trois récits de la vision de Damas, l'un fait par saint Luc pour son propre compte⁴, les deux autres mis dans la bouche de saint Paul⁵. De l'aveu de tous, les trois récits concordent sur tous les points de quelque importance : l'occasion, le lieu, l'heure de l'événement, la clarté éblouissante dont fut enveloppée soudain la caravane, le dialogue entre Saul prosterné à terre et la voix mystérieuse, sa cécité temporaire, son baptême, sa guérison, l'orientation toute nouvelle qui, subitement, d'un persécuteur fit un apôtre. On scrute avec la dernière rigueur, pour y chercher des contradictions, les détails les

semblent faire entendre que Saul était le principal instigateur de la persécution.

1. Act. 8²; 11¹⁹. — 2. Act. 9¹.

3. Caïphe ne fut déposé qu'en 36 par Vitellius, gouverneur de Syrie, qui lui substitua Jonathan, fils de l'ancien grand-prêtre Anne.

4. Act. 9^{1.19}. — 5. Act. 22^{5.16}; 26^{12.20}.

plus insignifiants, des minuties qu'on rougirait de relever dans un historien profane, des circonstances extérieures au fait lui-même et ne concernant que les impressions éprouvées par les compagnons du principal acteur, impressions nécessairement subjectives et peut-être diverses. A. Sabatier l'a très bien dit : « Ces différences ne peuvent en aucune façon porter atteinte à la réalité du fait. Réussirait-on parfaitement à les concilier, ou même n'existeraient-elles pas du tout, ceux qui ne veulent pas admettre le miracle ne repousseraient pas avec moins de décision le témoignage du Livre des Actes. Comme Zeller l'avoue franchement, leur négation tient à une conception philosophique des choses dont la discussion ne rentre pas dans le cadre des recherches historiques ¹. »

Explications naturalistes. — La plupart des rationalistes nient

1. *L'apôtre Paul*³, 1896, p. 42. Cf. Zeller, *Apostelgeschichte*, p. 197. Les différences dont parle Sabatier ne sont pas inconciliables. On en signale quatre : — A) D'après un récit, les compagnons de Saul entendent la voix, Act. 9⁷, d'après un autre, ils ne l'entendent pas, Act. 22⁹. L'expression employée dans les deux cas n'est pas la même. Ἀκούοντες τῆς φωνῆς (génitif), Act. 9⁷, veut dire : Ils perçurent le son de la voix (sans la comprendre); τὴν φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι (accusatif), Act. 22⁹, signifie : Ils ne comprirent pas la voix de celui qui me parlait (tout en en percevant le son). — B) Ici ils ne voient *personne*, Act. 9⁷, là ils voient *une lumière*, Act. 22⁹. Où est la contradiction? Une lumière est-elle donc une personne? — C) D'un côté ils restent debout, Act. 9⁷, de l'autre ils tombent à terre, Act. 26¹⁴. Εἰστήκεισαν ἔννοιαι ne veut pas dire nécessairement : Ils *étaient* debout, frappés de stupeur. On peut traduire : Ils étaient, ils restaient hors d'eux-mêmes; comme en latin *steterunt* en pareil cas. Ils suffit pour s'en convaincre d'ouvrir le premier lexique grec venu. — D) Enfin on objecte que les paroles de Jésus sont différentes dans les divers récits. Littéralement, oui; pour le sens, non. La principale divergence consiste en ce que l'auteur, selon un usage reçu à cette époque, unit en un seul discours, Act. 26¹⁵⁻¹⁸, des paroles prononcées par Jésus-Christ en deux occasions distinctes, Act. 22³ et ²¹, peut-être aussi des paroles qu'il lui avait *fait dire* par Ananie, Act. 22¹⁴⁻¹⁵.

C'est un fait symptomatique de rencontrer ces objections précisément chez ceux qui nient avec le plus de force la conscience historique de l'auteur des Actes et l'accusent d'avoir forgé les discours qu'il prête à ses personnages pour les mettre en harmonie avec son propre récit. Il faudrait pourtant choisir entre deux moyens d'attaque qui s'excluent. Car ou bien saint Luc a composé lui-même les discours qu'il met dans la bouche de ses personnages et alors il ne faut parler ni d'antilogies ni de contradictions; ou bien il les a insérés dans son récit, à titre de documents, malgré les divergences qu'ils pouvaient offrir avec sa narration, et alors il faut reconnaître et louer hautement ses scrupules d'historien.

le miracle de l'apparition de Damas, sans se mettre en peine d'expliquer cet autre miracle d'ordre moral plus inexplicable encore si l'on supprime le premier, la conversion de Paul. Cependant deux critiques, Holsten en Allemagne et Renan en France, l'ont essayé.

La tentative de Holsten est le fruit d'une gageure. En 1860, sur la tombe du fameux chef de l'école de Tubingue, Landerer avait dit : « Baur, qui a passé sa vie à éliminer les miracles de l'Évangile, confesse que la conversion de Paul résiste à toute analyse historique, logique ou psychologique. En maintenant ce seul miracle, Baur les laisse tous subsister. Il a manqué sa vie. » Holsten jura de réussir là où tout le monde avant lui, sans même excepter Baur, avait échoué¹. Mais il fut à peu près le seul à croire à son succès. Son explication est une suite de paralogismes qui sautent d'un bond du possible au probable, du probable au certain, du certain au réel. On ne raisonne ainsi que dans les maisons de fous. Holsten eut le tort de faire d'une vision chimérique le terme d'un travail rationnel : la logique ne crée pas de fantômes. C'est ce que Renan a très bien vu et il s'est rejeté, en désespoir de cause, sur l'hypothèse de l'hallucination. L'hallucination de Saul, d'après Renan, fut préparée par des raisons morales et déterminée par un accident physique. Les causes d'ordre moral sont les doutes et les remords naissants, l'estime et l'amour des victimes, le dégoût et la honte du métier de persécuteur². La cause physique, d'ailleurs très accessoire, serait ou un violent accès d'ophtalmie, ou un ouragan subit, accompagné d'éclairs et de tonnerres, ou une congestion cérébrale due au brusque passage de la lumière à l'ombre, de la fournaise du désert à la fraîcheur relative d'une oasis.

Ces fantaisies exégétiques ont fait leur temps. Elles ont été si bien et si souvent réfutées qu'il serait superflu et quelque peu puéril d'y revenir. La vie entière de l'Apôtre, le sérieux

1. Holsten, *Die Christusvision des Paulus und die Genesis des paulin. Evangeliums* (dans *Zeitschrift für wissensch. Theol.*, 1861, p. 223-284); *Zum Evang. des Paulus und des Petrus*, Rostock, 1868, p. 3-64; *Das Evang. des Paulus*, Berlin, 1898 (ouvrage posthume).

2. Renan, *Les apôtres*, p. 175 et suiv.

de son pharisaïsme, la fermeté inébranlable de sa foi chrétienne, protestent contre tout système qui fait de lui un halluciné, un détraqué. Ses écrits ne protestent pas avec moins de force. Pas d'étape dans sa conversion; pas d'acheminement graduel vers la foi. Jésus-Christ l'a saisi à l'improviste au milieu de sa course. Le coup qui le renversa fut foudroyant, irrésistible. Rien ne le présageait, rien ne le préparait : c'est un pur effet de la grâce toute-puissante. Vous lui supposez des rapports antérieurs avec les chrétiens. Il ne les connaissait que comme le bourreau connaît ses victimes. Il ne savait rien de leur doctrine si ce n'est qu'elle était incompatible avec la Loi de Moïse, inconciliable avec le judaïsme, partant haïssable et digne d'extermination : cela lui suffisait et il ne désirait pas en savoir davantage. Vous lui prêtez des hésitations, des anxiétés, des remords. Il vous répond qu'il n'éprouvait aucun trouble, aucune inquiétude, qu'il croyait sincèrement servir Dieu, qu'il était de bonne foi et qu'il doit à son ignorance d'avoir obtenu miséricorde. En présence de ces affirmations précises, les hypothèses laborieusement échafaudées par les Renan et les Holsten croulent. Pour supprimer un miracle on forge un miracle psychologique encore plus merveilleux. Mieux vaut renoncer à expliquer l'inexplicable. Plutôt que de recourir à de tels subterfuges, les critiques les mieux avisés prennent ce parti : « Celui qui accepte la résurrection du Sauveur, dit l'un des moins favorables au surnaturel, serait mal venu à mettre en doute son apparition à son apôtre; mais celui qui, avant tout examen, est absolument sûr que Dieu n'est pas ou que, s'il est, il n'intervient jamais dans l'histoire, celui-là écartera sans doute les deux faits et se réfugiera dans l'hypothèse de la vision — notre auteur veut dire « de l'hallucination » — fût-elle encore plus invraisemblable. Le problème se trouve alors ransporté de l'ordre historique dans l'ordre métaphysique et nous ne pouvons l'y poursuivre ¹. »

1. A. Sabatier, *L'apôtre Paul*³, p. 51-52. — Il faut rendre à Sabatier cette justice qu'il défend partout avec conviction la réalité de l'apparition du Christ à saint Paul. Les observations suivantes méritent encore d'être citées (p. 43) : « Paul ne sait absolument rien, et c'est là le point essentiel, d'un acheminement progressif, d'une conversion graduelle à l'Évangile.

Certes, la grâce rencontrait dans la riche nature de Paul un terrain propice et même des germes précieux. Les convictions fortes au service de la passion sont plus faciles à tourner au bien qu'un scepticisme armé d'indifférence. Dieu entre plus aisément dans les cœurs et dans les esprits qui n'ont pas péché contre la lumière. Le besoin inné de justice et le sentiment profond de son impuissance inclinaient spontanément cette âme vers la doctrine chrétienne où ces deux tendances devaient trouver satisfaction et repos.

Amorces théologiques. — L'apparition de Damas a exercé sur la théologie de saint Paul une influence multiple dont il convient de signaler ici quelques traits. Une des théories les plus hardies et les plus originales de l'Apôtre est bien l'incorporation au Christ, en vertu de laquelle le Christ est tout en tous et tous sont un en lui. Mais cette théorie n'est-elle pas contenue en germe dans cette question de Jésus : « Saul, pourquoi me persécutes-tu ? » Paul ne s'attaquait pas directement à la personne du Christ : il fallait donc qu'il y eût entre Jésus et les siens une identité mystérieuse pour qu'en frappant les disciples on atteignît le Maître.

Dans la conversion de Paul l'œuvre de la grâce est tangible. Le revirement est instantané : c'est un éclair, un éblouissement, l'adhésion rapide à l'appel divin d'une volonté qui n'a presque pas conscience d'avoir consenti. Qui a connu pareille crise a le sentiment plus net, l'intuition plus vive que tout l'honneur du changement revient à Dieu : il aime à se représenter l'opération de la grâce comme foudroyante, la foi comme un acte d'obéissance, libre sans doute, mais qui, une fois posé, vous jette tout d'un coup en un monde nouveau de droits et de devoirs, d'obligations et de privilèges. Voilà bien la foi de l'Épître aux Galates et de l'Épître aux Romains, cette foi agis-

Le souvenir qu'il a gardé toute sa vie de cette conversion, est celui d'un événement foudroyant, qui l'a surpris en plein judaïsme et l'a jeté, malgré lui, dans une voie nouvelle. »

En effet, les déclarations de l'Apôtre sont formelles : il a « vu le Seigneur » (1 Cor. 9¹) ; le Christ lui est « apparu, en dernier lieu et après tous les autres » (1 Cor 15⁸) ; Dieu a « révélé son Fils » en lui, au moment où il y pensait le moins (Gal. 1²⁻¹⁷).

sante, où le cœur a autant de part que l'esprit, cette foi qui révolutionne tout l'être, envahit toutes les puissances de l'âme et oriente en un instant la vie tout entière.

Enfin le Christ entrevu laisse dans la mémoire de Paul un inoubliable idéal. Dès lors, son regard reste éperdument fixé sur l'incomparable modèle. Il aspire et il veut qu'on aspire à la mesure, à la plénitude du Christ. On n'en approchera jamais; qu'importe! Il faut y tendre toujours. La morale paulinienne est tout imprégnée de ce souvenir vivant et au lieu de nous proposer l'exemple de Jésus dans sa vie mortelle, elle nous invite à l'imitation du Christ ressuscité et glorieux.

Il est toutefois excessif de dériver toute la théologie de saint Paul du fait de sa conversion fécondé, si l'on veut, par l'expérience religieuse. La vision de Damas est la plus claire et la plus intime des révélations, mais ce n'est que la première, et l'expérience religieuse ne peut tirer d'un fait que ce qu'il contient réellement. La foi chrétienne ne se réduit pas à une impression subjective et nos dogmes ne sont pas les produits arbitraires et relatifs de la conscience individuelle. Atténuer à ce point le rôle de la révélation n'est pas moins contraire à la vérité qu'au témoignage formel de l'Apôtre. Les faits vont nous le montrer.

IV. RÉVÉLATION PROGRESSIVE.

Indications éparses. — Ni la nature ni la grâce ne procèdent par bonds. L'éducation religieuse de Paul, pas plus que celle des autres apôtres, ne devait se faire en un jour. Après qu'une crise subite en a marqué les débuts, le développement ultérieur prend un cours normal et progressif. Si la vision de Damas fut l'amorce d'un système théologique, le système lui-même sera le fruit d'une révélation lente et continue.

La voix lui avait dit : « Lève-toi, entre dans la ville; là on t'indiquera ce que tu dois faire¹. » Ananie fut pour cette fois le canal des communications célestes. Après le baptême, le néophyte se retire au désert d'Arabie, soit pour méditer la

1. Act. 9⁶ : λαληθήσεται σοι ὃ τι σε θεῷ ποιεῖν.

révélation reçue soit pour disposer son âme à des lumières nouvelles. La voix lui parle encore trois ans plus tard dans le temple de Jérusalem¹. Toujours le ciel se charge de l'éclairer et de le conduire. C'est par révélation qu'il va plaider auprès des apôtres la cause des Gentils². L'Esprit de Dieu l'empêche de prêcher en Asie³, lui ferme les frontières de la Bithynie⁴ et le pousse irrésistiblement en Macédoine⁵; il l'encourage et le console à Corinthe après l'échec d'Athènes⁶; il le ramène de force à Jérusalem malgré la perspective d'une longue captivité⁷; puis, quand tout espoir de voir Rome semblait perdu, il lui en renouvelle l'assurance⁸. Bref, la providence le conduit à toute heure comme par la main.

Elle montre autant de sollicitude pour l'instruire que pour le guider. Mais l'illumination divine, savamment graduée, ne se découvre que peu à peu : « Je t'ai apparu, lui est-il dit la première fois, pour te constituer ministre et témoin des choses que tu as vues et de celles que je te manifesterai encore⁹. » Visions sans nombre dont Paul aurait bien le droit d'être fier s'il ne préférerait se glorifier de sa faiblesse qui rend plus de gloire à son Maître, révélations sublimes dont il a plu au Sei-

1. Act. 22¹⁸. Nouvelle vision de Jésus pendant une extase (ἐν ἑκστάσει).

2. Gal. 2² : Ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν.

3. Act. 16⁶. — 4. Act. 16⁷.

5. Act. 16⁹⁻¹⁰. Apparition nocturne du Macédonien (ὄραμα).

6. Act. 18⁹. Apparition du Seigneur pendant la nuit (δι' ὀράματος).

7. Act. 20²²⁻²³. On peut se demander, il est vrai, si δεδόμενος τῷ πνεύματι veut dire « enchaîné par l'Esprit-Saint », poussé par lui irrésistiblement, ou bien « enchaîné en esprit », sûr d'avance de marcher à la captivité. En tout cas la prévision des chaînes et des tribulations lui vient du Saint-Esprit (τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον διαμαρτύρεται, Act. 20²³). Quelques jours après, à Tyr, les frères l'avertissent par (révélation de) l'Esprit de ne pas aller à Jérusalem. (Act. 21⁴ : διὰ τοῦ Πνεύματος). L'avis du danger a l'Esprit-Saint pour auteur mais le conseil est dicté par l'affection filiale des chrétiens et Paul ne croit pas devoir s'y conformer. Un peu plus tard, à Césarée, nouvel avertissement, toujours de la part du Saint-Esprit, Act. 21¹¹.

8. Act. 23¹¹ : Ici c'est le Seigneur qui parle durant la nuit. Mais Paul avait déjà par une inspiration de l'Esprit-Saint (Act. 19²¹ : ἐν τῷ Πνεύματι) pris la résolution d'aller à Rome.

9. Act. 26¹⁶ : Ὡν τε ὁρθήσομαι σοι, « des choses pour lesquelles je t'apparaîtrai ».

gneur de tempérer l'excès et d'amortir l'éclat en imprimant à sa chair un aiguillon, messenger importun de Satan¹.

Que ne pouvons-nous restituer à distance toute la série de ces illuminations ! L'Apôtre fait une fois allusion à un ravissement au troisième ciel où il entendit des paroles ineffables qu'il n'est pas possible ou permis à l'homme de proférer². Cette grande extase — il faut l'appeler ainsi puisque Paul ignore si son corps y eut part aussi bien que son âme — coïncide à peu près avec les débuts de son apostolat effectif³. Était-ce une préparation immédiate aux missions parmi les Gentils et une vue plus intime des vérités qu'il allait leur prêcher ? Nous ne saurions le dire. Toujours est-il qu'il revendiqua constamment pour sa prédication une autorité et une origine divines. « Je vous déclare, écrit-il aux Galates, que l'évangile annoncé par moi n'est pas selon l'homme. En effet je ne l'ai ni reçu ni appris des hommes mais par révélation de Jésus-Christ⁴. »

Évangile de Paul. — La portée de cette déclaration dépend un peu du sens qu'on attache à ce que saint Paul nomme *son évangile*. Quand il affirme qu'il exposa aux fidèles de Jérusalem et, en particulier, à ses collègues dans l'apostolat l'évangile prêché par lui aux Gentils et qu'ils n'y trouvèrent rien à reprendre ni à compléter², veut-il parler de toute la catéchèse chrétienne, y compris le cycle des dogmes élémentaires, l'abrégé de morale, la symbolique des sacrements et le récit sommaire de la vie et de la mort de Jésus ? Ce n'est guère probable. Il y avait trop de points communs qui n'étaient nullement en question. Paul entend sans doute par *son évangile*

1. 2 Cor. 12¹ : ἐλεύσομαι εἰς ὄπτασίαις καὶ ἀποκαλύψεις Κυρίου.

2. 2 Cor. 12⁴ : ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.

3. C'était la quatorzième année — commencée ou révolue — avant 56 ou 57, date de la seconde aux Corinthiens, c'est-à-dire entre 42 et 44. Or la première grande mission débute en 45.

4. Gal. 1¹¹⁻¹² : Οὐκ ἔστι κατὰ ἄνθρωπον « ne s'accommode pas aux désirs ou aux imaginations des hommes » ; *en effet* — noter le γάρ — il n'est humain ni dans son origine première (οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου περὶ λαβόν) ni dans sa transmission en ce qui me concerne (οὔτε ἐδιδάχθην). Il est *divin* de toutes manières — dans sa source première et dans sa source immédiate — puisque je le tiens par révélation de Jésus-Christ qui est Dieu.

la forme spéciale que prenait le message du salut en passant du judaïsme à la gentilité, le tour qui caractérise sa prédication dans les milieux païens¹. Ce serait donc en première ligne l'égalité des hommes dans le plan rédempteur, l'admission des Gentils dans l'Église sur le même pied que les Juifs, l'abolition de la Loi mosaïque, la liberté qui en résulte pour tous, spécialement pour les chrétiens sortis du paganisme, la justification des hommes par la foi indépendamment des œuvres de la Loi, l'incorporation des fidèles au Christ par le baptême, l'union de tous en lui avec la communion des saints qui en est le corollaire, en un mot toutes les propriétés du Corps mystique du Christ.

Lorsqu'il souhaite aux Romains d'être confirmés dans « son évangile », Paul identifie cet évangile avec le *Mystère* autrefois caché et révélé maintenant², mystère dont les Épîtres de

1. Gal. 2². — Paul parle de son évangile dans les passages suivants : Rom. 2¹⁶; 16²⁵; 2 Tim. 2⁸ (κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου); 2 Cor. 4³ (ἡμῶν, cf. 1 Thess. 1⁵; 2 Thess. 2¹⁴); 1 Cor. 15¹ (τὸ εὐαγγ. ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν); Gal. 1¹¹ (τὸ εὐαγγ. τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ); Gal. 2² (τὸ εὐαγγ. ὃ κηρύσσω). L'opinion mentionnée par saint Jérôme, *De Vir. ill.* 7 (XXIII, 621) : « Quidam suspicantur, quotiescumque in epistolis suis Paulus dicit *juxta Evangelium meum*, de Lucæ significare volumine », ne peut pas être prise en considération. — Le sens que nous adoptons est celui des meilleurs exégètes, en particulier de Cornely, *Comment. in Rom.* 2¹⁶ : « Indicari hac locutione [secundum Evangelium meum] aliquid videtur, quod ab ipso magis, quam a reliquis, doceatur ipsiusque prædicationi quasi sit proprium et essentielle. » Cf. *Ibid.* in 16²⁵ : « Confirmari ergo eos desiderat in *Evangelio suo*, quo nomine illam prædicationis evangelicæ formam intelligit quam ipse semper secutus est. » Il vaut mieux ne pas en rapprocher l'évangile de la circoncision et l'évangile de l'incirconcision (Gal. 2⁷⁻⁸), parce que ces deux locutions peuvent désigner non la matière ni la forme de la prédication mais le *champ spécial* où s'exercera l'apostolat de Paul et de Pierre.

2. Rom. 16²⁵ : « Juxta evangelium meum... secundum revelationem mysterii. » En grec, où la même préposition κατὰ répond à *juxta* et à *secundum*, l'apposition est plus apparente. — Eph. 6¹⁹ : τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου; ailleurs (Col. 1²⁶⁻²⁷, 2², 4³, Eph. 1⁹, 3³⁻⁵) c'est le mystère de Dieu ou du Christ. — Dans Rom. 2¹⁶ : « In die, qua judicabit Deus occulta hominum, secundum evangelium meum, per Jesum Christum », on peut se demander quel est le point signalé spécialement comme appartenant à l'évangile de Paul. Ce n'est pas le *jugement*, prêché constamment par tous les apôtres et d'ailleurs trop éloigné de l'incise *secundum evangelium meum*; c'est donc soit *occulta hominum* (Cornely, se référant à 1 Cor. 3¹³; 4⁵; 14²⁵; 2 Cor. 5¹⁰ etc.), soit *per Jesum Christum* (mais remarquer Joan. 5²²).

la captivité nous livrent le secret et nous donnent la définition. L'Apôtre ne rapporterait donc à la révélation immédiate de Jésus-Christ que les points particuliers de sa prédication qui l'ont fait accuser par les judaïsants de prêcher un évangile différent de celui des Douze. Il est vrai que la doctrine du corps mystique a des ramifications nombreuses et il se peut que l'institution de l'eucharistie, l'indissolubilité du mariage et la destinée des justes au jour de la parousie, au sujet desquelles Paul semble revendiquer une révélation spéciale, s'y rattachent en droite ligne. Lui-même indique clairement le rapport qui existe entre la communion des fidèles au corps du Sauveur et leur union dans le corps mystique : « Nous sommes un même pain, un même corps; car tous nous communions à un même pain¹. » Un peu plus bas, il affirme qu'il « a reçu du Seigneur ce qu'il a transmis à son tour² » aux néophytes de Corinthe, savoir le fait et le mode de l'institution de l'eucharistie. Or, il ne paraît pas possible d'entendre cette réception d'une réception par intermédiaire qui ne distinguerait en rien Paul du dernier des croyants. Il faut donc que Jésus-Christ lui ait directement communiqué ce mystère. Pour les deux autres points signalés plus haut le doute serait permis. Quand l'Apôtre dit : « J'ordonne aux personnes mariées — non pas moi mais le Seigneur — que la femme ne se sépare pas du mari et que le mari ne renvoie pas sa femme³ », il peut faire allusion au précepte du Sauveur inséré dans l'Évangile. Cependant la signification mystique du lien conjugal qui figure l'union du Christ et de l'Église⁴ plaide en faveur d'une révélation immédiate. Quant à la déclaration faite aux Thessaloniens, « sur la parole du Seigneur⁵ », relativement au sort des justes qui verront le jour de la parousie, peut-être s'agit-il d'une parole prononcée par Jésus durant sa vie mortelle et transmise par tradition, quoique cette hypothèse ne soit pas très vraisemblable. Ici encore nous inclinons à admettre une révélation directe, d'autant plus que la résurrection des justes et la glori-

1. 1 Cor. 10¹⁷. — 2. 1 Cor. 11²³. Par elle-même la préposition ἀπό n'exclurait pas une transmission médiate.

3. 1 Cor. 7^{10.11}. — 4. Eph. 5³². — 5. 1 Thess. 4¹⁵ : ἐν λόγῳ Κυρίου.

fication des vivants tiennent très intimement, pour saint Paul, à la théorie du corps mystique.

Faut-il aller plus loin et rapporter à la même source divine tout ce que l'Apôtre a jamais prêché, même ce qu'il pouvait facilement apprendre par intermédiaire, comme la vie, les miracles, les discours de Jésus? Nous ne le pensons pas. En ce cas, Paul aurait été beaucoup plus favorisé que ses collègues dans l'apostolat, réduits à apprendre par le récit des autres beaucoup de faits dont ils n'avaient pas été témoins oculaires. La providence qui ne fait rien d'inutile observe, jusque dans le miracle, une certaine économie de moyens¹.

Psychologie de la révélation. — L'action de la lumière divine sur l'intelligence de l'homme n'est pas moins mystérieuse que celle de la grâce sur la volonté. Comment se distinguent les vérités infuses des connaissances naturellement acquises? D'où vient au prophète la certitude qu'il a entendu Dieu et qu'il délivre bien son message? Nous ne saurions le dire; à peine pouvons-nous le concevoir. Comme saint Thomas le remarque à la suite de saint Augustin, les prophètes de l'Ancien Testament étaient éclairés d'ordinaire par des emblèmes ou des symboles dont une lumière intérieure leur expliquait le sens. Leur langage coloré, imagé, plein d'allégories et de paraboles, a gardé la trace indélébile de ce mode de révélation. Dans saint Paul rien de pareil. Son esprit reçoit directement et réfléchit comme un miroir le rayon divin. Il comprend par intuition le plan rédempteur; il pénètre l'essence et la raison d'être du grand Mystère. Si parfois ses révélations semblent revêtir une forme sensible, s'il se représente l'Église comme un corps d'un organisme parfait, ou comme un arbre dont la croissance est

1: Estius, à propos de Act. 9^e, fait cette remarque : « Potuit quidem Dominus, qui eum tam evidenti et efficaci miraculo convertit, etiam eodem instanti in fide instruere et docere quæcumque ad pietatem essent necessaria; sed ad hominum ministerium remisit, ut nemo alius dedignaretur humano magisterio instrui, quando ipse doctor gentium jussus est ab homine catechizari. » Il se demande ensuite comment cela se concilie avec les prétentions de Paul (Gal. 1^{11.12}) et répond : « Prima fidei rudimenta quæ omnibus catechizandis solebant proponi, accepit quando baptizatus est, more aliorum catechumenorum : ceterum profundiora christianæ religionis mysteria immediate a Christo edoctus est. »

illimitée, ou comme un temple qui projette dans le ciel ses lignes harmonieuses, on s'aperçoit vite que ces images n'ont ni relief ni constance, qu'elles se mêlent et se confondent, que l'imagination n'arrive pas à les reconstruire, qu'elles sont des réminiscences de l'Ancien Testament, et que loin de flotter dans l'esprit de Paul à l'état de vision elles sont l'effort d'une idée pour devenir concrète. Ce que l'Apôtre souhaite le plus volontiers à ses disciples c'est l'intelligence claire (ἐπίγνωσις) de la vérité; et quand il revendique pour lui-même la compréhension (σύνεσις) des mystères il exprime par le mot le plus juste l'action de Dieu sur lui.

Non pas qu'un événement providentiel ne favorisât l'éclosion de la révélation ou que la raison n'intervint à son tour pour la féconder. L'esprit de Paul n'était ni passif ni inerte. La condescendance exagérée de Pierre lui fit comprendre le danger du maintien de la Loi dans les églises mixtes; les prétentions des judaïsants lui firent saisir, mieux et plus tôt qu'aux autres, le principe et les conséquences de l'égalité chrétienne; la négation et le doute étaient souvent le choc d'où jaillissait la lumière surnaturelle. Ce qui distingue toutes ses révélations c'est le caractère intellectuel et l'à-propos.

Évolution et expérience. — La question présente — est-il besoin de le dire? — n'a pas de sens pour les théologiens rationalistes qui suppriment la révélation de fait s'ils la maintiennent de nom. Les uns, inféodés au panthéisme de Hegel, font évoluer les idées de Paul par mouvements continus ou par soubresauts insensibles. L'être étant contenu tout entier dans ses causes prochaines, le progrès n'est que le résultat du conflit entre deux éléments contraires réduits à l'unité par un principe supérieur. Baur expliquait ainsi la naissance du christianisme. Paul, dans ses quatre grandes Épîtres, les seules authentiques, aurait été l'antithèse vivante des Douze et le catholicisme serait sorti de ce conflit, lentement et tardivement, car il faut du temps pour les stratifications d'idées comme pour les formations géologiques. Quiconque s'efforce de reconstruire la théologie de Paul sur ces données hégéliennes la cherche tout entière dans ses éléments préexistants, soit hellénisme grec, soit judaïsme rabbinique, soit mélange des deux à doses plus

ou moins inégales, en admettant toutefois que ce fonds primitif ait pu être enrichi par l'analyse de son contenu ou par un procédé dialectique. C'est ce que fait Holsten avec une apparente rigueur qui met encore mieux en relief le vice de la méthode¹. Pour Holsten, Paul, qui n'emprunte aux Grecs que leur dualisme, est un pharisien tourné à l'envers. Une idée qui s'est fortement emparée de son esprit au moment de sa conversion — la mort rédemptrice du Christ sur la croix — transforme successivement sa théodicée, sa sotériologie, sa morale, son eschatologie. Paul ne serait ainsi qu'un idéologue, un rêveur oisif passant sa vie à combiner des concepts et à fabriquer des systèmes : l'exact contre-pied de l'homme inspiré et pratique que ses admirables Épîtres nous font connaître.

Le temps a fait justice de ces fantaisies qui ne résistent pas à l'épreuve des faits. Depuis Ritschl, les théologiens rationalistes, en Allemagne, en Angleterre et en France, prônent volontiers le procédé psychologique. Dans ce système, la doctrine de Paul « n'est point une théologie spéculative, déduite logiquement d'une idée générale, mais une théologie vraiment positive, dont le point de départ est la réalité intérieure de la foi. » Par la foi et surtout par l'amour Paul s'identifie avec le Christ. « Il est devenu membre du Christ; il est possédé par lui; il a l'invincible assurance que Christ est non seulement la cause, mais l'auteur toujours actif de sa vie spirituelle et de sa pensée. » Ce qu'il éprouve dans sa vie personnelle « l'Apôtre le retrouve et le signale comme une loi dans l'histoire de l'humanité ». En résumé, « la pensée de Paul a toujours suivi son expérience religieuse et ne l'a jamais devancée. Née dans la sphère de la vie individuelle, elle s'est élevée, par voie de généralisation, dans la sphère sociale et historique et comme

1. Surtout dans *Das Evangelium des Paulus*, Berlin, 1898, *Schluss* p. 133 : L'évolution de la pensée de Paul se présente « als eine Bewegung des denkenden Geistes, der die neue religiöse Idee des Kreuzestodes des Messias als der Erlösungstat Gottes in allen seinen Folgerungen von Moment zu Moment fortschreitend entwickelt und begründet. In dieser Entwicklung und ihrer Begründung vollzieht sich aber, um den Widerspruch des Messiasstodes mit dem alttest. Bewusstsein zu lösen, eine völlige Umformung des jüdisch-religiösen Bewusstseins des Paulus zu einer neuen religiösen Weltanschauung ».

elle tendait d'un effort incessant vers l'unité et les derniers principes, elle est arrivée enfin à s'épanouir dans la sphère métaphysique... Les vues historiques de l'Apôtre naissaient de son anthropologie; ses idées spéculatives, de sa construction de l'histoire, et tous ces développements ensemble étaient dans sa foi primitive, comme la plante est dans le germe qui la produit¹ ». En allant au fond de ces métaphores on y trouve ceci : Paul donne un corps à son sentiment, il généralise son expérience, il objective l'idée qu'il se fait du Christ. Sur quoi repose cette idée, à quoi répond ce sentiment, que vaut cette expérience, peu importe. Qui ne voit que Ritschl et ses adeptes réduisent la théologie de Paul à une impression subjective?

Tous ces faiseurs de théories outrepassent ouvertement la mesure de leurs attributions. Le rôle des théologiens n'est pas de se substituer à l'Apôtre, ni d'imaginer ce qu'il devait dire ou ce qu'ils auraient dit à sa place, ni de rechercher par quelle voie il est arrivé à sa conception du monde surnaturel, en supposant qu'il se meut dans le domaine de l'irréel et du chimérique. S'il est une chose certaine, c'est que Paul n'est ni hégélien ni kantien. Il faut le prendre tel qu'il est. Il ne se serait point reconnu dans les reconstructions aussi laborieuses qu'arbitraires d'un Ritschl ou d'un Holsten. Quels anathèmes n'aurait-il pas fulminés contre ces interprètes indignes de sa pensée, lui qui écrivait aux Galates : « Mon évangile, je ne l'ai point reçu d'un homme ni appris des hommes, mais par révélation de Notre-Seigneur Jésus-Christ »!

Sens et direction du progrès. — Nous concevons tout autrement le progrès de l'évangile de Paul. Ce n'est ni un sentiment qui s'objective, ni une idée qui se développe par analyse. L'impulsion vient du dehors : de l'inspiration divine s'accommodant aux événements extérieurs. N'oublions pas que l'Apôtre n'a point rédigé l'exposé systématique de ses doctrines ni tenu le journal de ses révélations, que toutes ses Épîtres sont

1. D'après Sabatier, *L'Apôtre Paul*³, 1896, p. 295-297. Le principe générateur du système paulinien est : La personne du Christ principe de la conscience chrétienne (p. 298). A la même école appartiennent généralement les théologiens qui prodiguent le mot d'*expérience religieuse*, comme s'il expliquait tout et n'avait besoin lui-même d'aucune explication.

des œuvres de polémique ou des lettres de direction écrites sous l'empire de circonstances spéciales, que si elles expliquent sa prédication elles la supposent toujours, qu'elles reflètent par conséquent les difficultés où se heurtait la diffusion de la foi et le travail interne qui accompagna l'éclosion du christianisme. Le progrès qu'elles manifestent est donc parallèle au progrès même de la vie de l'Église primitive et c'est ce qui en constitue pour nous le très grand intérêt.

Au moment de leur conversion, les néophytes prêtaient à la prédication apostolique un assentiment inconditionné. Ils recevaient la parole de Paul non comme une parole humaine mais comme la parole de Dieu : ce qu'elle était réellement dans son origine et dans son objet. Il ne venait à l'esprit de personne de discuter son enseignement. On est surpris de voir avec quelle facilité les populations païennes acceptaient le monothéisme; la morale chrétienne s'imposait dès l'abord par l'évidence de sa perfection; le rôle du Rédempteur ne semble pas avoir soulevé non plus d'objection sérieuse; mais l'exposé dramatique des fins dernières, qui frappait les imaginations et ébranlait les cœurs, laissait aussi parfois un certain trouble dans les esprits. On croyait toucher à l'heure suprême, on se préparait à l'arrivée prochaine du Juge, on spéculait sur les avantages relatifs des morts et des vivants; plusieurs allaient jusqu'à négliger les soins de la terre, insignifiants auprès des grands intérêts qu'on croyait en jeu. Les deux lettres aux Thessaloniciens témoignent de ces vives appréhensions. Comme elles sont le seul document qui nous reste de cette époque, par une illusion de perspective assez explicable, nous pourrions être tentés de croire que la catéchèse apostolique n'était qu'une eschatologie, au lieu d'être un résumé succinct de dogme et de morale. C'est que l'article relatif aux fins dernières avait fait sur les auditeurs une impression plus forte et c'est aussi le point unique sur lequel porte le commentaire autorisé de Paul¹.

1. Le mot *παρουσία* (le second avènement du Christ), qui reparait seulement 1 Cor. 15²³, est le mot saillant de ces lettres, 1 Thess. 2²⁹; 3¹³; 4¹⁵; 5²³; 2 Thess. 2¹⁻⁸. Nul n'ignore que les idées eschatologiques en sont le thème à peu près exclusif.

Peut-être dans la suite prit-il ses mesures pour éviter le renouvellement des malentendus.

Cette période de foi simple et de confiance absolue ne pouvait pas durer toujours. La question des observances légales, qui s'était posée dès le premier moment de la prédication de Jésus et avait précipité la rupture entre lui et les pharisiens, devait être longtemps le problème vital de l'Église naissante. Le compromis de Jérusalem n'avait pas satisfait les judaïsants; le différend d'Antioche, résolu par le triomphe des idées de Paul, ne les déconcerta point. L'Apôtre les rencontrait partout sur sa route : en Galatie, à Corinthe, à Éphèse, comme à Antioche et à Jérusalem. A peine avait-il fondé une chrétienté, qu'ils se hâtaient de marcher sur ses brisées et d'organiser une contre-mission; seules, les églises de Macédoine semblent avoir échappé à leur propagande effrénée. Pour combattre efficacement l'évangile de Paul, ils osaient s'attaquer à sa personne, contester son apostolat, le mettre bien bas au-dessous des Douze et ne lui laisser que ce rôle secondaire qu'on ne refusait pas aux apôtres de seconde main, à un Apollos ou à un Barnabé. Paul se débattit une année entière contre ces déloyaux adversaires. Ne le regrettons pas : ses quatre grandes Épîtres sont le fruit de cette lutte. Si la polémique y occupe une large place, il ne pouvait guère en être autrement. Toutefois l'Apôtre fait planer la controverse bien au-dessus des mesquines questions de personnes; il remonte à la source de la grâce et à l'origine du péché; il analyse la nature de la justification et la valeur de la foi; il étudie l'impuissance de la Loi et la nécessité d'une rédemption commune à tous : il se tient en un mot sur les plus hauts sommets des principes, d'où il résout par voie de corollaire les problèmes les plus obscurs¹. Mais ce n'est là qu'un

1. Le courant d'idées qui domine dans les grandes Épîtres influe naturellement sur le vocabulaire. Le mot *loi* est employé ici plus de 110 fois et ne reparait plus ailleurs que 6 fois; *δικαιοσύνη*, 45 fois (ailleurs 12 fois); *δικαιούν*, 25 fois (ailleurs 2 fois, dans les Pastorales); *δικαιώμα* (5 fois) et *δικαίωσις* sont propres à l'Épître aux Romains. La *liberté* chrétienne (*ἐλευθερία*, 7 fois, *ἐλευθεροῦν*, 5 fois, *ἐλεύθερος*, 14 fois) est une idée que Paul n'aura plus à mettre en relief, dès qu'elle ne sera plus contestée. La statistique des mots *péché*, *mort* (au sens moral), *vie* (au même sens), *vivifier* etc. nous donnerait des résultats pareils.

des aspects de sa doctrine durant cette phase de son enseignement. Pendant que les menées des judaïsants l'obligeaient à élucider l'harmonie des deux Testaments et la subordination de l'ancienne économie à l'Évangile, s'élevaient dans l'Église une foule de doutes théoriques et pratiques sur divers points de la catéchèse primitive. La première Épître aux Corinthiens nous donne une idée des nombreux cas de conscience que l'Apôtre eut souvent à résoudre de vive voix ou par écrit pour expliquer et compléter sa prédication ; mais on peut être certain que la manière de traiter les chrétiens scandaleux, le recours aux tribunaux païens, la question des victimes immolées aux idoles, le voile des femmes, la célébration de l'agape et de l'eucharistie, l'usage des charismes, le dogme de la résurrection, la façon d'organiser la quête, ne furent pas les seules consultations adressées par lui aux chrétientés naissantes.

A peine la controverse judaïsante commençait-elle à s'apaiser qu'une hérésie nouvelle menaça la pureté de l'Évangile. La foi entra en contact avec la science profane ; le nom de philosophie venait d'être prononcé : non pas la philosophie grecque, toujours un peu rationnelle jusque dans ses erreurs, mais une sorte de théosophie orientale, d'autant plus dangereuse que les contours en étaient plus imprécis et donnaient moins de prise à la réfutation. La personne et le rôle du Christ préoccupaient surtout les esprits ; on voulait savoir ce qu'il était avant son apparition sur la terre ; quels rapports l'unissaient à Dieu, au monde, à l'humanité ; quel était son rang parmi ces légions d'êtres surnaturels, médiateurs entre Dieu et l'homme, dont les imaginations orientales peuplaient les cieux. Dans ses Épîtres de la captivité, Paul, non seulement donne satisfaction à ces désirs de savoir et de comprendre, mais il élève le Christ à une telle hauteur qu'on ne peut plus rien lui comparer, il le place au sein même de Dieu, comme Jean son Logos, de manière à former avec Dieu une unité indivisible. Puis, en prenant occasion pour mieux expliquer les fonctions du Christ dans l'ordre du salut, il le présente comme la source universelle de la grâce, comme le principe d'union entre tous les fidèles, et il achève ainsi la théorie du corps mystique déjà ébauchée auparavant. Des mots nouveaux

ou employés ici dans une acception toute nouvelle — *sur-science* (ἐπίγνωσις), Mystère, Plérôme, chef de l'Église — témoignent de ce nouveau courant d'idées qui a son expression la plus complète dans la formule *In Christo Jesu* ¹.

Plusieurs critiques de nos jours mettent en doute l'authenticité des Pastorales parce qu'ils n'y trouvent pas réalisée la loi du progrès telle qu'ils la conçoivent : « Avec l'Épître aux Philippiens, disent-ils, s'arrête le *progrès vivant*; avec les lettres pastorales commence la tradition conservatrice. » Mais cela n'est-il pas précisément dans la situation? Paul, qui voit approcher le terme, sent le besoin d'organiser les églises dont la mort va le séparer et de les défendre contre l'irruption des doctrines étrangères. Il ne songe plus à créer mais à maintenir. Son mot d'ordre sera désormais : « Gardez le dépôt » de la foi et de la tradition. Il a combattu le bon combat; il achève sa course; il n'attend plus que la couronne immarcescible de l'apostolat et du martyre.

1. Nous verrons que la formule *In Christo Jesu* est quatre fois plus fréquente dans les Épîtres de la captivité que dans les autres. Les mots ἐπίγνωσις et μυστήριον sont caractéristiques de ce groupe sans lui être exclusivement propres; mais πλήρωμα et κεφαλή (*chef* de l'Église) ne se trouvent pas ailleurs au sens technique.

LIVRE PREMIER

L'APOTRE DES GENTILS

CHAPITRE PREMIER

L'APOSTOLAT

I. PRÉPARATION ET DÉBUTS.

Damas et Sinaï. — L'imagination populaire aime à supprimer l'intervalle entre la conversion de Paul et son apostolat. Le matin, c'est le loup dévorant qui ravage le bercail du Christ; le soir, c'est le conquérant qui traîne au pied de la croix, vaincus et captifs, les ennemis de l'Évangile. En réalité, une dizaine d'années séparent ces deux instants¹ : période de gestation féconde où sa pensée se mûrit et s'achève dans la solitude, le silence et la prière; période obscure aussi où l'histoire perd souvent sa trace et n'a pour guide que le récit plein de vie et de mouvement, mais intermittent et fragmentaire, des Actes.

Après son baptême et sa guérison, le néophyte ne resta à Damas que très peu de jours : juste assez pour consoler et édifier les fidèles et pour rendre au Christ son témoignage. Parcourant l'une après l'autre les synagogues de la ville il déclarait à ses anciens coreligionnaires que Jésus est vraiment le Fils de Dieu. Il se bornait sans doute à raconter ce qu'il avait vu de ses yeux et entendu de ses oreilles. N'était-ce point la plus décisive comme la plus simple des démonstrations? Ce Jésus, notoirement mort et enseveli, qui se disait Fils de Dieu et en donnait pour preuve sa résurrection, il est vivant, il est ressuscité, je l'ai vu, il m'a parlé. Les Juifs, n'osant douter de sa parole, demeureraient muets de stupeur.

1. En fixant la conversion à l'an 34 ou 35 et le début de la première mission à l'an 45, le séjour à Damas et en Arabie dure trois ans (Gal. 1¹⁸), la retraite à Tarse environ cinq ans. C'est vers l'an 42 que Barnabé va l'y chercher pour le conduire à Antioche. La position de Saul dans cette dernière église est d'abord subalterne.

Mais Saul avait hâte de fuir le tumulte des villes. Après l'ébranlement moral qu'il venait d'éprouver, il sentait le besoin de se trouver en face de lui-même et en tête à tête avec Dieu. Il partit pour l'Arabie; c'est-à-dire, selon toute apparence, pour la presque île sinaïtique, au sein des montagnes sacrées où Jéhovah avait communiqué la Loi à Moïse et conversé familièrement avec Élie. La pensée de l'apostolat ne l'y attirait point. Quoique marqué pour porter le nom de Jésus jusqu'aux extrémités de la terre, il attendait sans impatience ni inquiétude l'heure de Dieu. Il voulait sonder son âme, méditer les Écritures, se recueillir sous l'œil du Seigneur, prêter l'oreille à cette voix intérieure qu'on perçoit d'autant plus distinctement que les échos du monde sont plus lointains et plus affaiblis.

Il y passa un an, deux ans peut-être. Rien ne nous aide à percer le mystère de cette retraite. Saint Luc n'en dit pas un mot, bien qu'il semble indiquer un double séjour à Damas ¹, où s'intercale assez naturellement le voyage en Arabie. A son retour, Saul était armé pour la controverse. Sa prédication se fortifiait de preuves scripturaires irrésistibles. Ce n'était plus seulement, comme la première fois, la déposition du témoin oculaire, c'était l'enseignement raisonné du docteur et le message inspiré du prophète. Incapables de lui répondre, ses adversaires prirent le parti de lui fermer la bouche. L'ethnarque du roi Arétas, soudoyé par eux, se chargea de leur vengeance. Pour déjouer la vigilance des sicaires qui nuit et jour faisaient bonne garde aux portes de Damas, il fallut cacher l'Apôtre dans une manne et le descendre le long des murs par une poterne. Après sa pittoresque évasion, il se rendit en hâte à Jérusalem pour y voir Pierre. De nouvelles embûches l'y attendaient, cette fois de la part des Juifs hellénistes. Au bout de quinze jours, les frères alarmés l'emmenèrent à Césarée et le

1. Act. 9¹⁹, Paul ne reste à Damas que *quelques jours* (ἡμέρας τινάς); quatre versets plus loin, 9²³, il y fait un séjour prolongé (ἡμέραι ἱκαναί, tenir compte du sens de ἱκανός dans saint Luc). — Le voyage en Arabie doit donc s'intercaler entre le verset 21 et le verset 22. La double prédication de Paul est aussi indiquée : la première fois, il *affirme* que Jésus est le Fils de Dieu (9²⁰ : ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, notez l'article); la seconde, il *prouve* que Jésus est le Messie (9²² : συμβιβάζων ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός).

mirent sur le chemin de Tarse qu'il gagna par la voie de terre. Pendant cinq ou six ans nous le perdons de vue.

Paul et Barnabé. — L'évangélisation officielle des Gentils allait commencer. Déjà quelques fugitifs de la persécution déchaînée après la mort d'Étienne étant venus à Antioche y avaient prêché le Christ Jésus aux païens eux-mêmes ¹. Les conversions furent nombreuses et, pour les cimenter, l'église-mère envoya dans la capitale de la Syrie un de ses meilleurs missionnaires, Barnabé. Ce dernier, qui avait peut-être connu Paul à l'école de Gamaliel et l'avait revu chrétien à Jérusalem, s'empressa d'aller chercher à Tarse celui qu'il savait être le vase d'élection expressément choisi de Dieu pour porter aux Gentils la bonne nouvelle. Une année entière, ils cultivèrent ensemble le champ que la providence avait semé pour eux ². Cependant l'influence de Paul grandissait tous les jours. Quand il fallut porter à Jérusalem les aumônes de l'église d'Antioche, en prévision de la famine prédite par Agabus, Barnabé et lui furent délégués ³. Ils n'y trouvèrent point les apôtres. C'était au fort de la persécution d'Hérode; Jacques le Majeur venait de rendre à Jésus le témoignage du sang; Pierre, miraculeusement délivré, avait quitté la ville; les autres s'étaient dispersés. Leur mission remplie, les deux envoyés rentrèrent à Antioche vers le temps où le roi persécuteur recevait, dans une horrible maladie suivie d'une mort affreuse, le châtiment de ses forfaits ⁴.

Désormais l'église d'Antioche pouvait se suffire. Le Saint-Esprit y prodiguait les charismes. Il y avait, dans la communauté, des prophètes et des docteurs : Barnabé, Simon,

1. Act. 11²⁰. La vraie leçon est : 'Ελάλουν καὶ πρὸς τοὺς "Ελληνας et non 'Ελληνιστάς qui offre à peine un sens. L'évangélisation des Hellénistes avait commencé dès le premier moment, mais aujourd'hui on prêche publiquement *même* (καὶ) aux Grecs, aux païens : Loquebantur *et* ad Græcos (Vulgate). Aussi les critiques — à l'exception de Westcott et Hort — se prononcent-ils en faveur de la leçon "Ελληνας.

2. Act. 11^{21,26}. — 3. Act. 11²⁷⁻³⁰.

4. Le récit de la persécution d'Hérode, de la délivrance miraculeuse de Pierre et de la mort du tyran (Act. 12¹⁻²⁴), est placé par saint Luc entre la mission de Barnabé et de Saul à Jérusalem (11³⁰) et leur retour à Antioche (12²⁵). Les deux envoyés durent donc se trouver à Jérusalem pendant la persécution.

surnommé Niger, Lucius de Cyrène, Manaen, frère de lait d'Hérode le Tétrarque et Saul. La construction de la phrase grecque semble indiquer que les deux derniers avaient rang de docteurs et que les trois autres étaient comptés parmi les prophètes¹. Saul paraît occuper encore une position subordonnée. Mais l'Esprit de Dieu l'a désigné avec Barnabé pour l'apostolat en grand des Gentils.

Première mission. — Les deux apôtres commencent leur tournée par l'île de Chypre, d'où Barnabé est originaire. Le proconsul Sergius Paulus embrasse la foi. Dès ce moment les rôles changent. Saul, devenu subitement Paul², prend la conduite de l'expédition évangélique, et Barnabé, avec une simplicité égale à sa modestie, s'efface derrière celui dont il reconnaît la vocation providentielle et devine les glorieuses destinées.

Après Chypre, les missionnaires, repassant sur le continent asiatique, évangélisent tour à tour Antioche de Pisidie, Iconium, Lystres, Derbé. Leur méthode de prédication est toujours la même. Ils s'installent dans la synagogue tant que les Juifs et les prosélytes veulent leur prêter audience. Quand on leur en ferme les portes ou que l'émeute les en bannit, ils s'adressent aux Gentils, non sans faire à leurs compatriotes cette déclaration solennelle : « Il était nécessaire que la parole de Dieu vous fût annoncée tout d'abord, mais puisque vous la re-

1. Act. 13¹. Les trois premiers noms sont unis par la conjonction καί, les deux derniers par τε...καί. Barnabé, le premier nommé, était le personnage le plus considérable; Saul, par analogie, serait le dernier des cinq. Nous pensons que « l'imposition des mains », Act. 13³, précédée de jeûnes et de prières, est la consécration épiscopale nécessaire aux deux missionnaires pour la fondation des églises.

2. Le changement de nom est annoncé Act. 13⁹ : Σαῦλος δὲ ὁ καὶ Παῦλος. Le changement de rôles suit immédiatement. La caravane apostolique s'appellera désormais : οἱ περὶ Παῦλον « la suite de Paul ». Tandis qu'auparavant Barnabé était toujours nommé le premier, maintenant c'est le contraire. Les exceptions s'expliquent aisément : à Lystres, 14¹²⁻¹⁴, par l'opinion des Lycaoniens trompés par la prestance de Barnabé; à Jérusalem 15¹²⁻²⁵, par le fait que Barnabé est nommé le premier dans la lettre du concile et prend le premier la parole. L'auteur des Actes n'est ici que rapporteur. Quand il exprime sa propre pensée il renverse les rôles. Pour le changement de nom lui-même, il n'y faut pas chercher de mystère. Les papyrus nous apprennent qu'il était alors d'usage dans les provinces de porter deux noms, l'un indigène, l'autre romain. Paul prend son nom romain au moment où il entre en rapports avec les maîtres du monde.

jetez et vous jugez indignes de la vie éternelle nous nous tournons vers les Gentils¹. » Les intrigues et les complots des Juifs les chassent d'Antioche et d'Iconium; à Lystres, Paul est lapidé et laissé pour mort; à Derbé, on leur barre sans doute le chemin, car au lieu de rentrer en Syrie par la voie directe de Cilicie, ils font à rebours la même route, évangélisent Perge qu'ils n'avaient fait que traverser à leur premier passage et s'embarquent à Attalie pour Antioche.

Ainsi, dans un laps de temps qui ne doit pas avoir dépassé quatre ou cinq années, ils ont fondé au moins sept chrétiens : deux en Chypre, Salamine et Paphos, deux dans la Pisidie phrygienne, Antioche et Iconium, deux en Lycaonie, Lystres et Derbé, une en Pamphylie, Perge. Rentrés à Antioche qui les avait « livrés à la grâce de Dieu² », ils racontent aux frères convoqués en assemblée plénière ce que Dieu a fait avec eux et par eux et comment ils ont ouvert aux Gentils la porte de la foi. C'était là un événement dont il est impossible d'exagérer la portée. La force d'expansion de l'Église venait de briser le cadre étroit du judaïsme, et les prophéties qui lui promettaient la conquête du monde commençaient à se réaliser.

II. L'ASSEMBLÉE DE JÉRUSALEM ET L'AFFAIRE D'ANTIOCHE.

La question des Gentils. — Le retour des missionnaires fut le signal d'une tempête où pouvait sombrer le christianisme naissant, si la thèse de Paul n'avait triomphé. Il s'agissait de savoir à quelles conditions les Gentils seraient admis dans l'Église et quelle place ils y occuperaient. L'église-mère de Jérusalem se rattachait encore si étroitement à la synagogue qu'elle aurait pu passer pour une secte juive. Distinction des aliments purs et impurs, visites au Temple, sacrifices, purifications légales,

1. Act. 13⁴⁶. Cette déclaration est d'abord faite à Antioche de Pisidie. Cependant nous trouvons encore les missionnaires à la synagogue d'Iconium, Act. 14¹. Paul inaugure sa prédication à l'oratoire juif de Philippi, 16¹³, à la synagogue de Thessalonique, 17¹, à celle de Bérée, 17¹⁰; il est chassé de la synagogue de Corinthe, où il renouvelle sa déclaration, 18⁴⁻⁶. Même pendant sa troisième mission, il réussit à prêcher trois mois dans la synagogue d'Éphèse, 19⁹.

2. Act. 14²⁶ : παραδεδομένοι τῇ χάριτι τοῦ Θεοῦ. Cf. 15⁴⁰.

tout cela confondait presque, au dehors, les nouveaux disciples du Christ avec les Israélites dévots. Leur assiduité au Temple était exemplaire¹; Pierre et Jean allaient y faire leur prière de la neuvième heure, selon l'usage². Plusieurs années après, Pierre n'avait encore touché à aucun mets interdit par la Loi³. Même en 57 ou 58, les frères étaient toujours zélés observateurs du code mosaïque et ce fut pour ne point les scandaliser que Paul se soumit à une cérémonie rituelle⁴. D'un autre côté, les réunions liturgiques pour le ministère de la parole, l'agape et l'eucharistie, échappaient aux regards profanes. Les chrétiens de Jérusalem cherchaient visiblement à ménager leurs compatriotes et anciens coreligionnaires : une rupture violente, en coupant court à tout espoir de prosélytisme, eût atrophié l'Église au berceau.

Confiné d'abord dans les cercles judaïques, l'Évangile ne s'en dégagea qu'insensiblement. Il avait fallu un ordre exprès du ciel pour décider Pierre à baptiser le centurion Corneille; et malgré l'éclatant miracle qui la sanctionna, cette exception n'alla pas sans quelque étonnement de la part des fidèles⁵. L'admission des Samaritains, circoncis et à moitié Juifs en dépit de leur hérésie et de leurs haines héréditaires, ne souleva pas de difficulté sérieuse : à la première annonce de leur conversion, Pierre et Jean leur furent dépêchés⁶. La première église mixte fut Antioche. Des chrétiens de Chypre et de Cyrène, dispersés par la bourrasque qui suivit la mort d'Étienne, y avaient prêché le Christ même aux Grecs⁷. C'était un fait sans précédent mais que les apôtres s'empressèrent de ratifier en déléguant Barnabé à Antioche⁸. Là, Juifs et Grecs convertis, désignés maintenant sous le nom de chrétiens qui les distingue comme association religieuse spéciale⁹, semblent avoir bien frayed ensemble. Peut-être les Juifs d'Antioche étaient-ils moins intransigeants que leurs frères de Palestine ou les fidèles venus du paganisme plus accommodants; peut-être aussi se fit-on des concessions mutuelles. Mais la question se dressa, impérieuse

1. Act. 2⁴⁶ : Quotidie perdurantes unanimiter in templo.

2. *Ib.* 3¹. — 3. *Ib.* 10¹⁴. — 4. *Ib.* 21^{20.26}. — 5. *Ib.* 11¹⁻¹⁸. — 6. *Ib.* 8⁵⁻¹⁴.

7. *Ib.* 11²⁰. — 8. *Ib.* 11²². — 9. *Ib.* 11²⁶.

et menaçante, quand Paul et son compagnon annoncèrent qu'ils avaient ouvert toutes grandes les portes de la foi¹, que les païens s'y précipitaient en masse, que des chrétientés se fondaient d'où l'élément juif était à peu près exclu et qui prétendaient vivre sur le pied d'égalité avec les autres.

Sur ces entrefaites vinrent de Jérusalem à Antioche des personnages que saint Luc ne nomme point mais qui devaient jouir d'un certain crédit et se donnaient en tout cas beaucoup d'importance. Ils disaient crûment aux néophytes sortis des rangs des Gentils : « Si vous ne vous faites circoncire, selon la Loi de Moïse, vous ne pouvez pas être sauvés. » Grande fut l'émotion. Paul et Barnabé s'élevèrent d'abord avec force contre ces prétentions nouvelles. Le moment était solennel. On allait voir si la société chrétienne revendiquerait l'universalité que son fondateur lui avait promise ou si, s'obstinant à rester secte juive, elle disparaîtrait dans l'oubli après quelques années de stérile agitation. Maintenir la circoncision, avec l'observation intégrale de la Loi qu'elle implique, c'était renoncer à l'espoir de conquérir le monde. Jamais le monde ne se serait fait juif. Et la question de principe était plus grave encore. Faire d'une pratique mosaïque une condition essentielle de salut, c'était nier virtuellement le caractère transitoire de l'ancienne économie, la suffisance de la rédemption, la valeur du sang et des mérites du Christ, l'efficacité de la grâce ; c'était renverser le dogme fondamental du christianisme.

Paul et les Douze. — Il fut décidé que la question serait portée devant l'église-mère de Jérusalem. Paul et Barnabé, avec quelques autres au nombre desquels était Tite, furent choisis pour représenter celle d'Antioche. Peut-être Paul, tout désigné d'ailleurs par sa situation prépondérante et par le rôle qu'il venait de jouer dans la conversion des Gentils, s'offrit-il spontanément. Une révélation lui enjoignait d'aller plaider lui-même sa cause. Les délégués d'Antioche furent accueillis fraternellement en Phénicie, en Samarie, ainsi que dans la Ville sainte. Là cependant, une faction, composée d'anciens pharisiens, soutenait avec plus d'opiniâtreté que jamais les théories

1. Ib. 14²⁷ : 'Ο Θεός... ἤνοιξεν τοῖς ἔθνεσιν θύραν πίστεως.

rigoristes. On réclamait la circoncision de Tite, dont Paul s'était fait accompagner, non sans intention peut-être. Il s'y refusa énergiquement. Dans une phrase quelque peu embarrassée il laisse entendre qu'il aurait pu, en d'autres conjonctures, montrer plus de condescendance; mais il importait de déjouer les machinations des faux frères, de sauvegarder la liberté chrétienne et de maintenir intacte la vérité de l'Évangile qu'une heure de défaillance aurait compromise. Son attitude fut d'ailleurs approuvée par les apôtres. Il leur avait exposé en particulier ce qu'il appelle *son évangile*, c'est-à-dire la charte d'émancipation qu'il promulguait parmi les Gentils, pour voir, ajoute-t-il, « s'il courait ou avait couru en vain ». Il n'en doutait pas lui-même, mais il voulait que la chose fût officiellement reconnue par l'autorité centrale. Or les colonnes de l'Église, Jacques, Pierre et Jean, ne trouvèrent rien à reprendre ni à compléter dans sa prédication. Ils conclurent donc alliance avec lui en le chargeant de l'apostolat spécial des Gentils. Dans l'assemblée plénière qui termina ces débats, Pierre soutint avec vigueur la thèse de Paul; mais ce fut Jacques qui eut l'honneur de proposer la solution vraiment pratique. Il fut d'avis de déclarer les Gentils exempts de la Loi mosaïque, mais avec quatre restrictions destinées à faciliter leurs rapports avec les judéo-chrétiens. On devait leur interdire les viandes immolées aux idoles, la fornication, les chairs étouffées et le sang. Ces quatre points étaient jadis prescrits sous peine de mort à tous les étrangers fixés en Israël et bien qu'ils ne concordent point avec les préceptes noachiques imposés, d'après la législation artificielle du Talmud, aux prosélytes du second rang, ils devaient être observés alors par la plupart des hommes pieux qui fréquentaient la synagogue.

Tout le monde se rangea à l'avis de Jacques; mais l'église d'Antioche, où le doute s'était élevé, et les églises de Syrie et de Cilicie, qui se trouvaient dans des conditions analogues, furent seules comprises dans le décret dont trois circonstances méritent de fixer l'attention :

1. Les recrues de la gentilité sont formellement déchargées du fardeau de la Loi et rien n'insinue qu'elles se trouvent de

ce fait placées dans un état d'infériorité par rapport aux recrues du judaïsme.

2. Les quatre défenses — idolothytes, sang, chairs étouffées, fornication — leur sont imposées non de par la Loi de Moïse mais en vertu de l'autorité des apôtres et du Saint-Esprit.

3. On choisit les observances qui devaient rendre possibles les rapports de table et de société entre les deux fractions de la communauté chrétienne; car on ne pouvait pas espérer voir les Juifs dépouiller de sitôt leur horreur instinctive pour les idolothytes et les viandes non saignées.

C'était le triomphe complet des idées de Paul. La liberté des Gentils reconnue en principe, leur évangélisation approuvée, les églises pauliniennes maintenues dans leur *statu quo*, Paul peut dire en toute rigueur de vérité que les grands apôtres n'ont rien changé ni rien ajouté à son évangile. Il ne mentionne pas le décret apostolique qui ne le vise point. Mais il en prendra volontiers l'esprit et le fera même observer à la lettre dans les communautés mixtes qui se trouveraient dans les mêmes conditions que celle d'Antioche. Nul n'est plus intransigeant contre les erreurs de principe, ni plus accommodant quand il s'agit de ménager les scrupules et les appréhensions des âmes pusillanimes.

Affaire d'Antioche. — Le décret de Jérusalem n'obvialt pas à toutes les difficultés. Les Gentils, officiellement dispensés de la Loi, ne restaient-ils pas libres de l'observer? N'y avait-il point pour eux mérite et perfection à le faire? Les quatre articles qu'on leur imposait par nécessité (ἀνάγκης), sans spécifier la nature de cette nécessité, les assimilaient aux prosélytes juifs du second rang. N'étaient-ils pas ainsi placés, par rapport aux Juifs de race, dans un état d'humiliante infériorité qu'ils feraient cesser en assumant l'observation intégrale de la Loi? D'autre part, si la mesure sanctionnée par les apôtres donnait satisfaction aux judéo-chrétiens modérés, elle ne supprimait pas les objections des judaïsants. Il ne faut pas s'imaginer que les pharisiens se crussent en droit de traiter librement avec les prosélytes assujettis aux seuls préceptes noachiques, ou regardassent comme leurs égaux même les prosélytes de la justice. Aux yeux de ces rigoristes, rien

ne comblait l'abîme entre l'impur rejeton des nations et l'enfant d'Abraham. Imbus de ces maximes pharisaïques, les judaïsants intransigeants allaient-ils traiter les convertis de la gentilité comme des égaux, comme des frères?

On s'aperçut vite que non. Quand les délégués furent rentrés à Antioche, des gens venus de Jérusalem et se disant peut-être, à tort ou à raison, les émissaires de Jacques, prétendirent que le décret du concile ne concernant pas les Juifs, la Loi tout entière continuait à peser sur eux. Mais l'observation intégrale de la Loi, entendue au sens des pharisiens, entraînait la cessation des rapports avec ceux qui ne l'observaient pas. Ces meneurs formèrent bientôt un parti si puissant que Pierre jugea bon de les ménager. Jusque-là, parfaitement convaincu que la Loi de Moïse n'obligeait plus même les Juifs, il s'en dispensait sans scrupule à l'occasion; il se faisait tout à tous et usait d'opportunisme comme Paul lui-même. Cette fois cependant il porta trop loin l'esprit de conciliation. Pour ne point pousser à bout les judaïsants, il ne parut plus à la table des païens convertis, et ces derniers, placés dans l'alternative de renoncer à leurs privilèges ou de n'être plus les convives des apôtres, furent moralement contraints de judaïser.

Paul sonda d'un coup d'œil les conséquences plus ou moins lointaines mais fatales de cette fausse situation. Il comprit que Pierre et ses imitateurs — car Barnabé suivait son exemple — « ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile ». Leur « dissimulation », bien que s'inspirant de motifs avouables, lésait, sous couleur de charité, les droits d'une portion de l'Église; elle pouvait amener une scission dans la communauté chrétienne. Paul connaissait la loyauté, l'humilité, la grandeur d'âme du chef des apôtres. Il ne craignit pas de lui reprocher publiquement non pas une faute mais un exemple dangereux, non pas une erreur mais une inconséquence. Pierre se rendit certainement aux raisons de Paul. S'il s'était opiniâtré dans sa façon d'agir, toute cette affaire, loin d'être un argument en faveur de l'évangile de Paul, serait une objection redoutable dont ce dernier ne pourrait évoquer le souvenir sans ruiner de fond en comble la thèse qui lui est chère.

NOTE C. — L'ASSEMBLÉE DES APOTRES

I. LES CIRCONSTANCES.

Nous avons supposé avec la presque unanimité des critiques et des exégètes que le chapitre xv des Actes et Gal. 2¹⁻¹⁰ se rapportent au même événement. En effet :

1. *Les acteurs sont les mêmes* : Paul et Barnabé d'un côté, Pierre et Jacques de l'autre. A Paul et à Barnabé, Gal. 2² ajoute Tite compris dans le καὶ τινες; ἄλλους de saint Luc (Act. 15²) et Paul mentionne Jean, que Luc passe sous silence parce que Jean n'a pas à jouer un rôle actif.

2. *Le débat est le même*. On veut obliger à la circoncision les Gentils convertis. Luc nomme les auteurs de cette proposition (Act. 15⁵) : ce sont d'anciens pharisiens; Paul les désigne vaguement sous le titre de faux frères et d'intrus (Gal. 2⁴).

3. *Le dénouement est le même*. Les idées de Paul triomphent. Tite n'est pas circoncis (Gal. 2⁹); on ne trouve rien à reprendre à la prédication paulinienne (Gal. 2²); les apôtres reconnaissent expressément la liberté des Gentils et les déclarent exempts de la Loi (Act. 15^{19,22}); les fauteurs de troubles sont désavoués (Act. 15²⁵); les restrictions temporaires sanctionnées par les apôtres et qui seraient facilement acceptées par Paul ne concernent pas les églises de ce dernier (Act. 15²⁹).

4. *Le théâtre est le même* : Antioche et Jérusalem. Paul se rend d'Antioche à Jérusalem chargé d'une mission officielle (Act. 15²) et aussi poussé par une révélation (Gal. 2²). Il est évident que ces deux motifs ne s'excluent pas.

5. *La date est la même*. Selon les Actes, la réunion de Jérusalem eut lieu entre la première mission de Paul et de Barnabé — qui commença après la mort d'Hérode (l'an 44) — et la seconde mission, dont le milieu est daté par la rencontre à Corinthe d'Aquila et de Priscille (Act. 18²), c'est-à-dire entre 49 et 51. Suivant saint Paul (Gal. 2¹ comparé avec 1¹⁸), elle coïncida avec la visite qu'il fit à Jérusalem quatorze ans — ou plus probablement dix-sept ans — après sa conversion. La conversion ne pouvant pas être antérieure à l'an 34, cela nous mène à la même date.

Il est facile de voir qu'aucun autre voyage de Paul à Jérusalem ne satisfait à toutes ces données. Aussi les diverses hypothèses imaginées pour disjoindre Act. 15 et Gal. 2¹⁻¹⁰ n'ont jamais contenté que leur inventeur. On pourra juger des tentatives de ce genre par le travail de Weber, *Der heilige Paulus vom Apostelübergang (Gal. 2¹⁻¹⁰) bis zum Apostelkonzil (Act. 15) dans Biblische Studien* t. VI, 1901, p. 141-186. La question est très bien traitée par A. Steinmann (*Die Abfassungszeit des Galaterbriefes*, Munster, 1906) qui s'applique spécialement à réfuter Weber. A ce dernier s'étaient ralliés J. Belser (*Einleitung in das N. T.* 1901) et Le Camus (*L'Œuvre des Apôtres*, t. II, 1905). — Parmi les auteurs protestants, Weizsäcker (*Das apost. Zeitalter*², 1892) place le décret après le différend d'Antioche, Mac Giffert (*History of Christianity in the Apostolic Age*, Édimbourg, 1897) avant ce différend, mais après que Paul et Pierre eurent quitté Jérusalem, Harnack (*Lukas der Arzt* etc., 1906) dix ans plus tard, vers le temps où Paul achevait sa troisième mission. — Ramsay (*Saint Paul* etc., 1895), comme Weber et Belser, identifie le voyage de Gal. 2¹⁻¹⁰ avec celui dont il est question dans Act. 11³⁰. Sanday lui a ré-

pondu dans l'*Expositor*, 1896. — Malgré ces quelques voix discordantes, l'opinion que nous adoptons reste l'opinion commune.

II. LE SENS DU DÉCRET.

A part la restriction relative aux personnes à comprendre dans le décret, les différences entre le projet de Jacques et la résolution définitive sont minimes :

Avis de Jacques (Act. 15 ^{20.21}).	Décret des apôtres (Act. 15 ^{23. 28.29}).
Μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν Θεόν, ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος.	Μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος (τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς) πλὴν τούτων τῶν ἐπ'ἀνάγκης, ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας.

Au lieu du terme technique « idolothytes », saint Jacques emploie le mot biblique « souillures des idoles ». L'énumération des trois autres points diffère : « fornication, chairs étouffées, sang », dans le discours de Jacques, « sang, chairs étouffées, fornication », dans le décret. L'assemblée se contente d'affirmer que la mesure prise est nécessaire (ἐπ'ἀνάγκης). Jacques en donne une raison (γάρ) fort obscure pour nous à cause de son laconisme : « Car Moïse, dit-il, est lu chaque sabbat dans toutes les synagogues. » Comme cela tend à prouver qu'il est opportun de restreindre la liberté illimitée des Gentils, Jacques veut dire, ce semble, que tous les Juifs et tous les prosélytes connaissent par la lecture publique du Pentateuque les restrictions imposées aux étrangers désireux de vivre au milieu d'Israël et doivent donc s'attendre à voir imposer les mêmes restrictions aux convertis de la gentilité. En effet, ces quatre articles, prescrits aux étrangers (προσέλυτοι dans les Septante) sous peine de mort, se lisent au Lévitique (chap. xvii et xviii) : Lev. 17⁷ pour les idolothytes (le texte ne signale ici directement que la défense d'offrir des victimes aux faux dieux mais avec une allusion claire au banquet sacré considéré comme la même chose, Ex. 34¹⁵; Num. 25¹⁹); Lev. 17^{10.12} pour le sang; Lev. 17^{13.14} pour les animaux étouffés. L'objet de la quatrième prohibition est controversé. Nous pensons qu'il s'agit principalement — mais non exclusivement peut-être — des mariages entre parents dans les degrés de consanguinité et d'affinité prohibés par le Lévitique (18^{7.18}) tant pour les étrangers résidant en Israël que pour les Israélites eux-mêmes. Ces unions entre consanguins sont désignées dans le Lévitique par la locution ערוה ערה

(ἀποκαλύψαι ἀσχημοσύνην, *revelare turpitudinem*). Il est à noter que cette même expression ערוה ערה désigne dans le Talmud le quatrième précepte noachique. Cf. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*³, Leipzig, t. III, 1898, p. 128. Pour ce sens particulier de πορνεία, voir Cornely, *Comment. in 1 Cor.* p. 119-121. — Nous ne voulons pas dire, bien entendu, que les apôtres aient emprunté au Lévitique leurs quatre restrictions, ni même qu'ils aient songé directement à la législation mosaïque; mais les prescriptions du Lévitique concernant les étrangers devaient être observées,

avec plus ou moins de rigueur, par tous ceux qui, à un degré quelconque, désiraient s'affilier à Israël. Or comme, dans les églises mixtes de Syrie et de Cilicie, la plupart des néophytes avant leur conversion avaient eu des rapports avec la synagogue, les quatre préceptes y devaient être pratiquement observés et il était à propos, pour garder l'uniformité et pour éviter d'offenser les Juifs, de sanctionner et de généraliser cette mesure. Ainsi s'explique le motif allégué par saint Jacques.

III. FORME OCCIDENTALE DU DÉCRET.

Dans les textes qui représentent ce que l'on est convenu d'appeler la tradition occidentale, l'avis de Jacques et le décret des apôtres sont formulés de la manière très différente que voici :

Act. 15²⁰ : ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας· καὶ τοῦ αἵματος καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖν.

Act. 15²⁸⁻²⁹ : ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορνείας καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν.

M. G. Resch, *Das Aposteldecret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt*, Leipzig, 1905, a cherché à prouver que c'était là la forme primitive du décret. Au lieu de quatre restrictions de droit positif on aurait trois interdictions de droit naturel — idolâtrie, meurtre et fornication — auxquelles viendrait se joindre la règle d'or de ne pas faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fit à nous-mêmes. La dissertation de M. Resch, intéressante et instructive par le grand nombre de citations qu'elle rassemble, ne convaincra ni les critiques ni les exégètes. Si le décret avait été libellé primitivement selon sa forme occidentale on ne voit pas quel motif on pouvait avoir d'y rien changer et l'on comprend moins encore que le changement ait eu lieu à Alexandrie, comme le veut M. Resch, sous l'influence de Clément et d'Origène. On s'explique au contraire très bien que la forme canonique ait pu choquer et étonner les faibles, surtout durant les controverses judaïsantes des deux premiers siècles. De plus, l'interpolation de la règle d'or paraît manifester dans le discours de Jacques, ainsi que dans le décret lui-même. Il nous est par suite impossible d'accepter la conclusion de M. Resch (p. 168) « dass das echte Aposteldecret mit seinen drei ethisch gemeinten Clauseln unter dem successiven Einfluss der Speiseobservanzen späterer Zeiten zunächst als eine den Genuss von Götzenopferfleisch, des geschlachteten sowohl wie des erstickten, ausschliessende Speiseregeln verstanden... worden ist ».

IV. INTELLIGENCE DU DÉCRET DANS LES PREMIERS SIÈCLES.

Pour le sang et les viandes non saignées, les variations sont assez curieuses. Les Pères apostoliques ne semblent pas connaître cette loi. Saint Ignace (*Ad Philad.*, vi, 1; *Ad Magnes.*, viii, 1; x, 3, Funk, *Patres apost.* 2, 1901, p. 268, 236 et 238) et l'auteur de l'*Épître dite de Barnabé* (iii, 6; x, 9, *Ibid.*, p. 44 et 70) s'élèvent en général contre les pratiques judaïsantes mais sans mentionner spécialement notre décret. L'auteur de l'*Épître à Diognète* (iv, 1-6, *Ibid.*, p. 394-396) signale en propres termes les coutumes juives concernant les aliments et les trouve ridicules, sans admettre, ce semble, aucune restriction pour les chrétiens. La *Didachè*

(VI, 3, *Ibid.*, p. 1 6: Περὶ δὲ τῆς βρώσεως, ὃ δύνασαι βάστασον· ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου λίαν πρόσχε· λατρεία γάρ ἐστι θεῶν νεκρῶν), en proscrivant énergiquement les idolothytes, paraît bien laisser la liberté pour le reste. — Les Pères du second siècle se prononcent formellement contre l'usage du sang. Si Justin, *Contra Tryph.* 35, Aristide, *Apol.* 15, et Athénagore, *Legatio*, 26-27, se contentent d'exprimer l'horreur pour les idolothytes, nous savons par Lucien (*De morte Peregr.*) qu'il y avait chez les chrétiens des mets défendus et nous constatons, vers la fin du second siècle, l'abstinence du sang chez les chrétiens de Lyon, de Carthage, de Rome, d'Alexandrie. Voir, pour les Gaules, la réponse de Byblis au juge (dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 1, 26 : Πῶς ἂν παιδία φάγοιεν οἱ τοιοῦτοι, οἷς μὴδὲ ἀλόγων ζῶων αἷμα φαγεῖν ἐξόν); pour l'Afrique septentrionale, Tertullien (*De monog.* 5; *Apol.* 9); pour l'Italie, Minucius Félix (*Octav.* 30 : tantum ab humano sanguine cavemus, ut nec edulium pecorum in cibis sanguinem noverimus); pour l'Égypte, Clément (*Pædag.*, II, 7; *Strom.*, IV, 15 etc.; surtout *Pædag.*, III, 3, fin : Ὅλοιντο οἱ θῆρες οἱ φυλακτικοί, οἷς τὸ αἷμα ἢ τροφή οὐδὲ γὰρ θιγεῖν αἷμα τοῖς ἀνθρώποις θέμις). Clément est le premier à se référer expressément au décret apostolique avec lequel il cherche à harmoniser les injonctions de Paul (*Strom.*, IV, 15). — La littérature clémentine apocryphe est spécialement explicite sur ces défenses, *Homil.* VII, 8, VIII, 19, auxquelles la règle d'or est jointe parfois, *Homil.* VII, 3. Cf. Nestle, *Zum Erstickten im Aposteldekret* dans *Zeitschrift für neutest. Theol.*, t. VII, 1906, p. 254-256; Funk, *Didascalia et Constit. apost.*, Paderborn, 1906, t. I, p. 583.

Les Pères sont unanimes à proscrire les idolothytes sans entrer dans les distinctions que nous trouverons dans la première aux Corinthiens. On peut les diviser en trois écoles :

1. Les uns maintiennent intact l'enseignement de Paul : l'idolothyte n'est pas souillé par le fait de l'offrande aux idoles et sa prohibition tient à d'autres circonstances, scandale, danger prochain, participation à un culte idolâtrique. Minucius Félix dit, *Octav.*, 30 : « Quod vero sacrificiorum reliquias et pocula delibata contemnimus, non confessio timoris est, sed veræ libertatis assertio. Nam etsi omne quod nascitur, ut inviolabile Dei munus, nullo opere corrumpitur; abstinemus tamen, nequis existimet aut dæmoniis, quibus libatum est, cedere, aut nostræ religionis pudere. » Le commentaire de l'Ambrosiaster est excellent sur ce point. Plus tard, saint Cyrille d'Alexandrie défendit très bien cette opinion, *In Julian.* VII.

2. D'autres au contraire regardent l'idolothyte comme souillé par la consécration aux faux dieux, d'où il suit que la manducation en est intrinsèquement mauvaise et ne peut être permise en aucun cas. Saint Cyrille de Jérusalem est particulièrement explicite sur ce sujet, *Catech.* III, 3 (XXXIII, 430) : Ὡςπερ γὰρ τὰ τοῖς βωμοῖς προσφερόμενα τῇ φύσει ὄντα λιτὰ μεμολυσμένα γίνονται τῇ ἐπικλήσει τῶν εἰδώλων, ainsi l'eau du baptême est sanctifiée par l'invocation des trois personnes divines. Cf. *Catech.* XIX, 7 et XXII, 7, où l'idolothyte est comparé à l'eucharistie. Origène (*Contra Cels.*, VIII, 28) paraît bien avoir partagé cette opinion qui est certainement celle de saint Jérôme (*Comment. in Matth.* 15¹¹; Cf. *Comment. in Tit.* 1¹⁵) et de saint Augustin (*De bono conjug.* 16; *Epist. ad Public.*, XLVII, 6).

3. Les autres Pères semblent pencher aussi vers cette seconde opinion; mais ils se contentent en général de condamner absolument les idolothytes sans en donner les raisons et ne distinguent même pas entre la manducation publique et rituelle qui constitue un scandale ou un acte

d'idolâtrie et la manducation privée et secrète qui ne peut être illicite qu'autant que l'idolothyte a contracté une souillure. Voir la *Doctrine des apôtres*, Aristide, Athénagore, saint Justin, aux endroits indiqués ci-dessus. De plus Tertullien, *De spectac.* 13; *De præscript.* 33; *De corona*, 10. S. Jean Chrysostome (*In 1 Cor. hom.* xxv et *In 1 Tim. hom.* xii) s'élève avec vigueur contre l'usage des idolothytes.

Sur cette question Cf. K. Böckenhoff (cathol.), *Das apost. Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten*, Paderborn, 1903.

NOTE D. — LE POINT PRÉCIS DU CONFLIT D'ANTIOCHE

On peut regarder comme absolument certain : 1. Que le Céphas repris par Paul est bien Pierre. L'opinion de Clément d'Alexandrie (dans Eusèbe, *Hist. eccl.* I, 12), partagée autrefois par quelques anonymes que mentionnent S. Jérôme, S. Chrysostome et S. Grégoire le Grand, resuscitée par quelques exégètes modernes de second ordre, ne mérite pas d'être prise en considération. — 2. Que le débat d'Antioche eut lieu après, mais peu après l'assemblée de Jérusalem. Il n'y a aucune raison de supposer une inversion chronologique dans le récit de l'Épître aux Galates, ni de rejeter la rencontre d'Antioche après la seconde mission, car alors Barnabé n'était plus avec Paul. D'un autre côté, Act. 15³⁵⁻³⁶ ne laisse pas supposer un bien long séjour de Paul à Antioche après la réunion des apôtres. — 3. Que le différend fut sérieux et non simulé. Sur ce point S. Augustin eut pleinement raison contre S. Jérôme qui s'inspirait d'Origène.

I. LA CONDUITE DE PIERRE.

1. *Sur la question de principe il pense comme Paul.* En effet : A) Avant l'arrivée des gens de Jérusalem il avait coutume de manger avec les Gentils (συνῆσθαι, imparfait d'habitude). — B) Paul, dans son discours, suppose que Pierre partage tous ses principes et il lui dit expressément : Εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς ζῇς (si vous avez l'habitude de vivre à la façon des Grecs et non comme les Juifs, ou bien : si vous croyez pouvoir vivre, etc.). — C) La conduite de Pierre et de ses imitateurs est qualifiée de dissimulation (ὑπόκρισις, συνεπερίθησαν αὐτῷ). Ce mot exprime proprement en grec le rôle joué par un acteur, c'est-à-dire, au figuré, une action extérieure qui ne répond pas aux convictions intimes. — D) Paul juge qu'ils « ne marchent pas droit selon la vérité de l'Évangile » (οὐκ ὀρθοποδοῦσιν) et cela implique non une erreur spéculative mais une faute de conduite déterminée par une erreur pratique d'appréciation.

2. *Circonstances du changement de Pierre.* A) Le changement est déterminé par l'arrivée des gens ou des familiers de Jacques. Dans l'incise πρὸ τοῦ γὰρ εἰσεῖν τινας ἀπὸ Ἰακώβου, le ἀπὸ se rapporte plus naturellement au mot voisin τινας qu'au mot plus éloigné εἰσεῖν. Si on voulait le rapporter à ce dernier mot le sens serait : les gens qui venaient d'auprès de Jacques, ou même, si l'on y tient : de la part de Jacques. Mais il n'est dit nulle part qu'ils étaient envoyés par Jacques pour contrecarrer Paul

ou pour amener un schisme entre les deux fractions de l'église, ou pour modifier la décision des apôtres. Tous ces motifs n'existent que dans l'imagination des critiques. — B) Pierre eut peur de ces Juifs exaltés (φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς), soit qu'il craignit de leur part une apostasie (Chrysostome), soit qu'il redoutât leurs accusations et leurs manœuvres (Irénée), soit pour tout autre motif inconnu. — C) Aussi, à partir de ce moment « il se dérobait et se tenait à l'écart » (ὑπέστέλλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν, remarquer l'imparfait, comme ci-dessus). — D) Vu l'autorité de Pierre, cette conduite équivoque eut deux résultats fâcheux : a) Les autres Juifs d'Antioche (οἱ λοιποὶ Ἰουδαῖοι) et Barnabé lui-même (ὥστε καὶ Βαρνάβας, le καὶ marque une gradation), qui auparavant s'exemptaient aisément des prescriptions légales, se crurent obligés de l'imiter; b) par contre les Gentils qui venaient de conquérir leur liberté à Jérusalem étaient moralement contraints d'y renoncer pour ne pas se trouver isolés. — E) En agissant ainsi, Pierre « était en faute » : κατεγνωσμένος ἦν. Il faut prendre ce participe adjectivement, comme κεκορημένοι, 1 Cor. 4^s, κεκαλυμμένον, 2 Cor. 4^s, etc. Cela dispense de chercher par qui il était condamné : les chrétiens, la vérité, sa conscience, sa conduite passée. Notez qu'il n'y a pas κατέγνωστο, ce qui supposerait effectivement un acte de condamnation, mais κατεγνωσμένος ἦν, « il était dans un état de condamnation » et par conséquent « condamnable ».

II. L'INTERVENTION DE PAUL.

1. Elle se fit assez longtemps attendre, puisque l'exemple de Pierre avait déjà produit ses effets contagieux et que le mal allait empirant. — 2. Paul s'oppose à Pierre non pas en cachette, sournoisement, mais en face, comme un adversaire loyal, ou plutôt comme un ami sûr d'avoir raison et certain de faire partager son avis. Κατὰ πρόσωπον veut dire simplement « en présence, en tête à tête » sans aucune intention hostile et sans l'air de défi que le latin *in faciem* pourrait suggérer. — 3. Paul parle au chef des apôtres en public, en pleine assemblée (ἐμπροσθεν πάντων) parce qu'il a dessein d'instruire les autres. Pour le même motif, il tient à Pierre un discours plus long qu'il n'eût été nécessaire s'ils avaient été seuls. — 4. Mais il n'y a pas un mot dans tout son discours qui fasse songer à un dissentiment théorique. A ce point de vue, Pierre et Paul sont parfaitement d'accord et le mot de Tertullien semble bien résumer la situation (*Præscript.* 23) : « Conversationis fuit vitium non prædicationis. »

Sur le sujet traité dans les notes C et D on lira avec fruit le long article de l'abbé J. Thomas dans la *Revue des questions historiques*, t. XLVI, 1889, p. 400-460 (*L'Eglise et les Juifs à l'âge apostolique*, article reproduit dans les *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse*, Paris, 1899), le travail de M. Coppieters, *Le décret des Apôtres* (Act. xv, 28-29) dans la *Revue biblique*, 1907, p. 34-58 et 218-239, où l'on trouvera les indications bibliographiques que nous ne pouvons donner ici, et la thèse du même auteur (*De historia textus Actor. apostol.*, Louvain, 1902, p. 156-169).

III. MISSIONNAIRE ET PRÉDICATEUR.

Sermons aux païens. — Les premiers sermons des apôtres durent être coulés dans un moule uniforme. Le canevas, tracé d'avance par les nécessités du moment, comprenait deux points : conversion sincère et foi en Jésus-Christ Sauveur. A son tour, la conversion supposait un acte de l'esprit et un mouvement du cœur : l'adoration exclusive du vrai Dieu et le repentir du passé inspiré par la perspective des jugements divins. Devant un auditoire juif, déjà imbu de monothéisme, la prédication se résumait donc en ces deux mots : pénitence et foi. Mais la foi au Christ prenait alors un caractère spécial ; ce n'était plus seulement la foi en Jésus mort pour nos péchés, dont Dieu avait autorisé par le miracle de la résurrection la mission rédemptrice, c'était la foi au Messie prédit par les prophètes, espérance d'Israël et couronnement des promesses.

Les Épîtres nous ont conservé quelques rares échos de la prédication de saint Paul. Rappelant aux Thessaloniens l'heure toute récente de leur conversion, l'Apôtre leur dit : « Vous vous êtes convertis des idoles à Dieu, pour servir le Dieu vivant et véritable et attendre des cieux son Fils qu'il a ressuscité des morts, Jésus qui nous sauve de la colère imminente¹. » Rupture complète avec le passé, profession du monothéisme, attente du salut par la médiation du Fils : tels

1. 1 Thess. 1⁹⁻¹⁰ : Ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν Θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν Θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ, καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἡγείρεν ἐκ τῶν νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης. Les deux infinitifs δουλεύειν et ἀναμένειν dépendent de ἐπεστρέψατε : « Vous vous êtes convertis pour servir le vrai Dieu et attendre son Fils. » C'est trop presser le sens de ἐπεστρέψατε que d'y chercher l'idée de *retour* à un état primitif dont les païens seraient déçus ; ce mot s'emploie souvent pour exprimer la conversion des Gentils, Act. 9³⁵, 11²¹ etc., sans aucune idée de *retour* à Dieu, mais avec celle d'éloignement (ἀπό) des idoles. L'appellation biblique de Dieu vivant et véritable (2 Reg. 19⁴⁻¹⁶ ; 2 Paral. 15³) doit avoir été suggérée par la mention des idoles vaines et mortes. Deux choses sont comprises dans la conversion : 1. la résolution de servir Dieu en accomplissant toute sa volonté, 2. un acte de foi et d'espérance à l'égard du Fils qui doit venir des cieux, que le Père a ressuscité et qui dès maintenant nous sauve (ῥυόμενον au présent) de la colère prête à fondre sur nous. Il est remarquable que Jésus-Christ n'apparaît point ici comme juge, mais comme avocat et comme défenseur auprès de son Père irrité.

étaient les actes de la volonté et de l'intelligence que le héraut de l'Évangile leur avait inculqués et qui les avaient constitués chrétiens. A l'origine, l'article relatif au jugement de Dieu prenait volontiers la forme dramatique de la *parousie*, consolation des croyants, épouvante des infidèles.

Dès qu'un auditeur touché de la grâce avait dit : Je crois, commençait pour lui la catéchèse proprement dite. Le dogme primordial était celui de la résurrection du Christ qui appartenait plutôt aux préliminaires de la foi, parce qu'il renferme la preuve la plus solide, comme la plus accessible, de la divinité du christianisme. Paul y appuyait avec une insistance particulière, car c'était pour lui la clef de la valeur sacramentelle du baptême et l'un des fondements de sa morale : « Je vous ai enseigné avant tout, écrit-il aux Corinthiens, que le Christ est mort pour nos péchés conformément aux Écritures ; qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour conformément aux Écritures ; et qu'il est apparu à Céphas, puis aux Douze¹. » Suivait une longue liste de témoins oculaires qui rendaient indubitable, pour tout esprit non prévenu, le fait de la résurrection. Bien que les Corinthiens vinssent en majeure

1. 1 Cor. 15¹⁻⁸. Ce texte est d'une importance extrême comme spécimen de catéchèse apostolique. Il nous permet de conclure : 1. que les faits de la vie du Sauveur tenaient beaucoup plus de place dans la prédication de l'Apôtre que dans ses écrits ; 2. que le premier enseignement apostolique était précis et pour ainsi dire stéréotypé, afin de bien se graver dans les mémoires dont il ne devait jamais sortir. Sur le texte lui-même, il y a plusieurs remarques à faire : A) Paul dit qu'il a prêché la résurrection *ἐν πρώτοις*, non pas nécessairement *en premier lieu*, mais *comme article fondamental*. — B) Il parle de l'évangile prêché par lui à Corinthe mais il ne l'appelle pas son évangile, comme il le fait en d'autres occasions où il s'agit peut-être d'un objet différent. — C) Il a transmis, dit-il, ce qu'il a reçu lui-même (*παρέδωκα... ὃ καὶ παρέλαβον*), mais il n'ajoute pas, ainsi qu'il le fait ailleurs (cf. 1 Cor. 11²³), qu'il l'a reçu du Seigneur ; car il pouvait très bien avoir connu ces faits par l'intermédiaire des témoins oculaires. — D) Il ne cite, comme témoins de la résurrection, que des personnes encore en vie et d'une autorité irrécusable : Pierre, Jacques le Mineur, les cinq cents disciples dont la plupart survivent, le collège des Douze tout entier, enfin lui-même. — E) Il ne met aucune différence entre l'apparition dont le Christ le favorisa et celles dont furent favorisés les autres apôtres. Comme réalité et comme certitude, ce sont des faits de même ordre. Partout Paul assimile sa vision du Christ à celle des disciples immédiats (1 Cor. 9¹) ; il est l'envoyé du Christ au même titre que les Douze.

partie de la gentilité, la première instruction religieuse leur avait été donnée dans la synagogue d'abord, puis dans une maison attenante. Cela explique pourquoi le dogme chrétien fondamental leur est présenté comme la réalisation des prophéties, le Nouveau Testament faisant suite à l'Ancien, sans solution de continuité. L'auteur de l'Épître aux Hébreux range parmi les vérités élémentaires qu'aucun chrétien n'est censé ignorer, et qui devaient donc constituer le premier objet de la catéchèse, les six articles suivants : pénitence des œuvres mortes, foi en Dieu, doctrine des baptêmes, imposition des mains, résurrection des morts et jugement éternel¹. En réalité, les deux premiers articles et les deux derniers entraient toujours dans les sermons adressés aux infidèles pour les amener à croire; seule, l'explication relative au baptême et à l'imposition des mains pouvait être réservée aux catéchumènes ou aux néophytes.

Discours d'Antioche. — Les Actes des apôtres nous donnent un intéressant spécimen de la prédication de saint Paul devant un auditoire où l'élément juif prédominait². Arrivés à Antioche de Pisidie les missionnaires allèrent s'asseoir, dès le premier sabbat, au milieu des Juifs et des prosélytes qui remplissaient la synagogue. Après la lecture de la Loi et des prophètes on les invita à prendre la parole. C'était une politesse qu'on ne manquait pas de faire aux étrangers de distinction. Paul y comptait. Aussi quand le *hazzan* s'avança vers lui de la

1. Heb. 6¹⁻² : Μη πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων, καὶ πίστει, ἐπὶ Θεόν, βαπτισμῶν διδαχῆς (var. διδαχὴν), ἐπιθέσεώς τε χειρῶν, ἀναστάσεως νεκρῶν, καὶ κρίματος αἰωνίου. Si on lit διδαχὴν, ce mot sera en apposition avec θεμέλιον, « le fondement de la pénitence et de la foi », et ce fondement qu'on ne saurait poser de nouveau (πάλιν) comprendra alors quatre articles seulement : baptême et confirmation (étroitement unis par la conjonction τε), résurrection, jugement. Si, comme la Vulgate, on lit διδαχῆς, il y aura six articles dépendant de θεμέλιον par le génitif dit d'*épeuxégèse* « le fondement qui consiste dans les points suivants : pénitence, foi en Dieu etc. ».

2. Act. 13¹⁵⁻⁴¹. Les trois parties du discours sont nettement indiquées par l'apostrophe trois fois répétée ἄνδρες, ἀδελφοί, v. 15, 26 et 38. La première, sous couleur d'exposer la providence de Dieu envers Israël, conduit à Jésus; la seconde montre que Jésus, bien que renié et crucifié par son peuple, est néanmoins le Messie; la troisième conclut à la nécessité de croire et d'espérer en lui.

part des chefs de la synagogue, il se leva aussitôt et d'un geste réclama l'attention et le silence. Que son exorde lui ait été suggéré ou non par l'*haphṭara* ou la *parascha* du jour, il se mit à développer une des idées favorites de l'Écriture : la vocation divine d'Israël et la providence spéciale dont il fut l'objet, au temps des patriarches, en Égypte, dans le désert, sous les Juges, lors de l'institution de la royauté. Jusqu'ici rien ne pouvait exciter la défiance des auditeurs et le pharisien le plus orthodoxe n'aurait point parlé autrement. Mais, parvenu à David, l'orateur imprime insensiblement à son discours une autre direction, sans sortir toutefois du terrain prophétique. C'est de la race de David que doit naître, selon la promesse, le Sauveur d'Israël; et ce Sauveur est apparu, il s'appelle Jésus, il a eu pour précurseur et pour garant un homme dont ils ne sauraient récuser le témoignage, puisqu'il leur appartient, puisqu'ils l'ont vénéré comme un thaumaturge et comme un prophète, saint Jean-Baptiste.

Ici commence proprement le corps du sermon dont Luc ne nous donne sans doute qu'un bien court résumé. Paul suit exactement la marche qu'il nous dit avoir adoptée dans l'évangélisation de Corinthe, tactique d'ailleurs si naturelle et si conforme à sa doctrine qu'on pouvait la soupçonner à priori. Il prouve par l'Écriture que la mort, la sépulture et la résurrection du Christ étaient prédites depuis longtemps, que les bourreaux de Jésus ont contribué, sans le savoir et sans le vouloir, à remplir les prophéties, que Dieu y a mis le sceau en ressuscitant son Fils. Le fait même de la résurrection se démontre comme toujours par la déposition de témoins oculaires encore vivants, dont tout le monde peut contrôler l'attestation. Vu le laconisme du texte, la preuve scripturaire est plus difficile à saisir; nous ignorons en particulier le rôle que peut jouer l'argument *ad hominem*; mais il est clair que les paroles : « Vous ne permettrez pas que votre saint voie la corruption », prononcées par David moins comme prière que comme prophétie, n'ont pas eu en lui leur accomplissement. Elles ne peuvent donc se rapporter qu'à celui dont David était la figure, au Saint par excellence, qui a connu la mort mais non la corruption du sépulcre.

La démonstration achevée, l'Apôtre conclut en ces termes : « Sachez donc, frères, que par lui la rémission des péchés vous est annoncée. La justification que vous n'avez pas pu obtenir par la Loi de Moïse, tout croyant la trouve en lui. » Il est impossible de ne pas sentir ici la touche de Paul. Pas une idée, presque pas un mot qui ne soit de son style et de sa langue. Tout y est caractéristique : l'opposition entre la foi et la Loi, l'impuissance de cette dernière, la rémission des péchés par la médiation du Christ, la justification par la foi dans la personne du Sauveur. Mais ce n'est pas seulement la conclusion qui est dans l'esprit et dans la manière de Paul. Une foule de traits et d'expressions nous font souvenir des Épîtres : l'harmonie des deux Testaments dont l'un est la continuation de l'autre, le germe de David qui réalise les promesses, la mort de Jésus qui vérifie les prophéties, la mention spéciale de la sépulture, passée sous silence par les autres apôtres, mais d'une grande importance doctrinale aux yeux de Paul, à raison de l'ensevelissement mystique et sacramentel du baptême qui la symbolise¹. En vérité, si saint Luc, comme on le prétend, a composé de son cru les discours des Actes, il faut convenir qu'il a eu la main heureuse.

1. Contentons-nous d'indiquer les rapprochements suivants : A) v. 23 : Τούτου [Δαυείδ] ἀπὸ σπέρματος, Jésus « de la race de David », expression chère à Paul, Rom. 1³; 2 Tim. 2⁸. — B) v. 23 : κατ' ἐπαγγελίαν et plus bas v. 32 : ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην. Le mot ἐπαγγελία est bien paulinien et plus encore l'idée qu'il exprime. En dehors de Paul qui l'emploie 27 fois et de l'Épître aux Hébreux, ἐπαγγελία ne se trouve guère que dans saint Luc qui, chose curieuse, le met quatre fois dans la bouche de Paul, Act. 13²³⁻³²; 23²¹; 26⁶. — C) v. 38 : διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται, ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιούται. Dans cette phrase singulière où tout rappelle Paul, il faut surtout remarquer : a) la rémission des péchés attribuée non pas au baptême mais directement à la médiation du Christ, comme Eph. 1⁷; Col. 1¹⁴; b) l'impuissance de la Loi mosaïque à produire la justification, Rom. 8³ (τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου), cf. Gal. 3²¹; c) la locution caractéristique πᾶς ὁ πιστεύων, Rom. 1¹⁶⁻²²; 4¹¹; 10⁴⁻¹¹, etc.; d) l'expression non moins caractéristique δικαιοῦσθαι ἐν Χριστῷ, Gal. 2¹⁷; e) la construction rare de δικαιοῦσθαι avec ἀπό, Rom. 6⁷; f) le terme technique δικαιοῦσθαι lui-même. — D) v. 46 : ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαλῆσθαι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ. Le πρῶτον est justifié par tout l'enseignement de Paul, Rom. 1¹⁶; 2⁹⁻¹⁰; 3². — E) v. 29 : la mention de la sépulture du Christ, entre la mort et la résurrection, paraît tout à fait oiseuse, abstraction faite de la doctrine de Paul, 1 Cor. 15⁴, Rom. 6⁴.

On a signalé un certain rapport avec la harangue de saint Étienne à ses bourreaux. Mais la ressemblance, limitée d'ailleurs à l'exorde, est superficielle. Elle est tout entière dans le genre *midrasch* adopté par les deux orateurs : Paul pour son entrée en matière, Étienne pour tout son discours qui roule uniquement sur cette vérité dont l'Écriture est la confirmation perpétuelle : « Toujours, vous et vos pères, vous avez résisté à l'Esprit-Saint. » L'Apôtre, au contraire, ne perd jamais de vue cette thèse vers laquelle converge chacune de ses phrases : « Jésus est le Messie promis aux Juifs, le seul qui ait mission de les sauver et qui puisse les justifier. » Son début n'est pas un hors-d'œuvre. Outre qu'il lui est imposé par les circonstances, il a le mérite de conduire sans secousse les auditeurs de la Synagogue au seuil de l'Église, en leur montrant l'enchaînement des deux alliances, à travers lesquelles l'action providentielle de Dieu sur son peuple se poursuit sans interruption.

L'éloquence et la dialectique de Paul n'eurent point l'effet désiré. Les Juifs d'Antioche, un moment ébranlés, ne tardèrent pas à se ressaisir et, le sabbat suivant, les missionnaires leur jetèrent en partant cette menace qu'ils devaient si souvent réitérer dans la suite : « Puisque vous vous jugez indignes de la vie éternelle, voici que nous nous tournons vers les Gentils. » C'est en effet aux Gentils que Paul a reçu mission spéciale de prêcher. Son éducation helléniste et sa vive sympathie pour les Grecs l'y préparaient mieux que les autres. Il savait que la conscience veille toujours au cœur de l'homme et il percevait au fond du sentiment religieux le plus dégradé une sorte de monothéisme latent qu'il s'agissait de dégager. Dieu est le Dieu des Gentils aussi bien que des Juifs et il n'y a qu'à le montrer à la raison bien disposée pour le lui faire reconnaître.

Discours de Lystres. — Aux habitants de Lystres, qui leur dressent des autels parce qu'ils les prennent pour des dieux, Paul et Barnabé se contentent de dire : « Frères, que faites-vous là? Nous sommes hommes, nous aussi, passibles comme vous, et nous venons vous intimer de vous éloigner de ces vaines idoles, pour vous convertir au Dieu vivant qui a fait le ciel et la terre et la mer et tout ce qu'ils contiennent. Ce Dieu,

dans les générations passées, a laissé toutes les nations s'engager dans leurs voies. Cependant il ne s'est pas laissé lui-même sans témoignage, prodiguant ses bienfaits du haut des cieux, donnant les pluies et les saisons fécondes, remplissant vos cœurs d'abondance et de joie¹. » Ces phrases, malheureusement trop courtes, renferment une exhortation, une apologie et une théodicée abrégée. L'exhortation est coulée dans les termes mêmes que l'Apôtre rappellera plus tard aux Thésaloniciens : se détourner des idoles et se convertir au Dieu vivant. L'apologie a pour but de prévenir le scandale causé par l'oubli apparent de Dieu, oubli qui semble contraire à la providence. Dieu a permis à l'homme le mauvais usage de son libre arbitre comme s'il l'abandonnait à ses égarements²; mais cet abandon, répond l'Apôtre, n'était que temporaire, il devait prendre fin avec les siècles d'ignorance, quand la plénitude des temps aurait sonné; et il n'était que partiel, puisque Dieu continuait toujours à se rendre témoignage à lui-même. En tout cas, ces temps sont passés et la prédication évangélique inaugure une ère nouvelle. Des deux preuves principales de l'existence de Dieu, l'argument cosmologique n'est qu'esquissé. Au contraire, l'argument physique, plus accessible au vulgaire parce que la notion de causalité y est plus concrète, plus personnelle, est finement exposé³. Le bel ordre qui règne dans

1. Act. 14¹⁵⁻¹⁷. Le rapprochement suivant est instructif :

Act. 14 ¹⁵	1 Thess. 1 ⁹
ἐπιστρέφειν	ἐπεστρέψατε
ἀπὸ τῶν ματαίων	ἀπὸ τῶν εἰδώλων
ἐπὶ Θεὸν ζῶντα	δουλεύειν Θεῷ ζῶντι

2. Act. 14¹⁶. Même idée dans le discours d'Athènes, Act. 17³⁰ (τοὺς χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ Θεός) et dans Rom. 3²⁶. Ces temps passés, où Dieu semblait dormir, sont toujours opposés au présent, à la plénitude des temps, Gal. 4⁴, Eph. 1¹⁰. On voit là un plan divin qui se déroule et l'objection contre la providence se tourne en argument.

3. Act. 14¹⁷ : οὐκ ἀμάρτυρον αὐτὸν ἀφῆκεν ἀγαθουργῶν οὐρανόθεν, ὑμῖν ὑετοῦς διδοῦς καὶ καιροῦς καρποφόρους, ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ὑμῶν. Les trois participes dépendent de οὐκ ἀμάρτυρον αὐτὸν ἀφῆκεν, mais ils ne sont pas coordonnés, ils sont subordonnés. Dieu ne s'est pas laissé sans témoignage, vu qu'il répand ses bienfaits du haut du ciel (en faisant rapporter οὐρανόθεν à ce qui suit on obtiendrait une phrase trop gauche); or ces bienfaits consistent en particulier dans les pluies et la succession

l'univers parle déjà bien haut à notre esprit; mais les attentions providentielles qui s'y manifestent s'adressent à la fois à l'esprit et au cœur. Du haut du ciel, Dieu répand ses bienfaits sur le monde et chacun de nous y a sa part. De tous ces bienfaits le plus sensible est la fertilité de la terre, fécondée par les pluies périodiques et par le retour régulier des saisons propices à la maturation des fruits. A ce spectacle qui le touche de près, le cœur de l'homme s'ouvre à la joie. C'est encore un bienfait divin qui provoque instinctivement et d'une manière irrésistible le sentiment religieux. Voilà le témoignage que Dieu se rend à lui-même. L'erreur du polythéisme fut de s'arrêter à mi-chemin, de rendre un culte aux forces de la nature au lieu d'en adorer l'auteur. Les trois attributs de Dieu spécialement mis en relief — l'impassibilité, la puissance créatrice, la providence bienfaisante — sont aussi les plus accessibles à la raison humaine¹.

Harangue d'Athènes. — Le discours de Paul à Athènes nous jette en plein milieu païen. L'aspect de cette ville polie et moqueuse, superstitieuse et sceptique, curieuse et frivole, semble l'avoir décontenancé. Il se rongait intérieurement à la vue des innombrables idoles dont fourmillaient les temples, les rues et les carrefours. On voyait partout des ex-voto, des hermès, des autels; il y en avait de dédiés à des divinités anonymes. Paul aperçut un monument avec cette inscription : Au Dieu inconnu. L'idée ne lui vint point — elle ne pouvait pas venir à un Juif — qu'il fût consacré au Dieu véritable; mais sa pitié redoubla pour ces pauvres aveugles qui, ne trouvant pas dans leur panthéon de quoi satisfaire leur soif du divin,

des saisons; ces sources de fécondité à leur tour enivrent de joie et disposent à la gratitude le cœur de l'homme.

1. Les apôtres protestent d'abord qu'ils ont une chair *passible* comme tous les autres hommes (ἡμεῖς ὁμοιοπαθεῖς ἔσμεν ὑμῖν ἀνθρώποι, cf. Jac. 5¹⁷) et qu'ils ne sont donc pas des dieux immortels, l'impassibilité (ἀπάθεια) étant le privilège reconnu de la divinité. — Le Dieu vivant est défini comme *créateur universel* par le formule biblique ordinaire (Ex. 20¹¹; Ps. 146⁶; Is. 37³⁶; Jer. 32¹⁷; cf. Act. 4²⁴). — Par contre, le dogme de la providence prend le tour apologétique particulier à Paul. Il s'agit d'expliquer pourquoi Dieu a permis les égarements des hommes et retardé si longtemps son intervention surnaturelle.

s'en allaient invoquer un Dieu sans nom, adorateurs inconscients de la perfection invisible et d'un mystérieux au-delà. Cette circonstance devait bientôt lui fournir un exorde approprié.

Un jour qu'il se promenait dans l'Agora, encombré d'oisifs, de sophistes et de brocanteurs, quelques disciples d'Épicure et de Zénon, désireux de l'entendre, l'entraînèrent vers l'Aréopage, sans doute pour l'écouter plus à l'aise sans être distraits par les cris des boutiquiers et le tumulte des passants¹. L'attitude des auditeurs était peu encourageante; la curiosité et l'esprit de critique, si naturels aux Athéniens, dominaient; l'ironie perçait sous l'écorce d'une politesse affectée. Le début de Paul fut remarquable d'à propos, de couleur locale et d'atticisme : « Athéniens, je vous vois en tout les plus religieux des hommes. Comme je considérais en passant vos sanctuaires j'ai trouvé un autel avec cette inscription : Au Dieu inconnu. Eh bien ! ce que vous vénerez sans le connaître je viens vous l'annoncer². » Pour ne pas froisser leurs susceptibilités jalouses, sans trahir les droits de la vérité, il se sert d'un mot admirablement choisi. Il désigne leur amour du merveilleux et leur passion du divin par un terme qui signifie piété ou superstition, selon qu'il est l'expression du sentiment religieux normal ou dévoyé. Les auditeurs pouvaient y voir un éloge et, dans leur disposition d'esprit, ils devaient s'attacher au sens le plus favorable. En leur promettant de résoudre l'énigme du Dieu inconnu, Paul piquait leur attention. Ce Dieu anonyme auquel ils érigaient des autels sans le connaître et le Dieu véritable avaient pour caractère commun d'être ignorés et mystérieux. Ignoré,

1. Sur la *couleur locale* du récit des Actes on lira avec intérêt E. Curtius, *Paulus in Athen* (dans *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 9 nov. 1893, t. XLIII, p. 925-938). M. Curtius croit que l'Aréopage dont parle saint Luc est le bureau de l'archonte-roi, dans l'Agora ou près de l'Agora (Portique royal), où furent jugés Socrate et Euthyphron.

2. Act. 17²²⁻²³ : κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ. Le mot δεισιδαίμων n'avait pas anciennement un sens défavorable. Dans Xénophon et Aristote il est synonyme de θεοσεβής, « pieux ». Cependant, au temps de saint Paul, on le prenait souvent au sens de superstitieux. La religiosité des Athéniens était proverbiale. Cf. Josèphe, *Contra Apion.*, II, 11; Pausanias, *Attic.*, 24.

« le Dieu qui a créé le monde et tout ce qu'il renferme, le Seigneur de la terre et du ciel » ne devrait pas l'être, car le témoignage qu'il se rend à lui-même dans ses ouvrages parle clairement à tous les esprits. On remarquera que l'Apôtre n'appuie pas sur la preuve de l'existence de Dieu. Le néo-platonisme exerçait dès lors assez d'influence sur les diverses écoles philosophiques, pour qu'on ne niât point, du moins en théorie, l'existence d'un Dieu suprême, bien supérieur aux pauvres divinités du polythéisme vulgaire. Se souvenant que la plupart de ses auditeurs sont stoïciens et épicuriens, Paul insiste sur le dogme de la providence, défiguré par les uns comme par les autres, et sur la nature de Dieu dont stoïciens et épicuriens se faisaient une si fausse idée. « Dieu a fait habiter toutes les races humaines issues d'un seul homme sur toute la surface de la terre, leur assignant des temps marqués et des habitations fixes, pour y chercher Dieu, si toutefois ils le découvrent et le trouvent, quoiqu'il ne soit pas loin de chacun de nous; car en lui nous avons la vie, le mouvement et l'être, comme l'ont dit aussi quelques-uns de vos poètes :

Nous sommes de sa race. »

Les vérités clairement énoncées dans ce passage sont les suivantes : 1. L'unité de l'espèce humaine opposée aux fables des cosmogonies païennes (ἐξ ἑνὸς πάν ἔθνος ἀνθρώπων). — 2. La providence divine qui distribue l'humanité sur la surface de la terre (ἐποίησε... κατοικεῖν), sépare les diverses nations par des bornes naturelles, mers, fleuves ou montagnes (ὁροθεσίαις), fixe à toutes des temps déterminés (ὁρίσας προστεταγμένους καιρούς), soit les siècles comptés où se déroule leur histoire, soit les retours périodiques des saisons, d'où dépendent en grande partie la salubrité des climats et la fécondité du sol. — 3. L'obligation imposée à l'homme de chercher Dieu (ζητεῖν τὸν Θεόν), obligation fondée sur une volonté positive de Dieu qui en fait un des motifs de sa conduite providentielle. — 4. La possibilité de le trouver, corrélatrice au devoir de le chercher. Ce dernier point exige quelque explication.

Dieu n'est pas loin de nous; il est en nous et nous sommes

en lui : c'est une vérité que les païens eux-mêmes avaient entrevue et que les stoïciens étaient sans doute moins disposés que personne à contester. Et nous ne sommes pas en lui comme dans un élément étranger, tel qu'est l'oiseau dans l'air ou le poisson dans l'eau; nous sommes non seulement perdus dans son immensité mais contenus en lui comme dans notre cause efficiente, qui à tout moment nous redonne la vie, le mouvement et l'être, en nous les conservant¹. C'est pour cela qu'il est si proche de nous, de notre intelligence; et c'est pour cela qu'il est si facile de le sentir (ψηλαφήσειαν) et de le trouver (εὑροίεν). Que ce soit bien là l'idée de Paul, la raison qu'il donne de ce voisinage le prouve : « Car nous sommes de sa race. » Dieu est plus que notre cause efficiente, il est notre cause exemplaire. Nous sommes faits à son image : et, bien que les poètes cités par l'Apôtre ne l'entendissent pas au sens biblique, leur formule, prise en elle-même, était l'expression d'une vérité profonde.

Saint Paul tire en passant quelques conséquences de ses principes et les enlace avec beaucoup d'art dans la trame de son enseignement. Il a déduit l'immensité de Dieu de son souverain domaine sur la terre et le ciel; son indépendance, de sa toute-puissance créatrice; il déduit maintenant sa spiritualité du fait que l'homme est à son image. Certes, l'intelligence suprême, dont nous sommes une étincelle, ne saurait ressembler aux œuvres de l'artisan ni aux produits de son imagination. Fort habilement, l'Apôtre se sert du mot dont les philosophes et les poètes avaient coutume de faire usage pour désigner la nature supérieure et transcendante, qui résumait à leurs yeux tout le divin (τὸ θεϊόν) et qui n'avait rien de commun avec les déités du panthéon populaire.

Tant que le missionnaire resta sur le terrain philosophique, tous l'écoutèrent en silence et avec attention. Ils se souve-

1. Cornelius a Lapide explique ainsi la phrase : « Sumus in ipso, primo in quantum sumus per ipsum, tanquam in causa efficiente et conservante tanquam continuo creante; secundo tanquam in continente et loco divino; sicut enim omne esse manat ab essentia Dei et omne tempus ab æternitate Dei, ita omne spatium ab immensitate Dei; ... tertio juridice, id est in Dei dominio et jurisdictione. »

naient d'avoir lu quelque chose de semblable dans les auteurs classiques. Ces hautes idées sur la nature de Dieu n'étaient pas pour déplaire aux stoïciens; malgré leur tendance à verser dans le panthéisme, ils tenaient eux-mêmes un langage peu différent. De leur côté, beaucoup d'épicuriens, honteux de ce que leur système avait de grossier et d'abject, s'étaient à la longue teints de platonisme. Mais tout cela n'était qu'un exorde et le passage au vrai sujet du discours rompit le charme. Paul n'en put prononcer qu'une seule phrase encore inachevée. Il eut soin d'ailleurs d'y mettre la quintessence de sa prédication aux Gentils : « Dieu, sans tenir compte des temps d'ignorance, intime maintenant partout aux hommes d'avoir tous à se repentir, vu qu'il a fixé un jour où il jugera le monde dans la justice, par l'homme qu'il a désigné, l'accréditant auprès de tous en le ressuscitant des morts... » A ce mot de résurrection les uns se mirent à ricaner; les autres, cachant leur déception sous une vague formule de politesse, lui dirent non sans quelque ironie : « Là-dessus nous t'écouterons une autre fois. » Paul dut s'arrêter sans même avoir pu prononcer le nom de Jésus. S'il se consola de son demi-succès par un petit nombre de conversions, il jugea néanmoins qu'Athènes n'était pas encore mûre pour l'Évangile et il partit pour Corinthe.

CHAPITRE II

CORRESPONDANCE AVEC THESSALONIQUE

Les deux Épîtres aux Thessaloniens, écrites dix-huit ans environ après la conversion de Paul ¹, marquent bien la transition entre l'enseignement oral, simple et familier, et les controverses dogmatiques des grandes lettres. Avant de les aborder, disons quelques mots du genre épistolaire de l'Apôtre.

I. LES LETTRES DE PAUL.

Traits généraux. — Affectueux, courtois, délicat, plein de vivacité, d'abandon, d'ironie fine, avec le talent de s'insinuer dans l'esprit des autres, de comprendre leurs joies et leurs peines et de les partager, qu'on a si bien nommé le don de sympathie, Paul était éminemment doué pour le genre épistolaire. Sans étude et sans recherche, il s'est créé une manière où la spontanéité et le naturel s'allient heureusement à la profondeur des pensées et à la vigueur de la dialectique. Ce qu'on y admire le plus c'est le contraste dans la même page, dans la même phrase, des plus hauts enseignements de la théologie et des applications les plus familières de la vie pratique. Toutes ses lettres ont un air de famille très prononcé. La marche en est presque toujours la même : suscription solennelle très caractéristique, éloge des destinataires sous forme d'action de grâces, énoncé du sujet, preuves et confirmations ; conclusions parénétiques, salutations et recommandations, souhait final et bénédiction de la propre main de l'Apôtre. Quelquefois la parénèse est si développée qu'elle forme une partie distincte et la division de l'Épître devient binaire ; elle est ter-

1. Vers l'an 52, au milieu du second voyage apostolique.

naire quand l'exposé historique prend des proportions insolites. Le plus souvent, l'objet principal en occupe le centre.

Paul n'écrivait pas lui-même ses lettres; il se contentait d'ajouter un mot de sa propre main, en guise de signature. L'habitude de dicter était alors si commune que « dicter » signifiait « composer ». Certaines allusions des anciens feraient supposer que le labeur matériel du scribe était considéré comme incompatible avec le travail du penseur. L'Apôtre se conformait à cet usage¹ qui peut expliquer plus d'une particularité de son style, les phrases inachevées, les changements de construction, les incidentes et les parenthèses sans nombre, les passages brusques d'une idée à l'autre et les retours fréquents d'une même idée. En relisant l'Épître, loin d'en corriger les négligences, il y ajoutait des surcharges et des digressions nouvelles qui montrent sa suprême indifférence pour son renom d'auteur et son entier dédain pour le métier de puriste.

Lettres ou épîtres? — Les écrits de saint Paul sont-ils des lettres ou des épîtres? La question peut paraître bizarre; elle n'est ni sans intérêt ni sans importance, soit pour l'exégète soit pour le théologien. La lettre est une conversation à distance. Un épistolographe de l'antiquité la définit très bien : « Un écrit exprimant à une personne absente ce qu'on aurait à lui dire de vive voix si elle était présente. » Sans l'éloignement, la lettre n'aurait plus de raison d'être : une visite la remplacerait. Ce qui la distingue de l'épître ce n'est pas la longueur, car il y a des conversations très longues; ni le sujet, puisqu'une conversation peut rouler sur les questions les plus sérieuses; ni le style, certaines personnes ayant naturellement

1. Peut-être l'Épître à Philémon (19) doit-elle être exceptée; mais il n'y a pas lieu d'étendre l'exception à l'Épître aux Galates (6¹¹). Nous connaissons un des secrétaires de Paul, Tertius (Rom. 16²²). Renan (*Saint Paul*, p. 232) en sait beaucoup plus long : « Timothée se forma vite à remplir auprès de son maître les fonctions de secrétaire, et, comme sa langue devait un peu ressembler à celle de Paul, il le remplaça fréquemment. Il est probable que dans les Épîtres et peut-être dans les *Actes* nous avons plus d'une page de Timothée : telle était la modestie de cet homme rare que nous n'avons aucun signe certain pour les retrouver. » Aucune note ne justifie cette assertion extraordinaire qui témoigne, chez son auteur, d'une imagination peu commune.

un ton oratoire et un langage châtié; ni le fait de n'être pas publiée : il est des épîtres, destinées par leurs auteurs à la publicité, qui n'ont jamais vu le jour; et telle lettre exhumée des vieilles cités égyptiennes a eu récemment les honneurs d'une publicité à laquelle son auteur ne s'attendait guère. Ce qui distingue la lettre de l'épître c'est que l'une est une composition destinée au public et l'autre une communication intime et privée.

Il ne faut pas s'imaginer que les anciens fussent moins que nous jaloux d'assurer le secret des lettres. Les Romains scellaient dans le plomb, la poix ou la cire, les extrémités du cordon qui assujettissait leurs tablettes, pour en soustraire le contenu aux regards indiscrets; les Grecs poussaient souvent la précaution jusqu'à introduire ce lien à travers les spires du rouleau de papyrus qu'on ne pouvait plus violer sans le déchirer; enfin les habitants de la Chaldée et de l'Assyrie recouvraient leurs correspondances d'une enveloppe d'argile qui, une fois durcie au feu, ne cédait qu'au marteau. Toute lettre véritable est secrète de sa nature. Bien qu'elle soit la propriété du destinataire, celui-ci n'a jamais eu le droit de la publier du vivant et sans l'agrément de son correspondant. Les lettres fictives ne sont pas des lettres, les lettres publiques non plus; et les lettres *ouvertes* sont si peu des lettres qu'on ne prend pas toujours la peine de les envoyer à leur destinataire. Mais, entre ces genres extrêmes, il est des nuances infinies. Il y a la lettre circulaire, parfois si voisine de l'épître qu'elle s'en distingue à peine. Il y a la lettre collective, qui tourne si aisément à l'épître. Il y a la lettre où l'auteur, n'entendant pas restreindre à un seul lecteur le bénéfice de sa composition, vise un public plus étendu par-dessus le destinataire effectif. Il y a enfin la lettre dont on prévoit la divulgation et qui perd d'autant plus de son caractère intime et privé que l'écrivain est obsédé davantage par la perspective d'un public indéterminé. Cicéron a très bien observé ce phénomène psychologique¹. Qui peut douter que la préoccupation

1. *Ad familiar.* xv, 21, 4 : Aliter enim scribimus quod eos solos quibus mittimus, aliter quod multos lecturos putamus.

des lecteurs étrangers n'ait quelquefois fait dévier la plume de nos plus célèbres épistolaires? Leurs lettres sont des épîtres dans la mesure où l'image d'un public possible flotte devant leur pensée.

C'est à l'un de ces genres intermédiaires qu'appartiennent toutes les lettres de Paul. Que manque-t-il à cette page charmante qu'est le billet à Philémon pour être une lettre dans toute la force du terme? Quoi de plus familier, de plus personnel, de plus vivant? Paul y paraît en ami, en père, plutôt qu'en apôtre. Cependant, à y regarder de près, il associe à Philémon, outre Appia et Archippe qui peuvent être de la famille, toute la communauté chrétienne¹. C'est donc une lettre collective. Aussi l'Apôtre passe-t-il naturellement et sans y songer du singulier au pluriel : « Prépare-moi un logement, car j'espère vous être bientôt rendu². » Il n'aura pas cru nécessaire de la fermer; il a dû la remettre ouverte aux mains d'Onésime qui n'en pouvait ignorer le contenu.

Les Pastorales sont des lettres d'administration. Paul les écrit en vertu de son autorité apostolique³ et il y parle à ses délégués comme un supérieur à ses mandataires. Peut-être contenaient-elles des détails trop intimes pour être lues intégralement à l'église en présence des principaux intéressés, mais il est certain que Paul, dans sa pensée, joint toujours à Tite et à Timothée la communauté chrétienne dont ils ont temporairement la charge. Oubliant parfois qu'il s'adresse à un seul correspondant, il généralise ses avis et ses ordres; il salue directement l'église d'Éphèse et celle de Crète; il va du singulier au pluriel avec une facilité extrême : « Que la grâce soit avec vous⁴ » ou : « avec vous tous⁵ ». Si cela ne suffit pas pour ôter aux Pastorales le caractère de véritables lettres, cela montre du moins que l'Apôtre, soit qu'il prêche soit qu'il écrive, souhaite à sa parole le plus de retentissement possible, que ses communications ne sont pas d'ordre tout à fait privé et que, loin de fuir la publicité, il l'appelle de tous ses vœux.

Les lettres aux Thessaloniens, aux Galates et aux Philip-

1. Philem. 2. — 2. *Ib.* 22. — 3. Παῦλος ἀπόστολος en tête des trois.

4. 2 Tim. 4²². — 5. Tit. 3¹⁵.

piens ont cela de commun avec le billet à Philémon et les Pastorales qu'elles doivent leur existence à un besoin passer des destinataires et qu'elles n'auraient pas été écrites si Paul avait pu se rendre en personne auprès de ses néophytes. A ce point de vue, ce sont aussi de véritables lettres. Mais si elles eurent à l'origine un caractère personnel, elles n'ont rien de secret. L'Apôtre prévoit qu'elles circuleront et il n'a garde de s'y opposer. Sachant que ses lettres passent de main en main¹, il a soin de prémunir les fidèles contre les faussaires et il coupe court aux supercheries en envoyant un spécimen de son écriture²; mais l'idée ne lui vient pas d'arrêter cette divulgation qui, au contraire, comble ses désirs.

Par la nature de leur contenu, celles qu'il adressait aux Corinthiens et aux Colossiens semblaient ne pas devoir sortir de ces églises. Il y reprend sévèrement les coupables; il corrige les désordres de Corinthe avec une rigueur dont il fut tenté de se repentir; il condamne sans ménagement les erreurs des Colossiens. Cependant il exige que la lettre envoyée aux fidèles de Colosses soit communiquée aux chrétiens de Laodicée qui en retour enverront celle dont ils sont les dépositaires³. Les lettres de Paul circulent de son vivant — et par ses ordres — dans les autres églises. Les Corinthiens pouvaient-ils garder le dépôt exclusif de lettres destinées « aux saints de toute l'Achaïe⁴ » ou même, par delà l'horizon étroit de la Grèce, « à tous ceux qui invoquent le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, en quelque lieu que ce soit⁵ » ?

Si la lettre est d'autant moins lettre que le destinataire est moins déterminé et l'objet de la correspondance moins personnel, celle que Paul adresse aux Romains devrait plutôt s'appeler épître. Paul écrit à une église qu'il ne connaît encore que de réputation et, sauf le motif de préparer le terrain d'un prochain apostolat, on ne voit point pourquoi il expose aux Romains de préférence à d'autres sa thèse sur la justification et sur les rapports entre la Loi et l'Évangile. En qualité de circulaire, l'Épître aux Éphésiens est plus impersonnelle encore et ses destinataires plus indéterminés. Pour sentir la différence

1. 2 Thess. 2². — 2. *Ib.* 3¹⁸. — 3. Col. 4¹⁶. — 4. 2 Cor. 1¹. — 5. 1 Cor. 1².

qui existe entre ces deux genres d'écrits, il n'y a qu'à comparer ensemble les Épîtres aux Romains et aux Galates d'une part et les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens de l'autre.

Pluriel épistolaire. — Paul a coutume d'inscrire en tête de ses lettres le nom de ses compagnons d'apostolat. Ce fait n'est pas sans portée dans la question présente : il ôte au caractère personnel et privé de ses correspondances et les transforme pour ainsi dire en documents semi-officiels, susceptibles d'une publicité de plus en plus large. Non pas qu'il faille attacher trop d'importance à l'emploi du pluriel au lieu du singulier. Si la théorie d'après laquelle Paul, lorsqu'il parle de lui au pluriel, s'associe toujours mentalement soit les chrétiens en général soit ses compagnons d'apostolat, est insoutenable, il faut des prodiges de subtilité — et d'une subtilité de mauvais aloi — pour découvrir dans ce « nous » une nuance de modestie ou d'autorité, ou quelque autre intention spéciale. Cette figure de rhétorique était si commune chez les contemporains lettrés et illettrés du grand Apôtre qu'elle avait perdu toute signification particulière¹.

Arrivés au bout de notre enquête, nous avons le droit de conclure que tous les écrits de Paul sont de vraies lettres, réellement envoyées à leurs destinataires pour suppléer l'absence de l'Apôtre et parer à des nécessités plus ou moins urgentes. Mais, ni dans les vues de l'auteur ni aux yeux de ses correspondants, elles n'étaient faites pour rester la propriété exclusive d'une famille ou d'une église; elles devaient prolonger dans le temps et l'espace la prédication de Paul; c'étaient des épîtres que les communautés chrétiennes s'empressèrent de collectionner et qu'elles prirent de bonne heure l'habitude de lire publiquement dans les réunions liturgiques.

1. Exemples dans Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, t. I (1906), p. 86. Il existe sur le sujet une thèse de Dick, *Der schriftstellerische Plural bei Paulus*, Halle, 1899. Le mélange continu du singulier et du pluriel dans un chapitre (2 Cor. 10) où Paul parle certainement de sa personne et où il se distingue formellement de tous ses compagnons (2 Cor. 10¹ : Αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος), défie toute théorie et ne s'explique que par l'usage du temps.

NOTE E. — CARACTÈRES DES LETTRES DE PAUL

I. STRUCTURE DES LETTRES DE PAUL.

On distingue dans les Épîtres de saint Paul quatre parties qui peuvent se subdiviser encore : la suscription, l'entrée en matière, le corps de la lettre, la conclusion.

1. *La suscription.* — Les suscriptions comprennent toujours trois parties se succédant dans l'ordre suivant : A) Nom et qualité des correspondants; B) noms, titres et éloges des destinataires; C) souhaits de Paul et de ses compagnons.

A) Paul se donne ordinairement le titre d'apôtre (sauf 1 et 2 Thess., Phil. et Philem.). Le plus souvent il s'adjoint des compagnons : a) *Timothee*, avec le titre de frère (2 Cor., Col., Philem.), de serviteur de J.-C. (Phil.), sans titre (1 et 2 Thess.); b) *Sosthène*, avec le titre de frère (1 Cor.); c) *Silvain* ou *Silas*, sans titre mais avant Timothée (1 et 2 Thess.); d) *tous les fidèles qui sont avec lui* (Gal.).

B) Quand elles ne sont pas personnelles, comme les Pastorales, les Épîtres sont adressées : à une église particulière (1 et 2 Thess.) ou aux églises d'une région (Gal.) ou aux membres d'une église (Rom., Col.) ou aux fidèles et au clergé (Phil.) ou à une église spéciale et à tous les chrétiens d'une province (2 Cor.) ou à une église et à ses membres, ainsi qu'aux chrétiens du monde entier (1 Cor.) ou à des particuliers en même temps qu'à l'église locale (Philem.). Même dans les lettres personnelles il y a un salut pour l'église. La mention des destinataires, collectifs ou individuels, est toujours suivie d'un éloge ou d'épithètes honorifiques (sauf Gal.).

C) Les biens souhaités aux destinataires sont la *grâce* et la *paix* (1 et 2 Tim. ajoutent la *miséricorde*). Ces biens sont décrits comme venant de Dieu notre Père (Col.) ou de Dieu notre Père et du Seigneur J.-C. (2 Thess., 1 et 2 Cor., Rom., Eph., Phil., Philem.) ou de Dieu le Père et de N.-S. J.-C. (Gal., 1 et 2 Tim., Tit.). 1 Thess. n'indique pas la provenance.

2. *L'entrée en matière.* — Les lettres de Paul (excepté Gal., 1 Tim. et Tit.) débutent par un acte de remerciement (εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ, Rom., 1 Cor., Phil., Philem.; εὐχαριστοῦμεν, Col., 1 Thess.; εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν, 2 Thess.; χάριν ἔχω, 2 Tim.) ou une sorte de doxologie (εὐλογητὸς ὁ Θεός, 2 Cor., Eph.). L'absence de cette formule dans l'Épître aux Galates et la substitution d'une formule de reproche (θαυμάζω) s'expliquent par l'émotion indignée de Paul aux nouvelles fraîchement reçues de Galatie. Le ton plus familier des Pastorales peut rendre compte de l'exorde *ex abrupto* dans l'Épître à Tite et la première à Timothée. — A l'action de grâces se rattache naturellement l'éloge des destinataires, quelques souvenirs du passé, des détails sur les conjonctures présentes, heureuses ou tristes, car tout sert à Paul de motif de remerciement. Parfois l'action de grâces se prolonge au point d'envahir la plus grande partie de l'Épître et d'en constituer le cadre (1 Thess.); d'autres fois elle est nettement séparée du corps de la lettre (1 Cor., 2 Cor., Phil.); le plus souvent elle finit par se perdre dans le sujet principal qu'elle amène insensiblement (Rom., Eph., Col., 2 Thess., 2 Tim., Philem.).

3. *Le corps de la lettre.* — L'ossature interne de l'Épître est naturellement très variée suivant la différence des sujets à traiter. Lorsque le

sujet est une thèse (comme dans Rom., Gal., Eph. et Col.), la proposition est généralement énoncée dès le début après l'entrée en matière et les autres préliminaires : Rom. 1¹⁷ ; Gal. 2¹⁶ ; Eph. 1^{22,23} ; Col. 1^{15,18}. Le développement théologique est méthodique et régulier dans les Épîtres aux Romains et aux Galates ; il est plus libre et plus oratoire dans les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens. Les lettres à thèse présentent cette particularité que la morale est nettement séparée du dogme, de sorte que la division y est binaire (Rom. I-XI et XII-XVI ; Gal. I-IV et V-VI ; Eph. I-III et IV-VI ; Col. I-II et III-IV). Les lettres à sujet multiple, telles que les Épîtres aux Corinthiens et les Pastorales, ne se laissent pas diviser suivant ce principe ; car la parénèse y est aussi multiple que le dogme. On peut distinguer deux parties dans la première aux Corinthiens (I-VI, abus ; VII-XVI, réponse aux doutes et aux questions), trois dans la seconde aux Corinthiens (I-VII, apologie ; VIII-IX, collecte ; X-XIII, polémique). La division deviendra aussi ternaire dans l'Épître aux Galates si l'on considère l'histoire, qui remplit presque entièrement les deux premiers chapitres, comme une section à part. Elle est peu apparente dans les autres Épîtres. Elle n'existe pas dans le billet à Philémon.

4. *La conclusion.* — Cette partie de l'Épître est très caractéristique. Elle débute en général par des communications personnelles, des nouvelles d'ordre intime, accompagnées d'une recommandation en faveur du messager. Puis vient d'ordinaire une liste plus ou moins longue de salutations. A ce moment, Paul saisit lui-même la plume et ajoute quelques mots ou quelques phrases de sa propre main. On peut prendre la conclusion de l'Épître aux Colossiens comme exemple typique ; mais chaque Épître a ses particularités intéressantes.

II. ORIGINALITÉ DES LETTRES DE PAUL.

L'antiquité classique ne nous offre rien qui ressemble, soit pour la structure, soit surtout pour le ton, au genre épistolaire de l'Apôtre. On s'en rendra mieux compte en rapprochant de l'Épître à Philémon une lettre de Plinius le Jeune, adressée à un ami sur un sujet presque identique et dans des circonstances toutes pareilles :

C. Plinius Sabiniano suo salutem.

Libertus tuus, cui succensere te dixeras, venit ad me, advolutusque pedibus meis, tanquam tuis, hæsit. Flevit multum, multumque rogavit ; multum etiam tacuit : in summa, fecit mihi fidem pœnitentiæ. Vere credo emendatum, quia deliquisse se sentit. Irasceris, scio ; et irasceris merito, id quoque scio ; sed tunc præcipua mansuetudinis laus, cum iræ causa justissima est. Amasti hominem et, spero, amabis ; interim sufficit ut exorari te sinas. Licebit rursus irasci, si meruerit : quod exoratus excusatus facies. Remitte aliquid adolescentiæ ipsius, remitte lacrymis, remitte indulgentiæ tuæ ; ne torseris illum, ne torseris etiam te. Torqueris enim cum tam lenis irasceris. Vereor ne videar non rogare sed cogere, si precibus ejus meas junxero. Jungam tamen tanto plenius et effusius, quanto ipsum acrius severiusque corripui, detricte minatus nunquam me postea rogaturum. Hoc illi, quem terreri oportebat, tibi non idem. Nam fortasse iterum rogabo, iterum impetrabo : sit modo tale, ut rogare me, ut præstare te deceat. Vale. (*Epist.* IX, 21. Cf. IX, 24).

On comparera surtout les formules de salutation, sèches et rigides, dont les Romains ne se départaient guère, avec les formules corres-

pondantes, si libres, si variées, si peu conventionnelles, des lettres de Paul. Sur le fond lui-même, voir le parallèle tracé par Lightfoot dans son Commentaire, parallèle qui tourne tout à l'avantage de l'Apôtre.

Pour trouver quelque chose qui ait du rapport avec les lettres de Paul il faut compulser les papyrus récemment exhumés des sables égyptiens. Voici un court billet qui facilitera la comparaison :

Ἐπαγαθὸς Κλεοπατράτι τῇ ἀδελφῇ πλεῖστα χαίρειν.

Πρὸ μὲν πάντων εὐχομαί σοι (sic) ὑγιαίνειν καὶ τὸ προσκύνημά σου ποιῶ παρὰ τῷ κυρίῳ Σαράπιδι.

Δήλωσόν μοι περὶ ὧν ἐπεμψά σοι.

Ἦθελον καὶ πέμψῃ (sic) σοί τι ἄλλο, καὶ οὐδεὶς λαμβάνει ὅπως σοι κοιμήσῃ.

Ἀσπάζομαι Σωκράτην καὶ Μαρκέλλαν καὶ τοὺς σούς πάντας κατ' ὄνομα.

Au verso :

Ἀπόδος τῇ Κλεοπατράτι ἀπὸ Ἐπαγαθῶτος.

(Berlin, *Pap.* 7055, du II^e ou du III^e siècle, d'après *Ägyptische Urkunden*, Berlin, 1898, t. II, n° 384).

Le pieux Épagathos débute, lui aussi, par une prière adressée au Seigneur Sérapis pour la destinataire de l'épître (cf. Rom. 1¹⁰; Eph. 1¹⁶; Phil. 1⁹; Col. 1³; 1 Thess. 1²; Philem. 4). Au lieu du sec et banal ἔβρωσε de la langue classique, il se sert de la formule de salutation constamment employée par Paul. Nous possédons aujourd'hui des lettres égyptiennes où ces salutations finales, très développées, rappellent la conclusion de l'Épître aux Romains. Il en est de même des prières et des vœux du début. Dans une lettre de Tasucharion à son frère Nil, par exemple, les salutations finales, où tous les parents et amis sont passés en revue, ne prennent pas moins de 13 lignes. Les souhaits du début occupent 5 lignes et il ne reste que 13 ou 14 lignes pour le corps de la lettre.

L'adresse (distincte de la suscription) était toujours écrite au verso, de manière à rester visible quand la lettre était fermée et scellée. Aucune adresse des Épîtres de Paul ne nous a été conservée. Comme elles ne semblaient présenter aucun intérêt et qu'elles étaient répétées en substance dans la suscription, on négligea de les transcrire.

Le travail de Rendel Harris (*A study in letter-writing*, dans *The Expositor*, 5^{me} série, 1898, t. VIII, p. 161-180) a quelques pages sur l'utilité des papyrus grecs pour l'intelligence des lettres de Paul; mais la fin de l'article prend une direction que le début ne faisait pas prévoir.

III. PUBLICITÉ DES LETTRES DE PAUL.

Nous avons prouvé ci-dessus que les Épîtres de Paul circulaient de son vivant au su et au gré de l'Apôtre; qu'aucune n'était exclusivement réservée à celui pour qui elle était écrite; que, loin de s'opposer à la publication de ses lettres, Paul la désirait toujours et la réclamait parfois. Cette démonstration n'eût pas été nécessaire, sans la thèse récente de M. Deissmann qui, dans ses *Bibelstudien*, Marbourg, 1895, p. 190-252, a consacré à ce sujet une longue et intéressante dissertation. Il l'envisage seulement d'une manière beaucoup plus générale et ne s'occupe de Paul qu'en passant et par voie de corollaire. Il est d'avis que « les écrits authentiques de l'Apôtre sont de vraies lettres et que les considérer comme épîtres c'est leur ôter ce qu'ils ont de meilleur » (p. 235). Cela est vrai dans une certaine mesure, mais on ne doit pas s'enfermer dans ce

dilemme : « Lettres ou épîtres » ; il faut tenir compte des genres intermédiaires auxquels appartiennent les écrits de Paul. Que ceux-ci ne soient pas « des traités sous forme de lettres » comme le veut Gericke ; d'accord. Mais M. Deissmann oublie trop que les Épîtres de Paul n'étaient pas faites pour rester exclusivement dans le cercle étroit de leurs destinataires immédiats. Peut-être après tout n'est-ce là qu'une querelle de mots, car M. Deissmann cite en l'approuvant cette remarque d'un ancien codex Barberini, III, 36, maintenant au Vatican (*Barber. grec* 317, f° 299), qui contient en effet la vraie définition des lettres pauliniennes : Ἐπιστολαὶ Παύλου καλοῦνται, ἐπεὶ δὴ ταύτας ὁ Παῦλος ἰδίᾳ ἐπιστέλλει καὶ δι' αὐτῶν οὐς μὲν ἡδὴ ἔωρακε καὶ ἐδίδασκεν ὑπομιμνήσκει καὶ ἐπιδιωροῦται, οὓς δὲ μὴ ἔωρακε σπουδάζει καταχεῖν καὶ διδάσκειν. Ainsi les lettres sont le prolongement et le complément de sa prédication et de sa catéchèse ; mais la prédication et la catéchèse de Paul n'eurent jamais un caractère strictement privé et personnel.

IV. STYLE DES LETTRES DE PAUL.

Les jugements sur le style de Paul semblent de prime abord assez contradictoires. En général les Pères donnent raison à l'Apôtre quand il se qualifie de ἰδιώτης τῷ λόγῳ (2 Cor. 11⁶). S. Irénée lui reproche des hyperbates (*Contra hæres.* III, 7, VII, 865), Origène, des façons de parler obscures (*Comment. in Rom. præfat.*, XIV, 833), S. Épiphane, des phrases enchevêtrées (*Hæres.* LXIV, 29, XLI, 1116), S. Grégoire de Nysse, l'emploi de vocables inconnus et d'acceptions inusitées (XLIV, 1324), S. Chrysostome, des négligences de style (*In 1 Cor. hom.* III, 4, LXI, 24), S. Jérôme, des mots impropres (*Comment. in Gal.* VI, 1, XXVI, 426), des solécismes (*Comment. in Eph.* III, 1, XXVI, 478) et des ciliçismes (*Ad Algas. epist.* cxxi, 10, XXII, 1030). Bossuet les résume quand il écrit dans son *Panégistique de saint Paul* : « Il ira cet ignorant dans l'art de bien dire, avec cette locution rude, avec cette phrase qui sent l'étranger, il ira en cette Grèce polie, la mère des philosophes et des orateurs ; et, malgré la résistance du monde, il y établira plus d'églises que Platon n'y a gagné de disciples, par cette éloquence qu'on a crue divine. Il prêchera Jésus dans Athènes, et le plus savant de ses sénateurs passera de l'Aréopage en l'école de ce barbare. » — D'un autre côté, saint Jérôme vante la force, l'énergie, les « tonnerres » de Paul (*Ad Pammach. epist.* XLVIII, 13, XXII, 502), S. Augustin, son admirable éloquence (*De doctr. christ.* IV, 7, XXXIV, 93), S. Chrysostome, son charme et sa puissance de persuasion (*De statuis, hom.* I, 1, XLIX, 15), le païen Longin lui-même, sa passion oratoire et la vigueur de sa dialectique (dans Fabricius, *Biblioth. græca*, t. IV, p. 445).

Ces appréciations divergentes sont également vraies. La langue de l'Apôtre fourmille d'incorrections ; on y remarque surtout des anacoluthes, c'est-à-dire des phrases inachevées ou qui s'achèvent en changeant de construction (Rom. 2^{17.21} ; 5^{12.14} ; 9²² ; 16^{25.27} ; 1 Cor. 14¹ ; Gal. 2⁶ etc.) ; les solécismes proprement dits sont rares (2 Cor. 8²³ ; Phil. 2¹, mais ce dernier texte doit être corrompu, car Paul ne pouvait pas ignorer le genre de σπλάγγνα dont il fait assez souvent usage) ; les hébraïsmes, sans être rares, sont moins nombreux qu'en ne pense, en dehors des citations. Malgré ces négligences, qui tiennent à son mépris pour le purisme littéraire, Paul connaît bien son grec ; il le parle comme sa langue maternelle et non comme une langue étrangère imparfaitement possédée ; il manie

avec une grande dextérité ce qu'il y a de plus délicat dans le langage, les particules; il affectionne les jeux de mots, les paronomases, les antithèses : ce qui suppose un écrivain maître de sa langue : « Avec sa merveilleuse chaleur d'âme, a dit Renan (*Saint Paul*, p. 233), Paul a une singulière pauvreté d'expression. Un mot l'obsède, il le ramène dans une page à tout propos. Ce n'est pas de la stérilité; c'est de la contention d'esprit et une complète insouciance de la correction du style. » Ce jugement ne rend pas pleine justice à l'Apôtre. On ne saurait lui reprocher la pauvreté d'expression. Aucun écrivain du Nouveau Testament ne dispose d'un si riche vocabulaire et n'accumule plus volontiers les synonymes. Les répétitions de mots ne prouvent pas « la pauvreté d'expression »; c'est un procédé dialectique ou oratoire voulu et réfléchi, pour fixer l'attention et pour mieux graver la pensée dans l'esprit du lecteur.

Il y a dans le style de Paul deux particularités curieuses qu'il faut signaler ici parce qu'elles intéressent l'exégèse : les constructions génitives articulées et les séries d'incidentes qui s'attachent aux divers mots d'une même phrase. Voici quelques exemples des constructions génitives, fréquentes surtout dans l'Épître aux Éphésiens : τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ (2 Cor. 4⁴), εἰς ἑπαινον τῆς δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ (Eph. 1⁶), ὁ πλοῦτος τῆς δόξης; τῆς κληρονομίας αὐτοῦ (Eph. 1¹⁸) etc. La difficulté de ces locutions provient de ce qu'on ne voit pas toujours quel est le rapport du génitif (possessif, objectif, qualificatif, d'apposition, etc.) au mot qui précède. Une difficulté d'une autre espèce se rencontre dans les séries d'incidentes qui viennent à tout instant briser le fil du raisonnement ou du discours. Exemples : Rom. 11¹⁷; 2^{5,6}; 3^{21,26}; 4^{11,17}; 9^{22,29}; 15^{14,28}; Eph. 1^{3,14} etc.

Il est très important d'observer les différences de style dans les divers groupes d'Épîtres, dans les membres d'un même groupe et jusque dans les parties d'une même lettre. Ces variations peuvent tenir au sujet traité, au temps et aux circonstances, aux scribes recueillant la dictée de l'Apôtre, à d'autres causes encore; mais la raison principale est à chercher dans le tempérament nerveux et impressionnable de l'auteur, comme aussi dans le caractère plastique de sa langue, étrangère aux préceptes des rhéteurs et ouverte à toutes les influences du dehors. Cf. Sanday, *The Epistle to the Romans, Introduction*, p. LII-LXIII.

Une autre particularité de ce style c'est l'accumulation des termes, en apparence synonymes, mais dont la synonymie n'est que partielle. Il convient d'en étudier la nuance exacte soit dans un bon commentaire, soit dans un dictionnaire du Nouveau Testament (dans Cremer ou Thayer, par exemple), soit dans un ouvrage spécial tel que celui de Trench, *Synonyms of the New Testament*.

Enfin la syntaxe de Paul mérite une attention particulière. De préférence aux travaux anciens, comme est celui de Lasonder (*De linguæ Paulinæ idiomate*, Utrecht, 1866), on consultera les récentes grammaires de Blass et de Moulton, sans oublier les belles études de M. l'abbé Viteau : *Étude sur le grec du N. T. Le verbe; syntaxe des propositions*, Paris, 1893; *Étude sur le grec du N. T. comparé avec celui des Septante : sujet, complément et attribut*, Paris, 1896; etc.

II. LE SECOND AVÈNEMENT DU CHRIST.

Craintes des néophytes. — Ce fut une immense joie au cœur de l'Apôtre, traqué de ville en ville par la haine des Juifs, encore sous le coup de l'insuccès d'Athènes et sentant vivement son isolement à Corinthe, d'apprendre que les néophytes de Thessalonique, laissés par lui en butte à la persécution, soutenaient sans fléchir les assauts d'une furieuse tempête¹. On vantait partout leur foi, leur constance dans l'épreuve, leur admirable ferveur, leur charité fraternelle². Il y avait cependant une ombre au tableau. Ils s'apitoyaient outre mesure sur le sort de leurs frères privés par la mort d'assister au retour triomphal du Christ que, manifestement, ils jugeaient très proche. Le véritable but de Paul, en leur écrivant, est de corriger la fausse idée qu'ils nourrissaient sur l'état d'infériorité des chrétiens défunts par rapport aux vivants; mais, avant d'arriver au point capital, il épanche son cœur et semble vouloir épuiser le vocabulaire de l'affection. Quels mots charmants de grâce et de pittoresque l'amour lui inspire! Tour à tour il est le père qui exhorte, encourage et ranime chacun de ses enfants; il est la mère qui réchauffe de ses brûlantes caresses son nourrisson bien-aimé. Passionné pour eux, il voudrait leur donner non seulement la vérité et le bonheur, mais sa vie, mais son âme³. Les plus hauts enseignements du dogme et de la morale qui relèvent ces traits aimables se perdent, pour ainsi dire, dans cette effusion de tendresse paternelle. Toute la première partie de la lettre est un chant de reconnaissance et une hymne d'actions de grâces; c'est cela qui en fait l'unité et qui en constitue le plan : actions de grâces pour la manière dont les Thessaloniciens ont accueilli et fait fructifier l'Évangile, actions de grâces pour le succès de sa prédication, actions de grâces pour l'heureux retour de Timothée et les bonnes nouvelles dont il est porteur⁴. Cadre très simple, qui prête merveilleusement à l'évocation des souvenirs

1. Act. 16⁹-18¹ comparé avec 1 Thess. 3¹⁻⁶. — 2. 1 Thess. 3⁶.

3. 1 Thess. 27⁻¹¹. — 4. Εὐχαριστοῦμεν (1²; 2¹³). Τίνα γὰρ εὐχαριστίαν (3^o).

et fait de cette lettre où les « vous vous rappelez, vous savez » sont répétés à profusion, une vraie conversation à distance ¹.

Parousie. — Fidèle écho de la prédication de Paul, la première Épître aux Thessaloniens est pleine d'allusions au Juge qui doit venir, au royaume du ciel objet de nos espérances, à la colère de Dieu prête à fondre sur les Juifs infidèles ², à la sévérité des jugements divins. La *parousie* du Seigneur ³ est nommée quatre fois, et c'est elle, de l'avis de tous, qui fait le sujet principal de la lettre. Il est très probable que l'Apôtre répond à une demande formelle des Thessaloniens, dont Timothée a pu être l'intermédiaire. La transition brusque et la formule rigide deux fois répétée : « Au sujet des dormants... Au sujet des temps et des circonstances », rappellent exactement les réponses aux doutes des Corinthiens. Entre les deux parties de cette consultation théologique, il y a cette différence que la dernière se contente de faire appel aux souvenirs des néophytes et ne nous laisse pas espérer d'enseignements nouveaux, tandis que la première promet une révélation « au nom du Seigneur ».

« Au sujet des dormants, nous ne voulons pas vous laisser dans l'ignorance, frères, afin que vous ne vous affligiez pas comme font les autres qui n'ont point d'espérance. Car si nous croyons que Jésus est mort et ressuscité, nous devons croire pareillement que Dieu amènera avec lui par Jésus ceux qui dorment. Or nous vous déclarons sur la parole du Seigneur que nous, les vivants, les survivants, à l'avènement du Seigneur, nous ne précéderons pas ceux qui dorment. Le Seigneur en personne, au signal donné, à la voix de l'archange, au son de la trompette divine, descendra du ciel et les morts qui sont dans le Christ ressusciteront d'abord ; ensuite nous, les vivants, les survivants, ensemble avec eux nous serons transportés dans les nuées aériennes à la rencontre du Seigneur et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur. Que ces paroles vous soient donc un motif de consolation mutuelle. »

« Au sujet des temps et des circonstances, frères, vous

1. 1³⁻⁵ ; 2¹⁻²⁻³⁻⁹⁻¹¹ ; 3³⁻⁴⁻⁶ ; 4² ; 5². — 2. 1¹⁰ ; 2¹² ; 2¹⁶ etc.

3. 2¹⁹ ; 3¹³ ; 4¹⁵ ; 5²³.

n'avez pas besoin qu'on vous écrive; car vous savez parfaitement que le Jour du Seigneur vient la nuit comme un voleur. Quand on dira : Paix et sécurité! alors la catastrophe s'abattra soudain sur eux, comme les douleurs de l'enfantement saisissent une femme enceinte; et ils n'échapperont pas. Mais vous, frères, vous n'êtes pas dans les ténèbres pour que ce jour vous surprenne comme un voleur. Tous, vous êtes des fils de lumière et des fils du jour. Non, nous ne sommes pas des fils de la nuit et des ténèbres; ne dormons donc point comme les autres; mais veillons et jeûnons. Ceux qui dorment, dorment la nuit; et ceux qui s'enivrent, s'enivrent la nuit : mais nous, les fils du jour, jeûnons, revêtus comme d'une cuirasse de la foi et de la charité, ayant pour casque l'espérance du salut. Car Dieu ne nous a pas destinés à la colère mais à l'acquisition du salut par Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est mort pour nous, afin que, soit que nous veillions soit que nous dormions, nous vivions avec lui. C'est pourquoi consolez-vous mutuellement et édifiez-vous les uns les autres, comme vous le faites¹. »

Le dernier paragraphe n'annonce pas de révélation nouvelle. « Au sujet des temps et des circonstances » les fidèles savent tout ce qu'ils doivent et peuvent savoir, « que le Jour du Seigneur arrive la nuit comme un voleur ». Toute curiosité à cet égard est vaine et déplacée. Le Jour du Seigneur n'est connu de personne, disent les Synoptiques², — pas même du Fils, ajoute saint Marc, — mais il arrivera soudain, quand on s'y attendra le moins. La comparaison du voleur nocturne était classique; elle est employée par saint Matthieu, saint Luc, saint Jean, saint Pierre et saint Paul; elle devait entrer dans tous les sermons sur la parousie³. L'image de la femme en travail est empruntée aux prophètes; dans la description dra-

1. 4¹³. 5¹¹. Remarquer la symétrie des deux paragraphes soit pour le début soit pour la finale.

2. Marc. 13³². Cf. Matth. 24³⁶. Rapprocher Act. 17 (οὐχ ὑμῶν ἐστὶν γινῶναι χρόνους ἢ καιροὺς οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ) de 1 Thess. 5¹ (περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν οὐ χρεῖαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι) et noter le parallélisme d'idées et de mots.

3. 1 Thess. 5⁴ (ὥς κλέπτης), 5² (ὥς κλέπτης ἐν νυκτί). La comparaison du voleur est dans Mat. 24⁴³; 1 Pet. 4¹⁵; 2 Pet. 3¹⁰; Apoc. 3³; 16¹⁵. — Cf. Luc. 12³⁹; c'est la phrase de saint Matthieu dans un autre contexte.

matique du Jour du Seigneur, elle faisait partie obligée du décor; elle est passée ensuite dans le style apocalyptique et peint à merveille la soudaineté de la surprise, de la douleur et de l'abattement¹. Au point de vue pratique, les Thessaloniens n'ont pas besoin non plus de conseils; selon le précepte évangélique, ils sont vigilants, ils sont armés : vigilants contre les attaques nocturnes, armés contre les malfaiteurs². Les trois vertus théologales leur servent d'armure : l'espérance de casque, la foi et la charité de cuirasse. Veillant sans répit, il n'y a pas de nuit pour eux; ils sont « les fils du jour et de la lumière ». Le voleur peut venir; il ne les surprendra pas.

Tandis que cette seconde partie ne sort pas du cadre ordinaire des prédications eschatologiques, la première nous met en présence d'une révélation, que l'Apôtre n'avait pas reçue auparavant ou qu'il n'avait pas jugé à propos de communiquer jusqu'ici. Paul la rapporte expressément à une « parole du Seigneur³ », soit à une parole prononcée par Jésus au cours de sa vie mortelle et non enregistrée par les évangélistes, soit à une parole intérieure attribuée au Maître avec la certitude de l'inspiration. « Au jour de la parousie les vivants ne précéderont pas les morts » : tel est le message qu'il est chargé de transmettre. Les néophytes s'imaginaient qu'à l'arrivée du souverain Juge les vivants auraient sur les morts quelque avantage. Il détruit cette illusion. Au dernier jour, ni les morts n'envieront les vivants ni les vivants ne plaindront les morts.

1. Mat. 24⁸; Marc. 13⁸ : ἀρχὴ ὧδινων, comme notre ὥσπερ ἡ ὥδιν, rappelle les nombreux textes des prophètes relatifs au Jour du Seigneur, Is. 13⁶⁻⁸; 37³; Jer. 13²¹; 22²³; 27⁴³; Os. 13¹³; Mich. 4⁹. Cette image des douleurs de l'enfantement revêt d'ailleurs plusieurs nuances de sens : elle exprime tantôt la *douleur*, tantôt la *certitude*, tantôt la *proximité* de l'événement qu'elle présage, tantôt, comme dans 1 Thess. 5³, la *soudaineté* (αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐπίσταται ὁλεθρος ὥσπερ ἡ ὥδιν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ). Saint Luc, 21³⁴, sert aussi, pour peindre la même pensée, du mot αἰφνίδιος et de la comparaison d'un *piège* qui tombe à l'improviste.

2. Les recommandations apocalyptiques relatives à l'attente du grand Jour portent principalement sur la vigilance, la sobriété et la nécessité d'être armé. Mat. 24³⁶⁻⁵¹; Marc. 13³⁷ (γρηγορεῖτε); Luc. 21³⁴⁻³⁶ (ἀγρυπνεῖτε); Cf. 12⁴⁵; Apoc. 16⁵; 1 Petr. 1¹³. L'idée d'armure, empruntée à l'Ancien Testament (Is. 59¹⁷; Sap. 5¹⁹; Bar. 5²), est traitée par saint Paul (Eph. 6¹⁴⁻¹⁷; 1 Thess. 5⁸) avec une grande liberté.

3. 1 Thess. 4¹⁵ : Τοῦτο ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ Κυρίου.

Morts et vivants iront ensemble au-devant du Seigneur, les uns avec leur corps actuel transfiguré et transformé, les autres avec leur corps d'autrefois reconstitué et glorifié; ensemble ils seront emportés dans l'espace, ensemble ils rejoindront leur chef et commenceront avec lui un règne sans fin. S'il existe une différence, elle est plutôt en faveur des morts, car ils ressusciteront *d'abord* (πρῶτον), avant que la présence du Christ glorieux ne transforme les vivants.

Le tressaillement de la nature, la nuée qui sert de char ou de trône au Juge, le cortège des anges, la clameur des assistants, l'éclat de la trompette sont des traits communs à toutes les apocalypses¹. Ils sont empruntés à la terrifiante apparition de Jéhovah sur le Sinaï, qui avait imprimé à l'imagination nationale un ineffaçable souvenir. Dans quelle mesure ces allusions au passé se vérifieront-elles dans l'avenir; et quelle peut être la part de l'image ou du symbole? C'est le secret de Dieu.

Perspective prochaine. — Fait indéniable : les chrétiens de l'âge apostolique croyaient toucher à la fin des temps et saint Pierre se voyait contraint de justifier les longs délais du Christ². Leur erreur, faite en partie de désir et d'espérance, tenait aussi au préjugé universel des Juifs de cette époque, à une appréciation pessimiste des événements contemporains, peut-être à une fausse interprétation de la parole du Sauveur : « Cette génération ne passera pas sans que tout cela n'arrive³. » On s'obstinait à croire que quelques privilégiés, comme le disciple bien-aimé, vivraient jusque-là. Il n'était pas jusqu'au nom de *parousie* (présence), par lequel on avait coutume de désigner le retour triomphal du Christ, qui ne réveillât l'idée d'une venue prochaine; et l'on sait que les prophètes, habitués à projeter sur le même plan les événements futurs, semblent faire coïncider le début de l'ère messianique avec la consommation des choses. Paul a-t-il partagé l'illusion commune? En principe, rien ne s'y oppose; car l'inspiration ne donne pas toute science et ne pouvait pas en tout cas donner la connaissance du dernier jour que le Père céleste s'est résér-

1. Trompette et anges (Mat. 24³¹; cf. Marc. 13²⁷) nuées (Mat. 24³⁰; 26⁶⁴; Marc. 13²⁶; 14⁶²; Luc. 21²⁷; Dan. 7¹³) etc. — 2. 2 Petr. 3⁹. — 3. Mat. 24³⁴; etc.

vée. En dehors de la vérité dont il est le dépositaire, l'écrivain sacré peut ignorer, hésiter, asseoir une opinion sur des probabilités ou des vraisemblances, se porter à la recherche du vrai par les moyens dont disposent les autres hommes. Le tout est qu'il n'enseigne pas l'erreur. Paul, qui sait mieux que personne que la date du dernier jour n'entre point dans l'objet de la révélation, n'enseigne pas que le monde va finir; il déclare formellement que la fin n'est pas imminente; mais, à défaut de lumière spéciale, il s'en tient au mot de l'Évangile¹. Pourtant il ne semble pas envisager devant lui une longue série de siècles. Sans doute ces paroles : « Nous les vivants, nous les survivants, nous irons au-devant du Seigneur² », ne préjugent rien, l'Église ne mourant pas et tous les chrétiens pouvant s'identifier avec elle comme s'ils devaient assister, dans un avenir lointain, à ses triomphes et à ses épreuves. Néanmoins l'Apôtre parlerait-il de la sorte s'il avait la perception nette que des milliers d'années le séparent du terme? Plus tard la perspective s'éloignera. Plus le monde durera, plus on s'habituera à le voir durer. L'idée de parousie deviendra plus rare; le mot lui-même finira par se perdre. Mais nous ne pouvons admettre, avec certains exégètes modernes, que l'esprit de Paul ait évolué dans le court laps de temps qui s'écoule entre les deux Épîtres aux Corinthiens. Aux Corinthiens il parle jusqu'au bout comme aux Thessaloniens.

Le sort des vivants. — Il n'a pas varié davantage dans son enseignement que la dernière génération des justes sera revêtue d'immortalité sans passer par la mort : « Les morts qui sont dans le Christ ressusciteront d'abord; ensuite nous, les vivants, les survivants, nous serons emportés avec eux dans les nuées aériennes à la rencontre du Seigneur et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur. » Saint Augustin avouait qu'il n'avait jamais pu lire attentivement ces paroles sans y

1. Mat. 24³⁴; Marc. 13³⁰; Luc. 21³². — 2. 1 Thess. 4¹⁶ : Ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ παραλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἀρπαγησόμεθα n'est pas exactement traduit par : Nos qui vivimus qui residui sumus etc. Il faudrait, comme en grec, un participe présent (*nos viventes*) ou bien un adjectif (*nos superstites*) lequel étant en corrélation avec un verbe au futur prendrait lui-même le sens du futur : Nous qui vivrons, qui survivrons, etc.

trouver ce sens que la dernière génération des justes sera exempte de la mort. Et ce qui lui inspirait des doutes c'était précisément le texte qui aurait dû l'ancrer le plus dans ce sentiment, qui était le sentiment commun des Pères de l'Église, si au lieu de l'inexacte traduction latine : « Nous ressusciterons tous », il avait connu la vraie leçon de saint Paul : « Nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés... La trompette retentira et les morts ressusciteront incorruptibles et nous, nous serons transformés ¹. » Il est impossible de comprendre ces paroles autrement que ne les comprirent les Corinthiens eux-mêmes qui se prirent à désirer le privilège des derniers survivants du monde. La mort nous est en horreur et parce qu'elle est un châtement et parce qu'elle brise violemment les liens naturels du composé humain. Nous voudrions, comme les Corinthiens, aller à l'immortalité sans éprouver la mort. Ce désir est légitime, répond l'Apôtre, pourvu qu'il n'ait rien de déréglé; il est surnaturel, pourvu qu'il n'ôte rien à notre confiance et à notre résignation; il est réalisable, pourvu que le second avènement du Christ nous trouve encore en vie : *Sitamen vestiti non nudi inveniamur*. Ce sera le lot d'un petit nombre. Qu'importe après tout? Soit que nous vivions soit que nous mourions, nous sommes au Seigneur ².

Comment des affirmations si claires, trois fois réitérées, ont-elles pu laisser place au doute? Nous l'avons dit, la cause en est à l'ancienne version latine qui lisait soit : *Omnes resurgemus*, soit : *Omnes moriemur*, supposant d'une manière et de l'autre la mort universelle. L'Ambrosiaster, pensant tout concilier, imagina de faire mourir et ressusciter les justes témoins de la parousie pendant leur rapide transport aérien ³. Augustin qui eut connaissance de cette hypothèse fut tenté de l'adopter, sans oser l'embrasser fermement, et il consigna dans ses Rétractations l'aveu de son hésitation invincible : « Ou bien ils ne mourront pas, ou bien ils passeront de la vie à la

1. 1 Cor. 15⁵¹. Sur la vraie leçon de ce texte, voir p. 193.

2. 2 Cor. 5¹⁻². Ce passage sera commenté ailleurs.

3. *Comment. in 1 Thess.* 4¹⁴ (XVII, 450) : « In ipso raptu mors proveniet, et quasi per soporem, ut egressa anima in momento reddatur. Cum ni m tollentur morientur. »

mort et de la mort à la vie tellement vite qu'ils ne sentiront pas la mort¹. » Le Maître des Sentences citant saint Jérôme et l'Ambrosiaster, qu'il prend pour saint Ambroise, refuse aussi de se prononcer, comme si les deux autorités se neutralisaient². Saint Thomas, tout en maintenant la probabilité des deux opinions, trouve déjà celle de l'Ambrosiaster plus sûre et plus commune³. A partir du treizième siècle, l'opinion des Pères rétrograda tellement que Soto et Catharin la qualifient de téméraire. Ils sont vertement tancés eux-mêmes de témérité par Suarez pour un jugement si excessif. Mais la leçon de la Vulgate faisait toujours difficulté et ce n'est guère que de nos jours qu'on a repris, avec la saine exégèse de saint Paul, la tradition patristique de Tertullien, de saint Jérôme, de saint Épiphane, de saint Grégoire de Nysse, de saint Chrysostome, de Théodoret, de Primasius et de bien d'autres⁴. Peu de thèses théologiques ont essuyé de plus singulières vicissitudes.

Ce retour au passé a sa répercussion sur la manière d'expli-

1. L'histoire de ses hésitations est curieuse. En 418, *Epist. ad Mercator*. 193 (XXXIII, 872) il est très ferme dans l'opinion commune. *Ad Dulcit.* qu. 3^a (XL, 159) il n'a pas encore changé d'avis. Dans la *Cité de Dieu*, xx, 20 (XLI, 888) l'opinion de l'Ambrosiaster, connue dans l'intervalle, le rend perplexe. Dans les *Rétractations*, II, 33, le doute est complet : « Aut non morientur, aut de vita ista in mortem et de morte in æternam vitam, celerrima commutatione, in ictu oculi transeundo mortem non sentient. »

2. IV Sentent. Dist. XLIII : « Horum quid verius sit non est humani iudicii definire. »

3. *Comment. in Sentent. l. cit. et Summa 1^a 2^{ae}, qu. LXXXI, a. 1 ad 1^{um}*. Les raisons alléguées par le docteur angélique pour préférer comme plus sûre l'opinion de l'Ambrosiaster, qu'il prend lui aussi pour saint Ambroise, sont dignes de remarque. Elle lui semble : 1. plus conforme à la justice divine qui doit étendre la mort à l'égal du péché dont elle est la peine ; 2. plus conforme à l'Écriture (c'est-à-dire à la leçon de la Vulgate) ; 3. plus conforme à l'ordre de la nature ; car le mouvement du ciel étant en quelque sorte la vie de l'univers, comme le mouvement du cœur est la vie du corps, toute vie devra cesser quand ce mouvement s'arrêtera.

4. Chrysost. *Comment. in 1 Cor.* 15⁶¹ : « Omnes immutabimur, etiam qui non moriemur » ; de même Théodoret, *Comment. in 1 Cor.* 15⁶¹ ; Primasius (LXVIII, 644) ; Tertull. *De resurr. carnis*, 41-42 (II, 853) ; Epiph. *Hæres.* LXIV, 70 (XLI, 1193) ; Hieron. *Epist.* 59 ad Marcell. (XXII, 587) ; Greg. Nyss. *De opif. hom.* 22 (XLIV, 208). Pour Origène, comparez *Contra Cels.* II, 65 (XI, 900) avec S. Jérôme, *Epist.* 119 ad. Minerv. 9 (XXII, 974-

quer le septième article du Symbole¹. Au lieu de chercher dans les morts et les vivants les pécheurs et les justes (saint Augustin), ou les morts et les vivants qui se trouvaient tels avant le trépas de ces derniers (saint Thomas), ou les morts et les vivants relativement à la minute où chacun récite le Symbole (Suarez), on entend tout simplement par morts et par vivants les morts et les vivants que l'arrivée du Juge suprême trouvera sur la terre².

975). Le texte de Rufin, *Expositio Symboli*, 33 (XXI, 369), probablement corrompu, est en tout cas si obscur qu'on ne peut rien en tirer.

1. Cet article, emprunté textuellement à 2 Tim. 4¹ (qui *judicaturus est vivos et mortuos*), ou à 1 Petr. 4⁵ (qui *paratus est judicare vivos et mortuos*), était un des points fondamentaux de la prédication apostolique, Act. 10⁴² : « *Præcepit nobis prædicare populo et testificari, quia ipse est qui constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum.* » Toutes les formes du Symbole, tant grec que latin, contiennent cet article, qui passa plus tard dans le Symbole de Nicée. Voir Denzinger, *Enchiridion*, p. 1-9. On s'accordait à l'entendre en ce sens que Jésus-Christ jugera tous les hommes, bien qu'on fût divisé sur le sens précis des *morts* et des *vivants*. Cf. Rufin, *Expos. Symboli*, 33 (XXI, 369); S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.* xv, 26 (XXXIII, 909).

2. La question présente fut l'objet d'une controverse entre le P. Delattre S. J., *La dernière génération humaine* (dans la *Revue catholique* de Louvain, t. LI, 1881, p. 409-438) et M^{re} Battandier, *Les derniers vivants mourront-ils?* (*Ibid.* t. LII, 1881, p. 5-26). Le P. Delattre (p. 410) se rangeait résolument « du côté de ceux qui soutiennent qu'à l'avènement de Jésus-Christ les bons, et peut-être les méchants, alors en vie, seront fixés dans leur destinée éternelle sans passer par la mort ». Ne disons rien des méchants dont saint Paul ne s'occupe pas dans les passages en question; mais, pour les justes, presque tous les exégètes contemporains sont, à notre connaissance du moins, de l'avis du P. Delattre; son contradicteur ne lui opposa que les difficultés connues et résolues depuis longtemps. La réflexion suivante mérite d'être transcrite (p. 437-438) : « La cité céleste arrive à son plein développement en passant par trois évolutions : le judaïsme, qui en est l'ombre et la préparation éloignée; le christianisme, qui en est la figure et la préparation directe; l'état de béatitude, qui en est l'achèvement et le terme immuable. Comme la loi de grâce succède à la loi de crainte sans solution de continuité, de même l'état présent et l'état final se toucheront à un moment solennel qui achèvera l'un et commencera l'autre s'il ne creuse pas entre les deux un abîme profond par l'extermination totale du genre humain sur la terre. » Cf. Corluy (*Spicilegium dogmatico-biblicum*, t. I, p. 332-338), Fouard (*Saint Paul, ses missions*, Paris, 1892, p. 214-215), surtout Cornely (*Comment. in 1 Cor.* p. 509; *Comment. in 2 Cor.* p. 146, etc.) dont le long enseignement oral a beaucoup contribué à vulgariser l'exégèse que nous adoptons.

III. L'APOCALYPSE DE PAUL.

Nouvelles craintes. — Quelques mois s'étaient à peine écoulés depuis le premier message aux Thessaloniens, lorsqu'un nouveau malentendu vint à surgir. Bien rassurés maintenant au sujet de leurs morts, les néophytes étaient plus que jamais convaincus de l'imminence de la parousie et cette persuasion, loin de les exciter au bien, les troublait et les paralysait. Quelques-uns même, négligeant leurs devoirs d'état, erraient de porte en porte, dans la paresse et le désœuvrement, comme des gens dont les jours sont comptés. D'où provenaient leurs folles terreurs? Saint Paul l'insinue assez clairement dans le conseil qu'il leur adresse : « Au sujet de la parousie de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de notre réunion avec lui, nous vous prions, frères, de ne pas vous laisser aussitôt alarmer et jeter hors de votre sens, soit par un esprit, soit par un discours ou une lettre qu'on dirait venir de nous, comme si le jour du Seigneur était imminent. » Trois causes d'erreur pouvaient être en jeu : une révélation supposée ou mal comprise, une parole attribuée à tort ou à raison à saint Paul ou peut-être à quelque autre personnage de marque, une lettre apocryphe de l'Apôtre ou une lettre authentique entendue de travers. Ce n'était pas la première Épître aux Thessaloniens qui avait pu prêter à l'équivoque et les mots « comme étant de nous » semblent bien indiquer un faux. Pour couper court aux supercheries, Paul ajoutera désormais de sa propre main la salutation finale qui servira de signature. L'habitude, alors générale, de dicter les lettres rendait cette précaution nécessaire. Nous pensons que l'« esprit » auquel il fait allusion est une manifestation du genre des charismes. Dans leurs prières extatiques les glossolales devaient répéter souvent : *Maranatha*. Ναί, ἔρχουαι τοχύ. *Etiam venio cito!* Encore peu experts dans le discernement des esprits, les auditeurs avaient pu les prendre non pour de pieux désirs mais pour des prophéties véritables, destinées à se réaliser à brève échéance. L'origine du malentendu importe d'ailleurs assez peu. L'Apôtre se défend d'y avoir donné lieu par ses discours ou par ses écrits. Non, la fin n'est pas si pro-

che. « Que personne ne vous trompe en aucune manière. Il faut qu'auparavant vienne l'apostasie et que soit manifesté l'homme d'iniquité, le fils de perdition, l'adversaire qui s'élève au-dessus de tout ce qui s'appelle Dieu ou objet de culte, jusqu'à s'asseoir dans le Temple de Dieu, se proclamant lui-même Dieu. Ne vous souvient-il pas que quand j'étais au milieu de vous je vous disais ces choses? Et maintenant vous connaissez l'obstacle qui l'empêche de se manifester dans son temps. Car le mystère d'iniquité opère déjà : seulement celui qui fait obstacle est là, jusqu'à ce qu'il disparaisse. Et alors sera manifesté l'impie que le Seigneur Jésus détruira d'un souffle de sa bouche et qu'il anéantira par l'éclat de son avènement; cet impie, dis-je, dont l'avènement, grâce à l'opération de Satan, sera accompagné de toute sorte de miracles, de prodiges et de prestiges mensongers ¹. »

Paul ne fait ici que rappeler à demi-mot quelques traits de sa prédication orale. Il suppose les Thessaloniciens familiers avec ces idées, car les instructions données aux néophytes comprenaient toujours un chapitre sur les fins dernières groupées autour de la parousie. L'Apôtre se contente d'en rafraîchir la mémoire. Il a enseigné jadis de vive voix et il répète aujourd'hui par écrit, mais en termes dont le laconisme est énigmatique pour nous, que le dernier jour doit être précédé de deux grandes crises, l'apostasie et l'apparition de l'Antéchrist.

1. 2 Thess. 2³⁻¹². Il faut relever les nombreux rapports d'idée et d'expression entre ce passage et l'apocalypse synoptique. — 1. Παρουσία (2¹), Mat. 24 3·27·37·39. — 2. Ἐπισυναγωγή (2¹), Mat. 24³¹; Marc. 13²⁷ : ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ. — 3. Ἡ ἀνομία (2³⁻⁷), Mat. 24¹². — 4. Ἡ ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας αὐτοῦ (2⁸), Mat. 24²⁷ : ὥσπερ ἡ ἀστραπή φαίνεται... οὕτως ἔσται ἡ παρουσία. — 5. Ἐνέργεια πλάνης (2¹¹), Mat. 24²⁴ : ὥστε πλανῆσαι καὶ τοὺς ἐκλεκτοὺς, Marc 13²² : πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν.

Il n'est pas moins nécessaire de rapprocher les allusions à l'Ancien Testament. — 1. Le nom de l'Antéchrist (ὁ ἄνομος, 2³; ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, 2³, variante : τῆς ἀμαρτίας) peut avoir été suggéré par Ps. 88 [89]²³ : υἱὸς ἀνομίας, ou Ps. 93 [94]²⁰ : θρόνος ἀνομίας. — 2. La description de l'Antéchrist (2³⁻⁴) contient des réminiscences d'Ézéchiel, 28² : Θεὸς εἰμι ἐγώ, κατοικίαν θεοῦ κατοίκηκα ἐν καρδίᾳ θαλάσσης, et surtout de Daniel : ὑψωθήσεται ἐπὶ πάντα θεὸν καὶ ἐπὶ τὸν θεὸν πάντων θεῶν ἐξάλλα λαλήσει. Cf. 7²⁵; 9²⁷. Comparer aussi pour l'idée Isaïe, 14¹³⁻¹⁴. — 3. La défaite de l'Antéchrist (2⁸) rappelle Isaïe, 11⁴ : καὶ πατάξει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ, καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ.

Il parle de l'une et de l'autre comme de choses connues qui se passent d'explication. L'apostasie désigne certainement une défection religieuse, une révolte contre Dieu ou ses représentants; elle paraît étroitement liée aux agissements et aux prestiges du grand adversaire. Celui-ci, formellement distinct de Satan qui lui prête son appui et s'en sert comme d'un suppôt, est décrit sous les traits et avec les caractères des personnages dont il est l'antitype. Il s'élèvera au-dessus de tout ce qui est Dieu ou s'appelle Dieu, comme Antiochus Épiphanes; il se fera passer pour Dieu et voudra qu'on le traite en Dieu, comme le prince de Tyr dans Ézéchiël et le roi de Babylone dans Isaïe; il siègera dans le temple même de Dieu, comme l'abomination de la désolation prédite par Daniel. Ces réminiscences sont moins des prophéties nouvelles que des allusions à des textes anciens; il n'est pas nécessaire d'en attendre la vérification littérale; ce sont des symboles réalisables selon une loi de proportion qui nous échappe. Lorsque nous lisons que le Seigneur Jésus « détruira l'Inique d'un souffle de sa bouche », ces paroles nous font penser à la manière dont le Fils de David, d'après Isaïe, doit anéantir l'impie; mais qu'en pouvons-nous conclure sur le mode véritable dont les choses se passeront? Ce qui est dit sans figures c'est que l'Antéchrist opérera de faux miracles, des prodiges et des prestiges, qu'il séduira un grand nombre d'âmes, qu'il provoquera un déchirement dans l'Église, qu'il sera finalement vaincu, que sa chute sera le signal de la parousie.

L'obstacle. — Sur un seul point, Paul dépasse ses devanciers. Il nous parle d'un obstacle qui s'oppose à l'irruption immédiate de l'Antéchrist et nous en donne la description suivante : 1. C'est une personne ou une chose personnifiée (ὁ κατέχων au masculin) et c'est en même temps une force physique ou morale (τὸ κατέχον au neutre). — 2. L'obstacle est déjà en activité (ἔστι) et il refrène le mystère d'iniquité (τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας); il l'empêche de donner passage à l'Inique (ὁ ἄνομος). — 3. Aussitôt qu'il disparaîtra, le champ restera libre à l'Antéchrist dont l'apparition (παρουσία) précédera de peu, semble-t-il, l'apparition (παρουσία) du Fils de Dieu.

Quel est cet obstacle? Les Thessaloniens l'avaient appris

de la bouche de l'Apôtre mais nous l'ignorons maintenant et tout porte à croire que nous l'ignorerons toujours. L'obscurité proverbiale de ce passage a donné lieu à d'innombrables systèmes. Je ne parle pas des hétérodoxes. Avec une fraternelle unanimité, cathares, vaudois, hussites, wicléfistes, luthériens, calvinistes, anglicans anciens et modernes, presque jusqu'à nos jours, ont vu dans l'Antéchrist le pape et dans l'obstacle qui s'oppose à la victoire et au triomphe de l'Antéchrist l'empereur romain d'abord, puis l'empereur germanique. Pour un des derniers tenants de cette exégèse, le pape est toujours l'Antéchrist, naturellement; mais le mystère d'iniquité c'est le jésuitisme, le temple de Dieu c'est la confession luthérienne et l'obstacle qui s'oppose à l'avènement non pas de l'Antéchrist, comme l'exigerait le texte de saint Paul, mais de Jésus, c'est encore le pape. Les critiques indépendants se sont frayé des voies nouvelles et ont imaginé une foule de solutions dont chacune ne satisfait guère que son inventeur. On ne peut pas dire non plus que les commentateurs catholiques soient d'accord. Cependant, malgré d'innombrables divergences de détail, ils regardent à peu près tous la parousie comme le retour personnel de Jésus-Christ venant juger les vivants et les morts; ils voient dans l'*Antéchrist* un individu, bien que saint Augustin songe plutôt à une tendance; dans l'*apostasie*, une défection et une révolte, soit religieuse, soit politique, soit religieuse et politique à la fois; dans le *mystère d'iniquité*, soit Néron et les persécuteurs, soit les hérétiques et les schismatiques; dans le *temple de Dieu*, soit le temple de Jérusalem rebâti, soit l'Église chrétienne; dans l'*obstacle* enfin, soit l'empire romain, soit l'état chrétien héritier de l'empire. Mais quel est aujourd'hui l'état qui oppose une digue à l'invasion du mal? En désespoir de cause, plusieurs se rejettent sur la foi encore vivante au cœur d'un grand nombre ou sur le décret divin de faire prêcher l'Évangile dans le monde entier : mais l'obstacle doit être une personne aussi bien qu'une force; et comment la foi ou le décret divin peuvent-ils être personnifiés?

Non seulement l'obstacle n'est pas encore trouvé mais nous doutons qu'on l'ait jamais cherché dans la bonne direction. Paul se tient sur le terrain de l'eschatologie juive et chrétienne.

Comme Daniel, comme saint Jean, il décrit une lutte du mal contre le bien, qui a son retentissement sur la terre mais dont le théâtre et le siège principal sont ailleurs. C'est, en effet, Satan qui l'engage et la soutient en prêtant à son suppôt toute l'énergie de son concours (κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ). L'antagoniste doit être une puissance de même ordre. Dans la prophétie de Daniel, c'est le généralissime des armées célestes, le chef du peuple de Dieu, Michel, qui prend en main la cause de la nation sainte, spécialement au temps de la grande tribulation et à la veille de la résurrection des morts¹. Dans saint Jean, c'est encore Michel à la tête de ses anges qui combat contre le Dragon, l'antique Serpent, Lucifer, le Diable, Satan, et qui finit par assurer la victoire au Christ². La lutte de Michel et de Satan se poursuit à travers les siècles. Il n'est pas besoin d'interroger les apocryphes — le livre d'Énoch, le Testament des douze patriarches, l'Apocalypse de Moïse³ — pour savoir quel rôle capital l'archange Michel doit jouer au dernier jour. C'est lui, d'après saint Paul, — la chose est à peine douteuse, — qui donnera le signal de la résurrection et du jugement. Ne serait-ce pas également lui, le protecteur de la Synagogue d'abord et de l'Église ensuite, qui avec ses milices barrera le passage aux puissances infernales jusqu'à la plénitude des temps? Tous les traits de la description de Paul lui conviennent : être personnel (ὁ κατέχων), il commande une armée et représente une force (τὸ κατέχον); il est immortel, et sa lutte contre Satan, engagée dès l'ère apostolique (ἄρτι), se prolonge à travers l'histoire pour atteindre à la fin son apogée. Si sa disparition momentanée (ἕως ἐκ μέσου γένηται) signifiait une défaite ou une destruction, ce caractère ne lui serait pas applicable; mais les paroles de l'Apôtre n'ont pas ce sens et rien n'oblige à le sous-entendre. Jusqu'au jour où les exégètes aux abois auront trouvé une explication meilleure, c'est de ce côté que nous chercherons l'obstacle mystérieux qui retarde l'apparition de l'Antéchrist.

1. 10¹³⁻²¹; 12¹. Cf. 1 Thess. 4¹⁶. — 2. Apoc. 127-9.

3. Références dans le *Dictionnaire de la Bible* de Hastings, art. *Michael*.

NOTE F. — L'ESCHATOLOGIE DE PAUL ET L'EXÈGÈSE

I. EXÈGÈSE HÉTÉRODOXE.

Les interprétations des Pères et des commentateurs, patiemment recueillies par Bornemann (*Die Thessalonicherbriefe* dans *Meyer's Kommentar*, Göttingue, 1894, *Geschichte der Deutung von 2 Th. 2¹⁻¹²*, p. 400-459 et *Zur Geschichte der Auslegung der beiden Thessalonicherbriefe*, p. 538-708) et par G. Wohlenberg (*Der erste und zweite Thessalonicherbrief*, Leipzig, 1903, p. 170-209) sont si divergentes qu'elles ne laissent guère espérer pour l'avenir ce qu'elles n'ont pas donné dans le passé. Parmi les écrivains non-catholiques on peut distinguer trois systèmes principaux.

1. *Système protestant* qui voit l'Antéchrist dans le pape et l'obstacle dans l'empereur. Le pape ne s'est-il pas élevé au-dessus de tout ce qu'il y a de divin et d'auguste (σέβασμα, allusion à σεβαστός, l'empereur)? Ne s'est-il pas assis dans le temple de Dieu et fait adorer comme Dieu, par la puissance despotique qu'il s'arroge et les honneurs qu'il revendique? Seul, l'empereur enraya les progrès du papisme. Le mystère d'iniquité opérait déjà du temps de saint Paul, car il y avait dès lors des germes d'esprit catholique; mais le Christ l'a anéanti du *souffle de sa bouche*, c'est-à-dire par l'esprit de la Réforme. Quelques protestants se séparent de leurs coréligionnaires en ce qu'ils admettent deux Antéchrists : l'un pour l'Orient, Mahomet et l'islamisme, l'autre pour l'Occident, le pape et la papauté. Il n'y a pas longtemps que les luthériens, les calvinistes et les anglicans ont renoncé à cette exégèse, plus sacrée pour eux que ne l'est pour les catholiques la définition conciliaire la plus solennelle. En 1518, Luther commençait à soupçonner que le pape était l'Antéchrist; en 1519, il le disait à l'oreille d'un confident; en 1520, il en était presque sûr; à la fin de cette même année, il en était devenu tout à fait certain. Dix ans plus tard, il s'indignait que la confession d'Augsbourg eût dissimulé un article de foi si fondamental. La chose fut enfin définie à Smalkalde : « Hæc doctrina præclare ostendit papam esse ipsum verum antichristum, qui supra et contra Christum sese extulit et exexit, quandoquidem Christianos non vult esse salvos sine sua potestate... Hoc proprie loquendo est se efferre supra et contra Deum, sicut Paulus 2 Thess. 2 loquitur. » Bornemann (*op. cit.* p. 415) donne une liste, incomplète, de quarante-cinq théologiens protestants de diverses sectes qui ont docilement accepté cette exégèse. On est étonné d'y trouver les noms de Michaelis et de Bengel.

2. *Système historique*. La prophétie s'est réalisée du temps des apôtres, presque sous les yeux de saint Paul. C'est moins une prophétie qu'une prévision d'événements prêts à se réaliser. Mais les exégètes de cette école s'entendent peu. L'Antéchrist serait Caligula, l'impie Simon le Magicien, l'obstacle Vitellius (Grotius); ou bien l'impie serait Titus, l'obstacle Néron, la défection représenterait la guerre civile de l'an 70 (Wetstein); ou bien l'Antéchrist serait Simon le Magicien, la défection l'hérésie gnostique, l'obstacle l'union temporaire du judaïsme et du christianisme (Hammond); ou bien l'Antéchrist serait Néron, l'apostasie encore l'erreur gnostique, l'obstacle Claude (Döllinger) etc. Pour d'autres, l'obstacle serait saint Paul lui-même (Koppe, Schott et Grimm), ou bien tous les apôtres et spécialement saint Jacques (Böhme), ou bien Elie (Ewald), ou bien Sénèque (Kreyher)! Inutile d'aller plus loin.

3. *Système rationaliste.* La prétendue prophétie de saint Paul ne s'est pas accomplie et ne doit pas s'accomplir. Ce n'est qu'une rêverie de l'Apôtre. Du reste, quand il s'agit de préciser la pensée de Paul, les tenants de ce système sont tellement peu d'accord qu'il est presque impossible d'en rencontrer deux ayant le même sentiment.

II. EXÈGÈSE CATHOLIQUE.

1. *Désaccord des Pères.* — En dehors des commentateurs — l'Ambrosiaster, S. Éphrem, S. Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Pélagé, Théodoret, Primasius, S. Jean Damascène, Œcumenius, Walafride Strabon, Rhaban Maur, Atton de Verceil, Hervé, Théophylacte, Euthymius et autres plus récents — les Pères dont les noms suivent se sont occupés plus ou moins longuement du texte eschatologique (2 Thess. 2¹⁻¹⁰) : S. Irénée, *Contra hæres.* v, 25 et 28 (VIII, 1189-1192, 1198); Tertullien, *De resur. carnis*, 24 (II, 874-877); S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.* xv, 9-17 (XXXIII, 881-893); S. Jérôme, *Epist. ad Algasiam* cxxi, 11 (XXII, 1035-1038); S. Augustin, *De civit. Dei* xx, 19 (XLI, 685-687).

L'évêque d'Hippone explique ce texte obscur avec une admirable réserve que ses contemporains auraient bien fait d'imiter et qu'on peut recommander encore aux exégètes de nos jours : « Nulli dubium est [Paulum] de Antichristo ista dixisse; diemque judicii (hunc enim appellat diem Domini) non esse venturum nisi ille prior venerit quem refugam (*Papostat*, traduction de ἀποστασία) vocat, utique a Domino suo... Sed in quo templo Dei sit sessurus incertum est... Quod autem ait *Et nunc quid detineat scitis*... quoniam scire illos dixit, aperte hoc dicere noluit... Ego prorsus quid dixerit, me fateor ignorare. Suspiciones tamen hominum, quas vel audire, vel legere potui, non tacebo. » Et après avoir énuméré un certain nombre de ces hypothèses : « Alius ergo sic, alius autem sic Apostoli obscura verba conjectant; quod tamen eum dixisse non dubium est, non veniet ad vivos et mortuos judicandos Christus, nisi prius venerit ad seducendos in anima mortuos adversarius ejus Antichristus. »

Aux antipodes de S. Augustin est S. Cyrille de Jérusalem. D'après lui l'Antéchrist sera un mage qui, usurpant l'empire et se faisant passer pour le Christ, séduira les Juifs par ses impostures et les Gentils par ses prestiges. Il viendra quand l'empire romain touchera à son terme. Il sera renversé au retour triomphal du Sauveur, après trois ans et demi de règne. L'Antéchrist sera l'instrument de Satan; il détruira les idoles pour se faire adorer seul. Il siègera dans les ruines du temple de Jérusalem. On croit en distinguer déjà les signes avant-coureurs : guerres, schismes, haines fratricides. Cependant le saint docteur espère que la venue du grand adversaire n'est pas imminente.

Entre ces deux extrêmes se rangent les autres Pères. Ils sont d'accord, nous l'avons dit, à regarder le Jour du Seigneur comme le retour personnel du Christ venant juger les vivants et les morts, et à considérer l'Antéchrist comme un individu, non comme une force morale : cependant Augustin connaissait des personnes qui préféraient cette dernière hypothèse et quelques-uns pensent que l'Antéchrist pourrait être une incarnation du démon (Pélagé). Ils s'accordent également à rapprocher notre passage de Daniel, de l'Apocalypse, du discours eschatologique de Jésus-Christ, et en proclament à l'envi la mystérieuse obscurité. Il ne faut donc pas s'étonner de les trouver divisés sur tous les autres points.

2. *L'obstacle.* — Ils le sont complètement sur le point capital : l'*obstacle* qui s'oppose à l'apparition immédiate de l'Antéchrist. Tertullien se prononce sans hésiter pour l'empire romain : « Nisi veniat abscessio primo, hujus utique regni, et reveletur delinquentiæ homo, id est Antichristus... Jam enim arcanum iniquitatis agitur, tantum qui nunc tenet teneat, donec de medio fiat. Quis nisi Romanus status, cujus abscessio in decem reges dispersa Antichristum superducat? Et tunc revelabitur iniquus. » — L'Ambrosiaster ne montre pas moins de loyalisme : « Non prius veniet Dominus, quam regni Romani defectio fiat, et appareat Antichristus, qui interficiet sanctos, reddita Romanis libertate, sed suo tantum nomine... Nisi venerit defectio primum, quam regni Romani abolitionem superius intelligendam memoravi; ut cum defecerit, et venerit Antichristus, tunc adventus Domini venire credatur... Deficiente autem regno Romano, et ille de cælis mittetur deorsum, projectus in terram » etc. — S. Jérôme se rallie à cette opinion : « Nisi fuerit Romanum imperium ante desolatum et Antichristus præcesserit, Christus non veniet... Nec vult aperte dicere Romanum imperium destruendum, quod ipsi qui imperant æternum putant » (XXII, 1037). On trouve dans Chrysostome la même idée qui est partagée par un grand nombre de commentateurs anciens (Primasius, etc.) et modernes (Bisping, Panek, etc.); mais ces derniers sont obligés de remplacer l'empire romain disparu depuis longtemps par l'état chrétien qui n'existe plus guère nulle part. — Comme cette solution ne satisfaisait pas tout le monde, on a cherché ailleurs l'obstacle. Théodore de Mopsueste (*Comment. in epist. Pauli*, édit. Swete, Cambridge, 1882, sur 2 Thess. 2^e et Théodoret proposent le *décret de Dieu*. Ce dernier réfute l'opinion précédente et celle qui voit l'obstacle dans les charismes du Saint-Esprit (LXXXII, 664-665) : Τινες τὸ κατέχον τὴν Ῥωμαϊκὴν ἐνόμισαν βασιλείαν· τινὲς δὲ τὴν χάριν τοῦ Πνεύματος... Οὐδέτερον τούτων οἶμαι φάναι τὸν θεῖον Ἀπόστολον ἀλλὰ τὸ παρ' ἐτέρων εἰρημένον [par exemple Théodore de Mopsueste] ἀληθὲς εἶναι ὑπολαμβάνω. Ἐδοκίμασε γὰρ ὁ τῶν ὅλων Θεὸς παρὰ τὸν τῆς συντελείας αὐτὸν ὀρθῶναι καιρὸν. Ὁ τοῦ Θεοῦ τοίνυν αὐτὸν ὁρὸς νῦν ἐπέχει φανῆναι. Théodoret joint à ce décret divin ce qui peut en être le motif : la nécessité que l'Évangile soit prêché auparavant dans tout l'univers. S. Éphrem adopte la même opinion. — D'autres ont pensé que c'est la *foi* des chrétiens qui s'oppose à la venue de l'Antéchrist. L'hypothèse, mentionnée déjà par S. Augustin, insérée ensuite dans la Glose ordinaire par Walafride Strabon, est acceptée par plusieurs commentateurs (Menochius etc.). — Estius suppose que c'est l'*apostasie* elle-même, laquelle n'étant pas encore venue retarde l'apparition de l'Antéchrist. — Saint Thomas, après avoir énuméré cinq hypothèses, sans en embrasser aucune, rappelle le mot de S. Augustin cité plus haut et conclut : « Præterea hoc non erat multum necessarium ad sciendum. »

Que ce soit la moralité de cette digression exégétique. Elle nous dispensera d'examiner par le menu ce que doit être un jour l'Antéchrist. Il ne faut pas appliquer aux énonciations apocalyptiques les règles de l'exégèse ordinaire, parce que trop de données inconnues empêchent d'asseoir les hypothèses sur une base ferme.

LIVRE DEUXIÈME
L'ÉGLISE DE CORINTHE

CHAPITRE PREMIER

DÉSORDRES ET PÉRILS

I. OCCASION DE LA PREMIÈRE AUX CORINTHIENS.

Fondation d'Éphèse. — Depuis la correspondance avec les Thessaloniens, quatre ou cinq ans se sont écoulés. Le récit de saint Luc, malgré sa concision, nous permet de suivre pas à pas les mouvements de l'Apôtre. Nous l'avons laissé à Corinthe enseignant dans la maison de Titius Justus, près de la synagogue¹. En butte aux attaques des Juifs, furieux de voir quelques-uns de leurs chefs² passer à la foi nouvelle, mal protégé par la bienveillance platonique du proconsul Gallion³, il se décide enfin à quitter Corinthe après dix-huit mois et plus de séjour⁴. Ses hôtes, Priscille et Aquila, l'accompagnent. Il les laisse à Éphèse, où il a résolu de revenir se fixer un jour, poursuit son pèlerinage à la Ville sainte et va reprendre haleine, comme d'habitude entre deux missions, à son pied-à-terre d'Antioche. Ce n'est pas pour longtemps. Son zèle l'emporte de nouveau; il traverse la Galatie et la Phrygie, multipliant ses haltes pour compléter l'instruction des néophytes; enfin, selon le plan arrêté d'avance, il arrive à Éphèse.

Un événement du plus haut intérêt s'y était produit dans l'intervalle. Un Juif d'Alexandrie nommé Apollos, se disant disciple du Seigneur et ayant été en effet catéchumène⁵ avant de quitter sa ville natale, prêchait dans la synagogue tout ce

1. Act. 18⁷. — 2. Act. 18⁸⁻¹⁷. — 3. Act. 18¹²⁻¹⁷.

4. Act. 18¹¹ : dix-huit mois, sans compter le temps considérable (μήρας ἱκανάς, Act. 18¹⁸) passé à Corinthe après l'émeute.

5. Act. 18²⁵ : οὗτος κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ Κυρίου, expression remarquable.

qu'il savait de Jésus et commençait à faire des adeptes. Malheureusement, il en était resté aux préliminaires de la foi et ne connaissait pas encore le baptême chrétien ¹. Aquila et Priscille parachevèrent son instruction et, comme il désirait passer en Achaïe, le recommandèrent aux frères. Mais leur prosélytisme ne semble pas être allé plus loin. En entrant à Éphèse, Paul y trouva une douzaine de disciples — probablement des conquêtes d'Apollos ² — qui ne connaissaient pas d'autre baptême que celui de Jean et n'avaient jamais entendu parler du Saint-Esprit. Il les baptisa et leur conféra l'Esprit par l'imposition des mains ³. L'église d'Éphèse lui doit donc bien son origine; là il n'a bâti sur les fondements de personne.

Difficultés avec Corinthe. — Éloquence naturelle, enthousiasme religieux, diction noble et pure, art d'adapter les hautes spéculations de la philosophie grecque aux récits de la Bible et d'attacher aux faits scripturaires une interprétation allégorique, suivant la méthode de Philon ⁴, Apollos avait pour lui tout ce qui charme et séduit les foules, surtout dans une population mobile et volage comme était alors celle de Corinthe. Bien malgré lui, il s'y était fait des admirateurs fanatiques décidés à rabaisser tout le reste pour le mieux exalter. Quel contraste avec la manière simple et familière de Paul, son style rude et inégal jusqu'à l'incorrection, ses discours pleins de choses mais si dénués d'appâts oratoires! L'auto-rité de l'Apôtre en souffrait auprès de quelques esprits légers.

1. *Ib.* : Ἐξέδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου. On racontait donc aux *catéchumènes* la vie de Jésus, en réservant l'explication du baptême chrétien à ceux qui allaient le recevoir.

2. Cela n'est pas dit en propres termes mais ressort de l'ensemble du récit. Les convertis de Paul ne connaissent que le baptême de Jean (Act. 19³⁻⁴), le seul qu'Apollos eût pu leur enseigner.

3. Act. 19⁵⁻⁶. Le baptême et la confirmation se conféraient ensemble et l'instruction relative à ces deux sacrements en précédait immédiatement la réception. Les catéchumènes d'Éphèse, n'ayant pas été préparés au baptême du Christ, ne connaissaient pas davantage par conséquent la nature et les effets de la confirmation. Ils ignoraient même qu'il y eût un Saint-Esprit (19²).

4. Ses qualificatifs sont : Ἄνθρωπος λόγιος... δυνατός ὢν ἐν ταῖς Γραφαῖς (Act. 18²⁴), ζέων τοῦ πνεύματι (18²⁵), ἤρξατο παρρησιάζεσθαι (18²⁵), συνεβάλετο πολὺ διὰ τῆς χάριτος (18²⁷), εὐτόνως διακατηλέγγετο (18²⁸).

D'autres causes de dissentiment avaient surgi. Des scandales s'étaient produits parmi les néophytes. Paul avait dû frapper. Dans une lettre que nous n'avons plus, il prescrivait de tenir à l'écart les impudiques. Soit erreur soit malice, on avait affecté d'y voir un ordre exprès d'éviter le commerce de tous les païens de mauvaise vie et l'on avait trouvé, avec raison, cette mesure exorbitante. Il voulait interdire simplement, comme il s'en expliqua dans la suite¹, les rapports avec les chrétiens scandaleux; mais ce malentendu lui-même prouve combien certains disciples étaient enclins à censurer ses actes et à s'émanciper de sa règle. C'est que l'église de Corinthe, fondée par lui au prix de tant de sueurs, devenait de jour en jour moins compacte, moins homogène. Un ferment de discorde s'y déclarait. Les gens de Chloé venaient d'apporter d'alarmantes nouvelles². La ferveur première s'attédisait, des coteries se formaient qui menaçaient de dégénérer en schismes, des scandales se produisaient au grand jour sans provoquer de répression assez énergique; il y avait des singularités bizarres, des exagérations de doctrine et, à côté, des atténuations fâcheuses. L'avenir de cette chrétienté était gros de périls.

Peu de temps après, Stéphanas, Fortunat et Achaïcus débarquaient à Éphèse chargés d'une lettre où les Corinthiens demandaient à Paul la solution de plusieurs cas de conscience embarrassants³. Les trois messagers devaient regagner par mer leur patrie. L'Apôtre leur confia une seconde lettre qui est maintenant notre première aux Corinthiens. Il y traite les sujets les plus variés sans autre ordre et sans autre lien que les doutes ou les besoins de ses correspondants. On y distingue cependant du premier coup d'œil deux sections bien tranchées : la correction des abus (I-VI) et la réponse aux cas de conscience (VII-XVI).

1. 1 Cor. 5^{9.12}. — 2. 1¹¹.

3. 7¹ : *Περὶ ὧν ἐγράψατε*. Il semble à peu près sûr que ces trois personnages (16¹⁷) étaient les porteurs de la lettre. Par délicatesse, Paul ne fait aucune allusion aux renseignements qu'ils lui ont fournis de vive voix, mais il est probable qu'ils lui auront parlé des abus relatifs à la célébration de l'agape (11⁸ : *Ἀκούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν*).

II. LES PARTIS A CORINTHE.

Coteries et factions. — Le péril le plus urgent naît de l'esprit de parti; l'Apôtre y consacre le premier quart de sa lettre : « Je vous en conjure, frères, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ; dites tous la même chose et qu'il n'y ait point parmi vous de factions, mais soyez parfaitement unis dans un même sentiment et une même pensée. J'ai appris, mes frères, à votre sujet par les gens de Chloé, qu'il y a des disputes parmi vous. J'entends par là que chacun de vous dit : Moi, je suis de Paul! Et moi, d'Apollon! Et moi, de Céphas! Et moi, du Christ! Le Christ est-il donc divisé? Est-ce que Paul a été crucifié pour vous, ou avez-vous été baptisés au nom de Paul? Je remercie Dieu de n'avoir baptisé aucun d'entre vous — si ce n'est Crispe et Caïus — afin qu'on ne puisse pas dire que vous avez été baptisés en mon nom. J'ai baptisé encore la maison de Stéphanas; au surplus, je ne sache pas que j'aie baptisé quelque autre personne. Car le Christ m'a donné mission non de baptiser mais de prêcher; et cela sans la sagesse du langage, afin de ne pas rendre vaine la croix du Christ¹. » Comme, à peu de chose près, l'histoire des partis à Corinthe se borne à ce renseignement, il ne faut pas être surpris si les critiques se sont mis en frais d'hypothèses. Presque toutes les combinaisons possibles ont été épuisées. Mais d'abord qu'étaient ces partis? Ce n'étaient pas des schismes : le mot *σχίσμα* n'avait pas encore le sens théologique qu'il reçut depuis. Ce n'étaient pas des sectes : tous professaient la même foi, fréquentaient les mêmes assemblées, prenaient part au même festin eucharistique. Ce n'étaient pas non plus des groupes bien définis : tous reconnaissent l'autorité de Paul qui tour à tour les encourage, les exhorte, les reprend, les menace, comme ses enfants dans le Christ. Ainsi le dépôt de la foi demeurerait intact, le lien de la charité n'était pas rompu; tout consistait en brigues, en rivalités personnelles, dont les anciennes factions de Byzance et

1. 1 Cor. 1¹⁰⁻¹⁷. — Voir la monographie de Rohr, *Paulus und die Gemeinde von Korinth*, Fribourg-en-Br., 1899 (*Biblische Studien*, IV, 4).

du Bas-Empire, ou les coteries qui se forment encore de nos jours autour d'un orateur ou d'un conférencier en renom, peuvent donner une assez juste idée.

A Corinthe, les uns se réclamaient de Paul parce qu'il était leur apôtre, leur maître et leur père; d'autres tenaient pour Apollos dont le talent les ravissait; plusieurs mettaient en avant le nom de Pierre, le chef du collège apostolique, la colonne de l'Église; enfin quelques-uns se croyant plus sages et mieux inspirés, comme s'ils dédaignaient de s'inféoder à un homme, ne voulaient relever que du Christ. Mais cette prétention même de s'appropriier tout le Christ, en méprisant les ministres humains, témoignait d'un secret orgueil et d'une outrecuidante arrogance. On s'est demandé s'il y a eu réellement un parti du Christ. Clément de Rome, écrivant aux Corinthiens moins de quarante ans après, n'y fait aucune allusion, bien qu'il mentionne les trois autres groupes¹. Certains exégètes pensent que la devise : « Moi, je suis du Christ! » loin d'être le mot de passe de l'un des partis serait le mot d'ordre de Paul lui-même². Un fait incontestable c'est que les personnages dont le nom offrait aux factieux un mot de ralliement n'étaient pour rien dans ces mesquines rivalités. Pour sa part, Paul en gémit et s'en indigne. Bien loin de prêter à Pierre un rôle équivoque, il en parle toujours avec déférence. Apollos est si peu suspect d'intrigues qu'il a été instamment prié de revenir à Corinthe; mais il s'y est refusé, craignant peut-être d'envenimer le mal par sa présence et mécontent du bruit qui se fait autour de son nom³. Du reste, le ton de la lettre montre assez qu'il règne entre les deux ouvriers apostoliques la plus parfaite harmonie. Paul n'est pas plus jaloux qu'Apollos n'est ambitieux, mais il ne veut pas être déprimé au détriment de son ministère et de son autorité légitime.

Sagesse humaine et vraie sagesse. — On trouvait à Corinthe qu'il manquait de ce que son collaborateur possédait à un degré éminent : la *sagesse*. La sagesse éveillait l'idée de spécu-

1. XLVII, 3, Funk, *Patres apost.* 2, 1901, t. I, p. 160. Saint Clément appelle les factions de Corinthe de leur vrai nom (προσκλήσεις).

2. Il faut cependant tenir compte de 2 Cor. 10⁷. — 3. 1 Cor. 16¹².

lations profondes ou d'un art consommé. Aristote l'avait définie : La science des principes et des causes premières. Pour les stoïciens, c'était la science des choses divines et humaines, la reine des vertus et le but de la vie. Mais l'art dans les genres les plus divers, s'appelait aussi sagesse. Homère et Sophocle, Phidias et Polyclète étaient des sages, tout comme Socrate et Platon¹. Au gré des Corinthiens, Paul n'avait droit à ce titre ni comme philosophe, ni comme artiste, ni comme beau diseur. Après l'expérience d'Athènes, il avait compris que ni la philosophie, ni l'éloquence, ni les artifices du langage ne convertiraient le monde. Il fallait prêcher simplement le *verbum crucis* et laisser la parole germer et fructifier d'elle-même. Paul ne voulut plus savoir autre chose que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié. Il évita à dessein « les discours persuasifs de la sagesse » humaine² « pour ne pas rendre vaine la croix du Christ ». Il n'affirme pas absolument que sa méthode soit la seule bonne, mais elle était la seule applicable à Corinthe, dans ce milieu d'esprits raisonnateurs, prévenus d'une fausse sagesse contre laquelle les meilleurs arguments seraient venus se briser. De fait, l'église de Corinthe a recruté « peu de sages selon la chair, peu de puissants, peu de nobles³ ». Dieu, selon sa tactique ordinaire, y a choisi ce qui est insensé

1. La définition d'Aristote (*Metaph.* I, 1 : τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἰτία καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες) s'applique à la philosophie plutôt qu'à la sagesse. Cicéron (*De Offic.* II, 43 : rerum divinarum atque humanarum scientia) et le quatrième livre des Machabées (I, 14 : σοφία ἐστὶ γνῶσις θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων καὶ τούτων αἰτίων) parlent le langage des stoïciens. Mais l'acception philosophique était la moins usuelle. Paul se met au point de vue de l'Ancien Testament quand il s'occupe de la vraie sagesse et il prend la sagesse au sens ordinaire d'art, d'habileté (de bon ou de mauvais aloi), quand il veut désigner la sagesse humaine. En se qualifiant de σοφὸς ἀρχιτέκτων (1 Cor. 3¹⁰) il parle exactement comme Homère (*Iliad.* xv, 412 : σοφία τέκτονος) et Pindare (*Nemes.* VII, 25 : σοφὸς κυβερνήτης). Aristote lui-même définit ailleurs la σοφία (*Eth. Nicom.* VI, VII, 1) : ἀρετὴ τέχνης et, conformément à cette définition, appelle sages Phidias et Polyclète. Cependant la sagesse convient aux philosophes et aux artistes plutôt qu'aux artisans. On connaît les vers d'Aristophane (*Nuées*, 144-145) qu'on croit être une citation légèrement parodiée de l'oracle de Delphes :

Σοφὸς Σοφοκλῆς· σοφώτερος δ' Εὐριπίδης,
Ἄνδρῶν δὲ πάντων Σωκράτης σοφώτατος.

2. 1 Cor. 2¹⁻⁵. — 3. 1 Cor. 1²⁶.

aux yeux du monde, ce qui est faible, ce qui est vil, ce qui compte pour rien, ce qui n'existe pas, pour confondre les sages et les puissants. Ainsi nulle chair ne pourra se glorifier devant lui¹.

Si les écrivains profanes entendaient par sagesse les hautes conceptions du philosophe ou l'habileté de l'artiste, les auteurs de l'Ancien Testament voyaient dans la Sagesse la fille du Très-Haut et le plus précieux de ses dons. A ces deux acceptions, le Nouveau Testament joint un sens péjoratif né peut-être de l'abus de ce terme chez les sophistes grecs et les théologiens rabbinistes. Il y avait donc lieu de distinguer entre la sagesse humaine, la sagesse mondaine, la sagesse charnelle², que les Corinthiens attendaient vainement de Paul et dont il leur répète le nom à satiété, avec une ironie vengeresse³, et la sagesse véritable, la sagesse divine, qu'il comble partout d'éloges et qu'il souhaite ardemment à tous les néophytes⁴. Ainsi, nulle contradiction dans ses assertions et ses jugements : il n'a pas *voulu* employer la sagesse humaine comme indigne de son ministère et injurieuse au Christ; il n'a pas *pu* enseigner la sagesse divine à des auditeurs charnels, psychiques, hommes pour tout dire⁵.

La sagesse véritable est « cachée dans le mystère, prédestinée de Dieu avant tous les siècles pour notre gloire, ignorée de tous les princes de ce siècle, car s'ils l'avaient connue ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire⁶ ». De cette des-

1. 1 Cor. 1²⁶⁻³¹. Idée capitale dans la sotériologie de Paul.

2. Σοφία λόγου (1¹⁷), ἀνθρώπων (2⁶), ἀνθρωπίνη (2¹³). Ἡ σοφία τοῦ κόσμου (1²⁰), τοῦ κόσμου τούτου (3¹⁹), τοῦ αἰῶνος τούτου (2⁶), τῶν σοφῶν (1¹⁹, citation d'Isaïe, 29¹⁴). Σοφία σαρκική (2 Cor. 1¹²), σοφοὶ κατὰ σάρκα, ἐν αἰῶνι τούτῳ (1 Cor. 1²⁶). — Quelquefois, en vertu du contexte, σοφία tout court doit s'entendre de la sagesse mondaine ou charnelle (1 Cor. 1²¹⁻²²; 2¹⁻⁴) et σοφός reçoit le même sens défavorable (1 Cor. 1¹²⁻²⁰⁻²⁷; 3¹⁹⁻²⁰).

3. Seize fois dans ce contexte (1 Cor. 1¹⁷⁻³⁰) et dix fois le mot « sage ».

4. Ἡ σοφία τοῦ Θεοῦ (1 Cor. 1²¹; 27. Cf. Rom. 11³³).

5. Σαρκικοί (1 Cor. 3³, bis) et σάρκινοι (3¹) charnels par opposition à spirituels; ψυχικός ἄνθρωπος (2¹⁴ : *animalis homo*), même opposition, l'homme naturel n'ayant que sa ψυχή, son âme raisonnable sans le Πνεῦμα de Dieu. L'homme livré à ses seules forces et ne consultant que ses lumières est un homme charnel (3³) : κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε, et (3⁴) : οὐκ ἄνθρωποι ἐστέ; *nonne homines estis?*

6. 1 Cor. 2⁷⁻⁸. Voir l'explication de ce texte dans Cornely.

cription il ressort que la sagesse divine concerne les plans rédempteurs et semble se confondre avec ce que saint Paul appellera plus tard le Mystère par excellence, c'est-à-dire le grand secret de Dieu relatif à l'incorporation des hommes au Christ dans l'unité du corps mystique. Comme le Mystère, elle est cachée aux profondeurs de la volonté divine; comme le Mystère, elle a pour objet notre béatitude éternelle; comme le Mystère, elle n'a été qu'entrevue dans le passé et les anges eux-mêmes ne l'ont connue que par l'intermédiaire de l'Église, quand ils l'ont contemplée dans sa réalité concrète¹; comme le Mystère, elle ne peut être révélée que par Dieu ou par l'Esprit qui scrute tous les secrets de Dieu²; enfin, comme le Mystère, c'est en Jésus-Christ qu'elle a sa réalisation idéale³. La sagesse divine est donc quelque chose en dehors de l'homme : c'est la merveilleuse économie de notre salut. Quiconque arrive à la comprendre — ce qui est le propre des apôtres et des prophètes — est vraiment sage, car il est initié à la sagesse de Dieu. S'il possède en même temps à un degré éminent la faculté de l'expliquer aux autres, il a le charisme spécial appelé « discours de sagesse » (λόγος σοφίας), bien différent de la « sagesse du discours » (σοφία τοῦ λόγου)⁴. A ce double point de vue, Paul se flatte de ne le céder à personne.

Ayant fermé la bouche à ses détracteurs, il aborde l'affaire des partis. Les Corinthiens comparent et jugent les prédicateurs de l'Évangile; ils leur assignent des rangs, préférant l'un, dédaignant l'autre. Or, rien de plus déraisonnable pour qui comprend le caractère, le rôle et la mission des ouvriers apostoliques.

1. Les apôtres sont les « collaborateurs » de Dieu et les distinctions qu'on met entre eux les offensent.

2. « Serviteurs du Christ et dispensateurs des mystères de Dieu », ils ne doivent de compte qu'à leur Maître⁵.

1. Eph. 3¹⁰. Sur le Mystère, voir plus loin p. 429-433.

2. 1 Cor. 2¹⁰. — 3. 1 Cor. 1²⁴ : Χριστὸν... Θεοῦ σοφίαν, 1³⁰ : ἐγενήθη σοφία ἡμῶν ἀπὸ Θεοῦ. Cf. Col. 2², 1²⁷.

4. 1 Cor. 1¹⁷ : σοφία τοῦ λόγου est l'art du rhéteur; 1 Cor. 1²⁸ : λόγος σοφίας est le don d'expliquer la sagesse divine. — 5. 1 Cor. 3^{5,23} et 4^{1,15}.

A chacune de ces deux idées se rattache un passage célèbre dans l'histoire de la théologie et qu'il est souverainement important de replacer dans son contexte.

L'apôtre collaborateur de Dieu. — Si l'Église est un champ, les apôtres en sont les cultivateurs; si l'Église est un édifice, ils en sont les constructeurs. Mais, par eux-mêmes, ils ne sont rien, absolument rien. Paul plante, Apollos arrose, Dieu seul donne la croissance; Paul, en habile architecte, pose le fondement indispensable qui est Jésus-Christ, d'autres bâtissent sur ce fondement, mais c'est Dieu seul qui donne à l'ensemble la solidité et la cohésion. A proprement parler, Dieu est le seul agriculteur, le seul constructeur; les fidèles sont la culture de Dieu, l'édifice de Dieu¹. Les ouvriers apostoliques ne sont que des manœuvres dont, sans Dieu, toute l'activité serait vaine. Ne faisant qu'un avec leur Maître ils ne font qu'un entre eux, et les préférences dont ils peuvent être l'objet sont aussi injurieuses qu'injustes. Paul se met en scène avec Apollos, certain que personne ne se méprendra sur leurs sentiments mutuels; mais, par-dessus un cas particulier, il vise et condamne toutes les coteries².

De ce que les prédicateurs de l'Évangile travaillent en sous-ordre il ne s'ensuit pas qu'ils n'aient ni mérite ni responsabilité. Bien au contraire, ils ont droit à une récompense, à un salaire (μισθός), proportionné à leur travail³. Ce salaire est indépendant des emplois exercés, des talents mis en œuvre et des fruits recueillis; il se mesure uniquement au labeur dépensé (κόπος); il est personnel (ἴδιος) et incommunicable comme le labeur qu'il rémunère. Et puisqu'il s'agit de *salaire* c'est

1. 3⁹ : Θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί· Θεοῦ γεώργιον, Θεοῦ οἰκοδομὴ ἔσται.

2. 4⁶ : Ταῦτα δὲ μετεσχημάτισα εἰς ἑμαυτὸν καὶ Ἀπολλῶν δι' ὑμᾶς. « C'est à cause de vous [δι' ὑμᾶς, pour votre profit, pour vous instruire] que j'ai fait de ces choses [depuis 3⁹] une application figurée à ma personne et à celle d'Apollos » : La figure (σχῆμα) consiste à résoudre une question générale en traitant un cas particulier : *Id genus in quo per quamdam suspensionem quod non dicimus accipi volumus* (Quintilien, *Instit.* IX, 2).

3. 3⁸ : Ὁ φυτεύων δὲ καὶ ὁ ποτίζων ἓν εἰσιν, ἕκαστος δὲ τὸν ἴδιον μισθὸν λήψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον. L'opposition est entre l'identité des ouvriers évangéliques en tant que collaborateurs de Dieu et leur *individualité* par rapport au travail et à la récompense correspondante.

une vaine argutie de prétendre qu'il est octroyé *selon* le labeur et non pas *en vue* du labeur. Le mérite et le démérite sont corrélatifs. L'un et l'autre supposent la responsabilité. Paul qui a fondé l'église de Corinthe comme un sage architecte, avertit ses successeurs de veiller à bien continuer l'œuvre commencée. « Que chacun regarde comment il bâtit... Selon les matériaux qu'on superpose à ce fondement, — or, argent, pierres de prix, bois, foin ou paille, — le travail de chacun sera reconnu [pour ce qu'il vaut]. Le Jour [du jugement] le fera paraître, car il se révélera dans le feu et le feu éprouvera la qualité du travail de chacun. Celui dont l'œuvre résistera recevra une récompense; celui dont l'œuvre sera brûlée souffrira dommage. Quant à lui, il sera sauvé, mais comme à travers le feu. Ignorez-vous que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous? Que si quelqu'un détruit le temple de Dieu, Dieu le détruira : car le temple de Dieu est saint et ce temple c'est vous ¹. »

L'intelligence de ce difficile passage est subordonnée à la manière dont on entend l'édifice. Et d'abord ce n'est certainement pas l'édifice intérieur que chaque chrétien bâtit en son âme, depuis l'éclosion de la foi qui en est la base jusqu'à la perfection de la charité qui en est la faite. Ce n'est pas davantage l'Église, ce temple du Saint-Esprit bâti en pierres vivantes sur la pierre angulaire du Christ. Il s'agit clairement de l'Évangile dont Paul a posé à Corinthe la première assise, en prêchant Jésus-Christ mort pour notre justification et ressuscité pour notre gloire. Personne n'a le droit de déplacer ce fondement ou de lui en substituer un autre; mais tout prédicateur de l'Évangile a le droit et le devoir de parachever l'édifice. Or, comme la construction est de même ordre et de même nature que le fondement, les parties surajoutées à l'édifice fondé par Paul seront nécessairement les doctrines du christianisme, non pas des doctrines mortes, purement spéculatives, sans influence aucune sur l'accroissement du corps mystique, mais des doctrines vivantes, agissantes, capables de transformer l'esprit et le cœur de ceux qui en font leur

1. 1 Cor. 3¹⁰⁻¹⁷. Voir, ci-après, la note G, p. 137-138.

règle de vie. L'or, l'argent, les pierres de prix sont à divers degrés les doctrines utiles et fructueuses; le bois, le foin, le chaume, substances fragiles et peu durables, symbolisent, non pas les erreurs et les hérésies, mais les enseignements frivoles, les récits futiles, bons à repaître la curiosité des auditeurs mais sans action sérieuse sur leur vie morale. Le souverain Juge paraît soudain. Un feu dévorant le précède. L'or, l'argent, les pierres de prix résistent à l'épreuve : le bois, le foin, le chaume sont consumés et les imprudents ouvriers qui les employaient, voyant périr leur œuvre, se sauvent à travers les flammes.

L'Apôtre, à son ordinaire, supprimant les perspectives, projette au dernier jour, qu'il appelle le Jour par antonomase, le discernement des bons et des méchants, la distribution des peines et des récompenses. Il nous représente les ouvriers de l'Évangile en train d'élever l'édifice de la foi. Ils se divisent en trois classes. Les uns démolissent ou ébranlent au lieu de bâtir : leur châtiment sera terrible; Dieu les détruira comme ils s'efforcent de détruire le temple de Dieu. D'autres construisent un monument solide et n'emploient que les meilleurs matériaux : ils recevront la récompense spéciale due aux sages et fidèles ouvriers. Les derniers enfin font usage de matériaux périssables : ils souffriront dommage (ζημιωθήσεται); saint Paul ne dit pas précisément en quoi, mais tout au moins seront-ils frustrés des distinctions honorifiques accordées aux apôtres et auront-ils le chagrin d'avoir travaillé en pure perte. Ce n'est pas tout : « Ils se sauveront comme par le feu », pareils à l'ouvrier qui, employant des matériaux combustibles au lieu de matériaux à l'épreuve du feu, verrait l'incendie se déclarer dans l'édifice en construction et s'enfuirait à travers les flammes non sans quelques brûlures, en dehors de la crainte et de l'effarement. Il y a donc des fautes qui ne sont pas assez graves pour fermer le ciel et pour ouvrir l'enfer et qui sont punies néanmoins d'un châtiment proportionné. Le dogme catholique des péchés véniels et celui du purgatoire trouvent ainsi dans notre texte un très solide appui.

Ce n'est pas que le feu dont parle l'Apôtre soit le feu du purgatoire. Il n'est pas davantage, à notre avis, le feu de la

conflagration finale qui est étrangère à l'enseignement de saint Paul. C'est le feu du jugement qui fait presque partie obligée de toutes les théophanies. Il faut éviter de donner au mot « feu » deux ou trois sens différents dans une courte phrase, et on doit choisir un sens qui cadre bien avec l'allégorie. Or l'édifice, nous l'avons dit, est celui du dogme chrétien; les prédicateurs de l'Évangile en sont les architectes; les doctrines en sont les matériaux, excellentes et durables comme l'or, l'argent et le marbre, fragiles et périssables, comme le bois, le foin et la paille: le feu intelligent qui les éprouve au dernier jour — car c'est à ce moment qu'est reportée toute la scène — ne peut être que le feu du jugement. Ce même feu sonde les consciences des imprudents architectes et leur inflige le châtiment mérité. « Ils seront sauvés, mais comme par le feu. » Ici le mot « feu » a son sens ordinaire; seulement il y a une comparaison qu'on peut développer ainsi: « Ils seront sauvés, mais non sans douleur et sans angoisse, comme se sauvent ceux qui sont obligés de s'échapper à travers le feu. »

L'apôtre serviteur du Christ. — Les apôtres sont encore « les serviteurs du Christ et les dispensateurs des mystères de Dieu »¹: non pas les hérauts seulement, mais les dispensateurs; car les mystères comprennent, avec des vérités à croire, des institutions salutaires à administrer. Comme serviteurs, ils ne dépendent que de leur maître; comme dispensateurs, ils n'agissent qu'au nom et par les ordres de celui qui les envoie. D'une manière et de l'autre, ils ne relèvent que du jugement de Dieu. Les verdicts prononcés sur eux sont sans profit, sans certitude et sans justice. Paul les appelle dédaigneuse-

1. 4¹: Οὕτως ἡμᾶς λογίζεσθω ἄνθρωπος ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων Θεοῦ. — 1. Le pronom ἡμᾶς englobe Paul et les autres prédicateurs, tels qu'Apollos. — 2. Le mot ὑπηρέτης (que Suidas explique par δοῦλος) semble désigner une domesticité inférieure à celle du διάκονος. — 3. Bien que les μυστήρια, dans la langue de Paul, soient les dispositions secrètes du plan rédempteur, l'Apôtre les considère ici plutôt comme institutions que comme enseignements, ainsi qu'il appert du mot οἰκονόμοι (intendants ou administrateurs). Avec beaucoup de réserve, le concile de Trente (Sess. xxi, cap. 2) dit que dans ce texte l'Apôtre *semble insinuer* clairement (non obscure visus est innuisse) le pouvoir qu'a toujours eu l'Eglise d'apporter à la dispensation des sacrements divers changements accidentels, selon les différentes conjonctures de temps, de lieux, de personnes.

ment « le jour de l'homme » par opposition au « Jour du Seigneur ». Il n'en fait aucun cas. Bien plus; il s'abstient de se juger lui-même. Pour n'avoir conscience d'aucune faute dans l'accomplissement de ses devoirs apostoliques à Corinthe, il n'est pas sûr d'être justifié devant Dieu ¹. Grande leçon d'humilité et enseignement inoubliable. Serait-on un autre Paul, il faudrait faire son salut avec crainte et avec tremblement.

Non seulement les Corinthiens jugeaient les ministres de l'Évangile et leur assignaient des rangs au gré de leurs préférences et de leurs caprices, mais ils tiraient vanité de leurs relations avec eux et se vantaient d'appartenir à l'un plutôt qu'à l'autre. Paul décoche un dernier trait satirique à ce ridicule travers : « Qui donc te distingue? » Qui songe, en dehors de toi, à te reconnaître une supériorité quelconque? Mais supposé que ces avantages dont tu te targues ne soient pas imaginaires, « que possèdes-tu que tu n'aies reçu? Et si tu l'as reçu, pourquoi t'en glorifier comme si tu ne l'avais pas

1. 4¹ : Οὐδὲν γὰρ ἐμυτῶ συνοῖδα, ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι. Le οὐκ ἐν τούτῳ (non in hoc, non propter hoc) nie que le témoignage de la conscience soit un motif suffisant pour se croire justifié (δεδικαίωμαι, au parfait, marque un état qui a commencé dans le passé et qui dure encore). Le cas est particulier mais la raison est générale. Le concile de Trente (*Sess. vi, cap. 16*) paraphrase ce texte qui est mis en pleine lumière par le rapprochement d'autres passages semblables, 1 Cor. 9²⁷, Phil. 2¹² etc.

2. 4⁷ : Τίς γάρ σε διακρίνει; Le verbe διακρίνειν signifie « distinguer » entre plusieurs et par suite « préférer »; il ne signifie pas donner la supériorité ou l'avantage ». Les Pères sont en désaccord sur l'extension du σε (te), où plusieurs ne voient que les chefs de faction tandis que les autres, dont le sentiment nous paraît mieux fondé, y voient tous les fidèles qui prennent parti pour tel ou tel maître. Mais ils semblent bien supposer que la réponse à la question de l'Apôtre doit être négative : Personne ne te distingue. Chrysostome est très net. Origène (*Cramer, Catena in 1 Cor.*, Oxford, 1841, p. 78), dont Théodoret copie mot pour mot le commentaire, ne l'est pas moins. Sévérien de Gabala (*Ibid.*) a une explication remarquable : Σὲ τὸν βουλούμενον ἀπὸ τοῦδε καλεῖσθαι ἢ τόνδε καταλιμπάνειν τίς διακρίνει; οὐχὶ ἀναμένεις τὸν κριτὴν; Saint Éphrem (*Comment. in epist. Pauli*, Venise, 1893 : Quis enim est qui discernat istud quod tu habes quum tu gratis atque ex gratia acceperis?) suppose aussi la réponse : Nemo.

L'explication de saint Augustin : *Quis te discernit a massa perditorum?* qui suppose la réponse : *Deus*, peut être irréprochable comme formule théologique mais non comme interprétation de la pensée de Paul.

Le second concile d'Orange (*Araus. II, can. 6 et conclus.*) ne s'appuie que sur les mots : Quid habes quod non accepisti? pour prouver la nécessité de la grâce.

reçu? » Que tu le tiennes de Pierre, d'Apollon ou de Paul, qu'importe après tout? En dernière analyse, c'est toujours à Dieu qu'il faudra remonter. Ainsi se vérifiera la maxime : « Qui veut se glorifier, qu'il se glorifie dans le Seigneur » et non dans les hommes.

Rien n'autorise l'opinion de certains exégètes qui supposent que les chefs de faction sont seuls visés dans cette sortie. Les chefs de faction ne sont ni nommés ni désignés d'aucune manière. Paul s'adresse à tous les Corinthiens et il les avertit de ne pas « s'enfler en faveur de quelqu'un au détriment d'un autre » ; pas plus en faveur de Pierre ou de Paul qu'en faveur d'Apollon ou de quelque autre prédicateur inconnu. « Car, ajoute-t-il, qui donc te distingue? » Qui te reconnaît ces chimeriques avantages dont tu fais honneur à tel ou tel ouvrier apostolique? Immédiatement après, les Corinthiens sont toujours en cause : aucune trace des meneurs.

La question : « Que possèdes-tu que tu n'aies reçu? » étant générale, l'argument qu'on en tire pour la nécessité de la grâce — argument classique depuis saint Augustin — acquiert ainsi plus de force probante et il n'est plus besoin de recourir à l'analogie. On sait que vers la fin de sa vie saint Augustin, contrairement à l'opinion commune, entendit le *Quis te discernit* du discernement divin que la grâce établit entre les hommes. Il ne sera pas inutile de remarquer que les documents conciliaires déduisent la nécessité de la grâce non pas de cette incise mais de tout le contexte, ou plus précisément du *Quid habes quod non accepisti?* d'où elle se déduit en effet avec évidence.

NOTE G. — L'ÉDIFICE DE LA FOI ET SES OUVRIERS

A l'allégorie de l'agriculture (1 Cor. 3^{6.9}) succède l'allégorie de la construction (3^{10.17}). Bien que, à proprement parler, Dieu soit le seul constructeur (3⁹ : Θεοῦ οἰκοδομῇ ἐστε), comme il est le seul agriculteur, les ouvriers apostoliques construisent eux aussi en sous-ordre, les uns plus ou moins bien, les autres plus ou moins mal, tandis qu'un troisième groupe, dont nous n'avons pas à nous occuper ici, travaille à détruire (3^{16.17}). Dans cette allégorie il y a trois termes à considérer : I. La nature de l'édifice, du fondement et des matériaux. II. Le jour du Seigneur. III. Le feu qui éprouve le travail des ouvriers.

I. L'ÉDIFICE, LE FONDEMENT ET LES MATÉRIAUX.

Ces trois choses sont corrélatives et inséparables. On remarquera d'abord que l'Apôtre parle constamment d'un *seul* édifice, construit par les prédicateurs de l'Évangile. Il ne s'agit donc point, comme le veulent Origène, S. Jean Chrysostome, S. Jérôme, S. Augustin et S. Grégoire le Grand, de l'édifice de la perfection chrétienne dont le fondement serait la foi (Mat. 7²⁴) et dont les matériaux seraient d'un côté les bonnes œuvres, de l'autre les péchés graves (Chrysostome), ou les affections charnelles (Augustin), ou les péchés véniels (Grégoire); car cet édifice se multiplie suivant le nombre des individus et les fidèles en sont, chacun pour soi, les architectes; d'ailleurs on ne peut pas dire que les péchés soient les matériaux de cette construction, puisqu'ils ne reposent pas sur le fondement de la foi. — Pélagé et quelques exégètes protestants supposent qu'il est question de l'édifice de l'Eglise (Mat. 16¹⁸) dont les fidèles sont les pierres vivantes (1 Petr. 2⁴; Eph. 2²⁰). Mais alors les matériaux périssables, qui ne résistent pas à l'épreuve du feu, seraient les pécheurs et les réprouvés, et comment ceux qui les ont rendus tels seraient-ils sauvés eux-mêmes? Cette objection est fatale au système. — Il n'y a plus qu'une alternative possible : l'édifice est l'ensemble de la doctrine chrétienne (cf. Rom. 15²⁰) dont Paul a posé le fondement à Corinthe en prêchant Jésus-Christ, abrégé de la foi, et que ses successeurs complètent et parachèvent par leur enseignement. Cette explication, proposée par l'Ambrosiaster, est adoptée par l'immense majorité des exégètes, tant protestants que catholiques. Elle satisfait seule à toutes les données. Peut-être convient-il d'ajouter une observation du P. Cornely : « Præprimis tenendum est, Apostolum non abstractum aliquod doctrinarum systema præ oculis habere, sed doctrinas spectare, prout in profectu eorum, qui magistrorum suorum præcepta sequuntur, sese manifestant. » Il ne faut pas cependant insister trop sur cette idée secondaire, car les ouvriers apostoliques seront récompensés ou punis selon leurs œuvres et la nature de leur prédication, non d'après les résultats obtenus.

II. LE JOUR DU SEIGNEUR.

Le *Jour du Seigneur* est certainement le jour du jugement final, le jour de la *parousie* : personne n'aurait dû révoquer en doute une chose si claire, bien qu'au lieu du latin *dies Domini* le texte grec ait seulement ἡ ἡμέρα, le Jour (par antonomase). Ce jour si connu est plus souvent

appelé le jour du Seigneur ou le jour du Christ (1 Cor. 1⁸; 5⁵; 2 Cor. 1¹⁴; Phil. 16¹⁰; 2¹⁶; 1 Thess. 5²; 2 Thess. 2²; 1 Pet. 3¹⁰⁻¹²; Apoc. 16¹⁴), mais il est aussi désigné par ἐκείνη ἡ ἡμέρα (2 Thess. 1¹⁰; 2 Tim. 1¹²⁻¹⁸; 4⁸) et par ἡ ἡμέρα tout court (Hebr. 10²⁵; cf. Rom. 13¹²). Il n'y a donc point à songer au jour de la tribulation (Augustin), ni au jour de la mort (Cajetan), ni à un jour indéterminé (Grotius), ni au jour de la claire lumière de l'Évangile, etc. Estius dit fort bien : « Ita de die Domini semper Scriptura loquitur, ut unum aliquem certum ac singularem diem nobis significet, cujusmodi non est dies particularis judicii. »

III. LE FEU DE LA CONFLAGRATION OU CELUI DE JUGEMENT.

Le feu est décrit par deux propriétés : 1. C'est un feu qui éprouve les doctrines et les actions des hommes (1 Cor. 3¹³ : τὸ πῦρ δοκιμάσει). 2. C'est un feu qui accompagne et manifeste le jour du Seigneur (ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται, dont le sujet est évidemment ἡ ἡμέρα et non τὸ ἔργον). Ce n'est donc pas le feu de l'enfer, comme le veut S. Jean Chrysostome avec quelques-uns de ses disciples; car ce feu punit mais n'éprouve pas, sans compter qu'on ne peut entendre sans violence σωθήσεται (1 Cor. 3¹⁵) au sens de « sera conservé vivant », pour souffrir éternellement. Ce n'est pas davantage le feu du purgatoire; car il purifie mais n'éprouve pas non plus et il n'a aucune action sur les œuvres excellentes représentées par l'or, l'argent et les pierres de prix. Il n'est pas besoin d'exclure le feu de la tribulation, proposé par saint Augustin. Dès lors, on n'a plus le choix qu'entre le feu de la conflagration et le feu du jugement. Un grand nombre d'exégètes catholiques tiennent pour le premier; mais ils n'expliquent jamais clairement comment ce feu matériel éprouve des doctrines — car c'est ce que représentent le bois, le foin, la paille — et ils ne se préoccupent pas assez de mettre leur explication en harmonie avec l'enseignement de Paul. Ils voient bien le feu de la conflagration dans 2 Thess. 1⁸ (ἐν πυρὶ φλογὸς διδόντος ἐκδίκησιν) mais ils ne réfléchissent pas que ces paroles sont une citation d'Isaïe, 66¹⁵, où le feu ne désigne pas un feu matériel comme le montre le verset suivant : *Quia in igne Dominus judicabit et gladio suo ad omnem carnem*. Qu'il s'agisse de jugement particulier ou de jugement universel, Dieu Juge apparaît toujours dans un tourbillon de feu et il juge le monde par le feu. Bien plus Dieu, en tant que Juge, est un feu dévorant (Hebr. 12²⁹ : ὁ Θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον, citant Deut. 4²⁴). Le feu de la colère de Dieu est une expression si commune que la métaphore y passe presque inaperçue : Ezech. 22²¹ (succendam vos in igne furoris mei); Soph. 1¹⁸; Nahum, 1⁶; Deut. 32²²; Jer. 15¹⁴; 17⁴ etc. Pareillement, dans les théophanies, Dieu courroucé paraît dans la tempête, avec les nuées pour char, le feu et les tonnerres pour escorte : Ps 17 [18]^{9,14}; 48 [49]³; 96 [97]^{3,4}.

Le feu du jugement est si souvent mentionné dans l'Écriture et le feu de la conflagration l'est si peu qu'il n'est pas probable que saint Paul ou ses lecteurs aient pensé à ce dernier. Ce n'est point ici le lieu d'en parler ni d'examiner quel appui il trouve dans la tradition catholique; nous nous contenterons d'observer que plusieurs textes de Pères allégués en sa faveur ne sont que l'écho du langage biblique et peuvent très bien s'entendre du feu du jugement ou de celui de l'épreuve : par exemple, *Doctr. apost.* xvi, 5 (voir la note de Funk, *Patres apost.* 2, t. I, p. 36); Origène, *In Psalm.* xxxvi, hom. iii, 1, etc.

III. LES SCANDALES DE CORINTHE.

L'incestueux excommunié. — Il s'était passé à Corinthe deux faits scandaleux, dont la communauté tout entière s'était rendue complice par sa tolérante indulgence.

Vénus, patronne de Corinthe, y était honorée d'un culte où l'impudeur de l'Aphrodite grecque s'alliait aux turpitudes de l'Astarthé orientale. Dans son temple, mille hiérodules trafiquaient ostensiblement de leur corps, à son profit et en son honneur : la prostitution sacrée était élevée à la hauteur d'un sacerdoce. Les mœurs publiques étaient à l'avenant, lamentablement lâches; vivre à la corinthienne passait, même chez les païens, pour une ignominie ¹.

Quoi d'étonnant si dans cette atmosphère empestée quelques chrétiens étaient gagnés par la contagion? L'un d'eux vivait en concubinage avec sa belle-mère, veuve sans doute ou divorcée. La loi romaine, si complaisante en fait de mariages, interdisait ces unions, et les exemples que pouvait en offrir l'histoire profane étaient réprouvés par le sentiment public d'accord en cela avec l'instinct naturel. Or, les fidèles de Corinthe ne paraissaient pas trop s'en émouvoir. Ils continuaient à fréquenter le coupable; ils l'admettaient dans leurs assemblées ². Peut-être se laissaient-ils abuser par cette fausse maxime que le baptême fait du chrétien un être nouveau,

1. Hésychius (*Lexicon*) explique κορινθιάζειν par μαστροπεύειν et εταυρεύειν.

2. 1 Cor. 5¹⁻² : "Ὁλως ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία, καὶ τοιαύτη πορνεία ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὥστε γυναῖκά τινά τοῦ πατρὸς ἔχειν, κτλ. — 1. Il ne s'agit pas d'une fornication ordinaire mais d'un inceste. La femme du père n'est pas la mère du coupable mais sa marâtre ou sa belle-mère (μητρικά). Saint Paul lui donne le nom biblique de γυνὴ τοῦ πατρὸς parce qu'il fait allusion à la loi mosaïque (Lev. 18⁷⁻⁸; Deut. 22³⁰) prohibant ces sortes d'union. — 2. Il ne s'agit pas non plus d'un acte passager. L'expression γυναῖκα ἔχειν désigne une union stable, concubinat ou mariage, comme celle d'Hérode Antipas avec la femme de son frère Philippe (Marc. 6¹⁸ et Mat. 14⁴ se servent pour cela de la même expression). — 3. Ces unions étaient regardées comme abominables par les Grecs et les Romains (les ἔθνη de saint Paul) bien qu'elles fussent en usage chez les Égyptiens et chez d'autres peuples : Nubit genero socrus : o mulieris scelus incredibile et praeter hanc unam in omni vita inauditum (Cicéron, *Pro Cluent.* v, 6). — 4. Elles étaient aussi interdites par la loi romaine, mais Cicéron vient

dégagé de tous ses liens antérieurs et exempt de toute prohibition légale. L'indignation de Paul fut à son comble. Sa pratique constante était de soumettre les scandaleux à une espèce d'excommunication qui entraînait la cessation des rapports même de convenance et de civilité. Il avait menacé de cette peine les brouillons et les désœuvrés de Thessalonique s'ils refusaient d'obtempérer à ses ordres. Plus tard il fera à Tite un devoir d'éviter l'hérétique obstiné : il entend par là le fauteur de divisions et de troubles. Dans la lettre perdue aux Corinthiens, il leur enjoignait formellement de rompre toute relation avec les impudiques¹. Quelle n'est pas maintenant sa douleur de les voir tolérer l'infâme ! Vite qu'ils éloignent l'incestueux pour n'être pas contaminés par lui. On était, semble-t-il, aux environs de Pâques et cette exhortation symbolique venait fort à propos : « Ne savez-vous pas qu'un peu de ferment fait lever toute la masse ? Otez le vieux levain pour être une pâte nouvelle, comme vous êtes azymes ; car le Christ, notre pâque, a été immolé. Célébrons donc la fête, non avec le vieux levain, le ferment de méchanceté et de malice, mais avec les azymes de sincérité et de vérité... Chassez les pervers du milieu de vous². »

L'Apôtre avait d'abord songé à une peine beaucoup plus grave et plus en rapport avec l'énormité du crime. « Pour moi, absent de corps mais présent d'esprit, j'ai déjà décidé comme si j'étais présent, de livrer l'auteur d'un tel acte —

de nous montrer que cette interdiction n'était pas toujours respectée ; et peut-être les Romains laissaient-ils les Juifs — les chrétiens pouvaient alors passer pour Juifs — se marier à leur guise. Cependant la chose sera moins croyable si l'on suppose le père en vie. Cette question dépend du sens qu'on donne au mot ἀδικοῦντες (2 Cor. 7¹²). — 5. La tolérance des chrétiens à l'égard de l'incestueux semble pouvoir s'expliquer par la fausse persuasion des rabbins que la conversion au judaïsme rompait tous les liens du sang. Maimonide enseigne expressément que le prosélyte peut épouser sa belle-mère. Cf. Cornely, *Comment.* p. 119.

1. 2 Thess. 3¹⁴ (μη συναναμίγνυσθαι αὐτῷ) ; Tit. 3¹⁰ (αἰρετικὸν ἄνθρωπον... παραιτοῦ) ; 1 Cor. 5⁹ (μη συναναμίγνυσθαι πόρνοις).

2. 1 Cor. 5^{6.8.13}. Les derniers mots (ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν), qui contiennent la sentence définitive de l'Apôtre, sont une allusion aux paroles de la Loi (Deut. 17⁷ ; 19¹⁹ ; 22²⁴ etc.) prescrivant la peine de mort pour certains crimes. L'excommunication, espèce de mort symbolique, remplace dans l'Evangile la mort réelle de l'ancienne Loi.

vous et mon esprit étant réunis au nom du Seigneur Jésus — de livrer, dis-je, cet homme à Satan par la puissance de Notre-Seigneur Jésus, pour la destruction de la chair, afin que son esprit soit sauvé au jour du Seigneur ¹. » Les canonistes, désireux de trouver ici un exemple d'excommunication majeure selon les formes actuellement usitées dans l'Église, se demandent comment Paul a pu la fulminer, ou ordonner aux Corinthiens de la fulminer en son nom, sans instruction, ni citation, ni interrogatoire. Toutes questions bien superflues. Paul ne prononce pas la sentence et n'enjoint pas aux Corinthiens de la prononcer : il exprime son sentiment sur la peine due à l'incestueux notoire; peut-être insinue-t-il la mesure rigoureuse qu'il est résolu à prendre, au cas où les fidèles ne feraient rien de leur côté. En ce qui le concerne, il croit juste et expédient de livrer le coupable à Satan, mais il ne dit pas quelles formalités seraient à garder si l'on en venait là.

Ce châtiment terrible supposait évidemment l'excommunication, c'est-à-dire l'exclusion de l'Église avec la privation des grâces et des secours dont la communion des saints est le canal. Mais il comprenait quelque chose de plus redoutable. Les Apôtres qui avaient reçu du Seigneur le pouvoir d'enchaîner les démons avaient aussi celui de les déchaîner. Le criminel, tombé sous le coup de cette sentence plus grave que l'excommunication, était abandonné à la vengeance de l'éternel ennemi des hommes et devenait la proie et le jouet de Satan.

1. I Cor. 5³⁻⁶ : Ἐγὼ μὲν γὰρ ἀπὸν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον... παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ Σατανᾷ, κτλ. Le verbe κέκρικα ne signifie pas ici « j'ai jugé, j'ai porté un jugement contre le coupable, mais « j'ai jugé bon, j'ai résolu (cf. 2²), de prendre une mesure de rigueur pour suppléer à votre inaction ». Remarquez le ἤδη, « pendant que vous tergiversez ». La mesure à prendre regarde naturellement l'avenir et n'est que conditionnelle. — Dans la parenthèse formée par le verset 4 nous croyons que *in nomine Domini nostri Jesu Christi* se rapporte à *tradere hujusmodi* (l'homme qui s'est montré tel, qui a agi de la sorte) *Satanæ* et que *cum virtute Domini nostri Jesu Christi* est un complément de *congregatis vobis et meo spiritu*. Mais ce point est secondaire; ce qui ne l'est pas, c'est de bien distinguer entre la peine projetée par l'Apôtre et celle qu'il ordonne aux fidèles d'infliger eux-mêmes. L'interprétation que nous suivons est de beaucoup la plus commune.

Mais comme toutes les peines infligées par l'Église sont médicales, le but final était toujours la conversion et le salut du pécheur. Une fois au moins en sa vie, Paul fit usage de cette formidable puissance : il livra à Satan Hyménée et Alexandre pour leur apprendre à ne plus blasphémer¹, ou plutôt afin qu'ils l'apprirent à leurs dépens quand ils seraient en butte, sans protection et sans refuge, à la tyrannie du démon. A l'égard de l'incestueux de Corinthe il est moins rigoureux; il se contente de l'exclusion du coupable et, s'il a songé un instant à une peine plus sévère, c'était toujours en vue de sauver l'âme du criminel en affligeant sa chair.

Trois corollaires à tirer de cette doctrine :

1. L'Église, sur l'injonction du Sauveur et l'exemple de l'Apôtre², revendiqua toujours le droit d'exclure de son sein les chrétiens scandaleux. Mais cette pénalité, qui a pour but direct l'immunité des bons, vise aussi la correction du coupable³. Ni l'Apôtre ni l'Église ne s'arrogent aucun pouvoir sur les infidèles⁴. A Dieu de les juger.

2. Loin d'abolir l'interdiction des mariages entre parents, dans les cas prévus par la Loi mosaïque⁵, l'Église naissante se hâta de la sanctionner et l'étendit même davantage⁶. Nous la trouvons partout en vigueur dès l'origine.

3. L'horreur profonde que les vices de la chair inspirent aux hérauts de l'Évangile est en partie due à la réaction contre la dissolution des mœurs païennes et en partie héritée des Juifs,

1. 1 Tim. 1²⁰, Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος, οὓς παρέδωκα τῷ Σατανᾷ, ἵνα παιδεύῃ ὧσιν μὴ βλασφημεῖν.

2. Mat. 18¹⁷ et les textes cités plus haut.

3. Il n'y a pas d'exemple d'un châtement infligé par l'Église où il soit fait totalement abstraction de l'utilité du coupable.

4. 1 Cor. 5¹²⁻¹³ : Τί γάρ μοι τοὺς ἔξω κρίνειν; οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε; τοὺς δὲ ἔξω ὁ Θεὸς κρίνει (ou κρίνει au futur). — Οἱ ἔξω désigne certainement les infidèles (Col. 4⁵; 1 Thess. 4¹²; 1 Tim. 3⁷), Juifs ou Gentils. L'Église n'exerce de juridiction que sur les baptisés (*Conc. Trident. sess. xiv, De Pœnit. cap. 2*).

5. 1 Cor. 5¹, allusion à Lev. 18⁸; Deut. 22³⁰.

6. Il n'est pas nécessaire d'admettre un décret formel. Le Nouveau Testament qui venait compléter et perfectionner l'Ancien plutôt que l'abolir, retenait, outre les préceptes proprement dits de la loi naturelle, les vœux de la nature, et il va sans dire que la prohibition des mariages entre consanguins et proches parents par alliance y était comprise.

chez qui la fornication et l'idolâtrie s'exprimaient par le même terme (πορνεία)¹. Paul sent le besoin d'inculquer aux néophytes une aversion raisonnée contre ces désordres honteux qu'ils s'étaient peut-être habitués à regarder d'un œil indifférent. Les trois motifs qu'il leur expose pour les détourner de l'impureté sortent des profondeurs de sa théologie mystique.

La fornication. — La fornication est une injustice, un sacrilège et une profanation : une injustice envers celui auquel nous appartenons corps et âme, un sacrilège envers Jésus-Christ dont nous sommes membres, une profanation du temple du Saint-Esprit.

Une injustice. On appelle indifférentes les actions conformes à l'instinct naturel qui ne lèsent le droit de personne et n'ont pas de relation directe avec la vie morale : tels le boire et le manger. L'estomac est fait pour l'aliment et l'aliment pour l'estomac. Mais le rapport du corps à la fornication est tout autre. « Le corps appartient au Seigneur, non à la fornication ; et le Seigneur appartient au corps. » Le corps appartient au Seigneur comme le membre appartient à la tête et réciproquement. Et le signe de cette appartenante mutuelle c'est que Dieu les ressuscite l'un à cause de l'autre. La fornication, violant les droits du Christ sur nous, est donc une injustice.

Un sacrilège. Quiconque a présentes à l'esprit ces deux vérités élémentaires : premièrement que le corps du chrétien est membre du Christ, en second lieu que dans l'union sexuelle l'homme et la femme deviennent un seul corps, une seule chair, doit en conclure en bonne logique que la fornication prostitue un membre du Christ à une femme impure, de manière à l'identifier avec elle. Nommer un tel acte c'est en montrer la sacrilège abomination.

Une profanation. Notre corps sanctifié par la grâce devient, aussi bien que l'âme, un temple consacré par la présence des trois personnes divines et par l'habitation spéciale du Saint-Esprit. La fornication souille et viole ce temple. Partout ailleurs,

1. Πορνεία, fornication et idolâtrie. De même πορνεύω (adorer les idoles Jer. 36; Ezech. 23¹⁹; Os. 9¹ etc.). L'Apocalypse qui aime à parler le langage de l'Ancien Testament emploie souvent ces mots ainsi que πόρνη au sens métaphorique.

le pécheur abuse d'une créature étrangère et pêche contre elle en la détournant de sa fin. Ici, il abuse de son corps lui-même et pêche contre lui. Les complices ne formant qu'une seule chair, rien d'extérieur n'intervient. Le corps n'est pas seulement l'instrument du péché, comme dans les autres fautes, il en est l'objet même.

Les procès devant les païens. — Dans nos mœurs actuelles, le second abus blâmé par l'Apôtre semblerait bien léger. Un chrétien en avait cité un autre en justice. Il avait « demandé justice aux injustes ¹ » : c'était le nom courant des païens. De là, double scandale : le différend lui-même et la publicité retentissante du procès. Plutôt souffrir l'injustice que de donner aux païens un si pernicieux exemple et de leur mettre en main cette arme contre les fidèles.

On sait que les Juifs, partout où ils étaient en nombre, avaient des tribunaux spéciaux devant lesquels se réglaient leurs litiges. L'autorité romaine tolérait en général, reconnaissait parfois, cette juridiction exceptionnelle qui prononçait à l'occasion, au dire d'Origène, des sentences capitales ²; mais elles devaient alors se munir de l'approbation du pouvoir suprême ou s'exécuter clandestinement comme au moyen-âge les jugements de la Sainte-Vehme allemande. Il est à croire que les Juifs accordaient spontanément à leurs magistrats la compétence la plus étendue, et saint Paul lui-même paraît plus d'une fois s'être soumis à leur verdict quand sa qualité de citoyen romain pouvait l'y soustraire : ainsi s'expliqueraient les cinq flagellations de trente-neuf coups qui semblent avoir été infligées d'après les coutumes juives et à la suite d'une procédure régulière. Aussi rêve-t-il pour les chrétiens une institution

1. 1 Cor. 6¹ : Κρίνεσθαι ἐπὶ τῶν ἀδίκων, καὶ οὐχὶ ἐπὶ τῶν ἁγίων. Ici ἀδικοὶ est employé de préférence à ἁμαρτωλοὶ (Mat. 9¹⁰; Gal. 2¹⁵) pour désigner les païens, parce qu'il s'agit de *justice* à rendre et que l'expression « se faire juger par des injustes » suffit à montrer l'absurdité de l'acte incriminé. Paul ne nie pas le droit qu'on a de demander justice mais il ne veut pas qu'on en use dans ces conditions, au prix d'un pareil scandale.

2. *Epist. ad Afric.* 14 (XI, 84). Les *Homélies Clémentines* (*Epist. Clem. ad Jac.* 10) prescrivent un tribunal arbitral semblable et Théodoret (*Comment. in 1 Cor.* 6⁷) fait observer que cette pratique n'est pas contraire à la déférence et à la soumission dues au pouvoir civil (Rom. 13¹⁻²).

analogue : « Si vous avez des procès, dit-il, désignez comme juges les membres les plus vils de l'Église. » Puis, se reprenant aussitôt de peur que les Corinthiens ne prennent au sérieux sa mordante ironie : « Quoi ! n'y a-t-il point parmi vous un sage capable d'être arbitre entre ses frères, pour qu'un frère aille plaider contre son frère et cela devant des infidèles¹ ! » Les saints — et tous les chrétiens portent ce nom — peuvent bien trancher un différend de minime importance, eux qui, un jour, jugeront le monde et les anges eux-mêmes². Les théologiens, embarrassés de ce jugement, en ont imaginé cinq ou six espèces : jugement de comparaison, jugement d'approbation etc. Peine fort inutile : la pensée de l'Apôtre est plus simple. Les saints jugeront avec Jésus-Christ, comme ils ressusciteront avec lui, seront glorifiés avec lui, régneront avec lui. Ne faisant qu'un avec Jésus-Christ dans l'unité du corps mystique, ils participent à toutes ses prérogatives et par conséquent à celle de juge universel. Les anges, soumis à l'épreuve aussi bien que les hommes, seront jugés comme les hommes et ce seront les élus, avec Jésus-Christ auquel ils sont indissolublement unis, qui les jugeront. Il est donc superflu de supposer que « les anges » pourraient signifier ici les prêtres ou les démons : hypothèse inadmissible parce qu'elle est tout à fait contraire à l'usage.

Nous savons combien Paul était jaloux d'édifier les païens. Il y voyait un moyen d'apostolat, parfois aussi efficace que la prédication directe. C'est le principal motif de la mesure qu'il édicte en ce moment et qui, de sa nature, devait être transitoire. Elle resta en vigueur pendant trois siècles. Jusqu'à la conversion officielle de l'empire à Jésus-Christ, où elle perdit sa raison d'être et tomba en désuétude, on ne cite pas un seul exemple d'un procès intenté par un chrétien à un autre chrétien.

1. 1 Cor. 6⁴⁻⁵. Il est clair que l'ordre donné au v. 4 est ironique.

2. 1 Cor. 6³ : Οὐκ οἶδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν; La formule d'étonnement montre qu'il s'agit d'une doctrine familière aux lecteurs de Paul.

CHAPITRE II

CAS DE CONSCIENCE

La plus grande partie de la première Épître aux Corinthiens est consacrée à la solution des doutes proposés par les néophytes eux-mêmes. Paul se réfère fréquemment aux questions de ses correspondants¹, mais il est probable qu'il mêle à sa réponse des points de doctrine sur lesquels ils avaient négligé de le consulter. Il y a six divisions principales :

1. Le mariage et le célibat (vii).
2. L'affaire des idolothytes (viii-x).
3. Les agapes et l'eucharistie (xi).
4. L'usage et la valeur des charismes (xii-xiv).
5. La résurrection des morts (xv).
6. La grande collecte (xvi).

Ce dernier point sera traité dans l'Épître suivante, où il remplit deux chapitres entiers. A la célébration de l'agape et de l'eucharistie se rattache la question de la tenue des femmes à l'église. Peut-être, dans la pensée de l'Apôtre, les charismes appartiennent-ils au même sujet qui aurait pour titre général : Les assemblées religieuses ; mais il convient de ne rien préjuger et de laisser aux textes leur indépendance.

1. 7¹ : Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε. 8¹ : Περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων. 12¹ : Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν. 16¹ : Περὶ δὲ τῆς λογίας. 16¹² : Περὶ δὲ Ἀπολλῶ τοῦ ἀδελφοῦ. Il est difficile de croire que par ces formules identiques et formant transition abrupte, Paul ne se réfère pas aux demandes écrites (ἐγράψατε) des Corinthiens. La formule fait défaut pour la question du voile des femmes (11²⁻¹⁶), de l'agape et de l'eucharistie (11¹⁷⁻³⁴) et de la résurrection (15¹⁻⁵⁸). Sur tous ces points, l'Apôtre se montre très exactement renseigné et les instructions qu'il donne sont aussi précises que pratiques. Mais il est douteux que les Corinthiens aient songé à signaler eux-mêmes ces graves abus.

I. LE MARIAGE ET LE CÉLIBAT.

Sommaire et idéal de Paul. — « Il est bon pour l'homme d'éviter le contact de la femme ¹. » Cette sentence a l'air d'une maxime connue, alléguée peut-être par les Corinthiens pour mettre en question la légitimité du mariage. Paul la répète en la faisant sienne et l'applique successivement à l'abstention des rapports conjugaux, au célibat et au veuvage. En soi, il est bon de renoncer aux droits du mariage, il est bon de garder la virginité, il est bon de ne pas contracter une union nouvelle quand la mort a rompu la première; mais si tout cela est bon, le contraire est bon aussi, seulement d'une bonté moindre : ce n'est pas affaire de précepte, c'est affaire de vocation divine, de perfection et de conseil.

On peut trouver étrange que pareils scrupules soient nés à Corinthe; mais l'extrême dissolution des mœurs provoque parfois de ces réactions exagérées. Parce qu'on désespère de réformer la nature on en vient à rêver de l'anéantir, et à côté de l'épicurien qui absout le libertinage le plus cynique se dresse le stoïcien bien près de condamner le mariage. Les gnostiques oscillèrent toujours entre ces deux excès. Paul remet tout au point, et sa doctrine peut se résumer en trois mots : l'usage du droit conjugal est licite mais la continence est plus parfaite;

1. 7¹ : Καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι. Cette sentence est si étroitement jointe à ἐγράψατε qu'on peut se demander si elle ne faisait point partie de la lettre des Corinthiens ou si elle renferme simplement la réponse de Paul. Quoi qu'il en soit, elle est conçue dans les termes les plus généraux; l'homme y est désigné par sa nature (ἄνθρωπος) et non par sa qualité de mari (ἀνὴρ). Le mot καλός, « beau, convenable, bon », s'entend souvent — surtout dans la Bible où il répond à l'hébreu טוֹב — d'une bonté morale. Qu'il faille l'entendre ainsi, cela ressort des raisons qui motivent ce conseil, v. 5-7, 32-38. Mais de ce qu'un acte est bon il ne s'ensuit pas que l'acte contraire soit mauvais, comme l'affirme Tertullien (*De monog.* 3) et après lui saint Jérôme (*Contra Jovinian.* 1, 7 : Si bonum est mulierem non tangere, malum est ergo tangere). L'Apôtre, qui distingue expressément plus bas entre le bien (καλόν) et le mieux (κρείσσον), aurait dû les prémunir contre cette erreur. Du reste, saint Jérôme semble se rétracter implicitement quand il compare, un peu plus bas, le mariage à l'orge et la virginité au pur froment; mais l'expression n'en demeure pas moins inexacte et l'on y sent trop l'influence de Tertullien.

le mariage est bon mais la virginité est meilleure; les secondes noces sont permises mais l'état de veuvage est préférable.

Peu de pages de la Bible sont plus riches en enseignements que ce chapitre où les vérités suivantes sont accumulées :

1. Existence des conseils évangéliques à côté des préceptes.
2. Licéité de l'acte conjugal et mérite de la continence.
3. Excellence de la virginité par rapport au mariage.
4. Supériorité du veuvage sur les secondes noces.
5. Dignité et indissolubilité du mariage chrétien.
6. Égalité des droits et des devoirs conjugaux.
7. Indifférence au point de vue du salut éternel de la condition sociale où le christianisme nous trouve.

8. Privilège accordé à l'époux devenu chrétien de quitter son conjoint resté infidèle, au cas où celui-ci refuse de cohabiter.

De tous ces points, énumérés un peu au hasard, nous nous bornons à examiner ici le conseil relatif à la continence et ce qu'on est convenu d'appeler le privilège de Paul.

S'il est une chose certaine, c'est que l'Apôtre vivait dans le célibat; car la voix discordante d'un Clément d'Alexandrie ne fait qu'accentuer l'accord de la tradition catholique à cet égard. Qu'il considérât la virginité comme plus excellente que le mariage, il est impossible d'en douter, et les efforts de quelques écrivains hétérodoxes pour éluder ce témoignage importun ont achevé de le mettre dans tout son jour. « Je veux — dit Paul, en permettant aux époux l'acte conjugal, mais sans l'imposer — je veux que tous les hommes soient comme moi », adonnés à la continence, « mais chacun a de Dieu son charisme spécial, l'un d'une manière, l'autre d'une autre ». Et, pour qu'on ne puisse pas se méprendre sur sa pensée, il ajoute aussitôt : « Je dis aux célibataires et aux veuves qu'il est bon pour eux de rester comme je suis », c'est-à-dire, évidemment, dégagés des liens du mariage; « mais s'ils ne sont pas continents, qu'ils se marient. Mieux vaut se marier que brûler » de feux impurs.

Acte conjugal. — Sur ces principes, le cas des époux est bien simple. A eux comme à tout le monde s'applique la maxime générale : « Il est bon pour l'homme d'éviter le contact de la femme » et par conséquent il en est de même pour la femme

relativement à l'homme, car les conditions sont égales comme nous le verrons plus loin. Mais à eux aussi s'applique cette autre sentence : « A cause des fornications (διὰ τὰς πορνείας) » c'est-à-dire à cause des actes d'incontinence auxquels ils seraient exposés « que chacun ait sa femme et que chaque femme ait son mari ». Nous pensons que l'Apôtre emploie à dessein la formule la plus compréhensive pour embrasser à la fois tous les rapports sexuels légitimes. Il ne parle distinctement ni de mariage à conclure ni de droit conjugal à exercer, parce qu'il vise en même temps l'un et l'autre et qu'il leur applique la même règle : En soi l'abstention est meilleure, mais l'usage est bon et, en certaines circonstances, il peut être recommandable. Il suppose, bien entendu, qu'aucun engagement antérieur ne lie la volonté. On connaît son jugement sévère sur les veuves qui violent leur foi — vœu proprement dit ou simple promesse — et il va rappeler aux époux qu'ils ne sont plus tout à fait libres de satisfaire leur désir de perfection. Car : 1. l'acte conjugal est pour eux une dette (ὀφειλή) dans la mesure où le conjoint veut user de son droit; 2. le refus d'accomplir ce devoir est assimilé à un déni de justice qui frustre l'autre époux d'un bien dont il ne peut être dépossédé. En effet, le mariage faisant des deux époux une même chair, le corps de la femme appartient au mari et le corps du mari appartient à la femme. Sans doute il leur est loisible de renoncer simultanément à leur droit, mais Paul y met trois conditions : 1. le mutuel accord, 2. un motif d'ordre spirituel, comme serait le désir de vaquer plus librement à la prière, 3. un temps limité, passé lequel les rapports ordinaires doivent reprendre pour obvier au péril d'incontinence et prévenir les tentations de Satan. A peine a-t-il donné ce dernier conseil qui a l'air d'un ordre, l'Apôtre se hâte d'ajouter : « Je dis cela par indulgence et non pour en faire une obligation¹. » Il désirerait que tout le monde fût continent

1. 1 Cor. 7^e : τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συγγνώμην, οὐ κατ' ἐπιταγὴν. Le mot τοῦτο ne peut pas se rapporter au v. 2, beaucoup trop éloigné, ni aux v. 3 et 4, où il s'agit d'un *devoir* et d'une *dette*; il se rapporte donc au v. 5 et plus exactement à la dernière incise qui semblait contenir un ordre (καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε). La Vulgate traduit très exactement : « Hoc autem dico secundum indulgentiam, non secundum imperium. » Mais saint Augustin

comme lui, mais il ne veut imposer à personne la continence; il ne le peut même pas puisqu'il faut pour cela un don spécial (χάρισμα) de Dieu. La permission qu'il donne (συγγνώμη) prouve bien que l'acte conjugal est parfaitement licite, même à seule fin d'éviter les tentations du démon et de la chair, mais ne le rend pas pour cela obligatoire. Cet enseignement est si clair et si précis qu'il ne semblait pas susceptible de jamais fournir prise à la discussion ou au doute.

Licité du mariage. — Le cas des célibataires et des veufs diffère de celui des gens mariés en ce que les premiers sont libres de tout engagement : les célibataires pour n'en avoir contracté aucun, les veufs pour en avoir été déliés par la mort du conjoint. Cependant il se résout par les mêmes principes. Le célibataire peut, sans aucune faute, contracter mariage : « En prenant femme tu ne pêches pas et si la vierge se marie elle ne pêche point ¹. » Pareillement, « la femme est liée tant que vit son mari; que si le mari vient à mourir, elle est libre de se remarier à qui elle veut, pourvu que ce soit dans le Seigneur ² », c'est-à-dire à un chrétien. Même solution pour le père ou le tuteur ayant la garde d'une jeune fille et responsable de sa conduite ³. Si en la gardant trop longtemps après l'âge nubile,

lisant dans sa version, au lieu d'*indulgentiam*, *veniam* qu'il prenait au sens de *pardon* (*De pecc. orig.* 38 : Evidenter dum tribuit *veniam*, denotat *culpam*; de même, *De bono conj.* 10; *Enchir.* 78 etc.), pensa que l'acte conjugal était un péché *vénial* — même quand il avait pour but d'éviter l'incontinence — et n'était excusé que par l'intention d'avoir des enfants. Son autorité a entraîné nombre de théologiens scolastiques et même quelques bons exégètes, comme Estius, quoiqu'ils fussent *indulgentiam*. Il est clair que cette opinion n'a aucun fondement dans le texte original. Il est d'ailleurs incroyable que saint Paul conseille un mal pour éviter un plus grand mal et qu'il donne par avance l'absolution de tous les péchés véniels qu'amènera son conseil. Ici encore, l'influence de Tertulien, *De exhort. castit.* 3 (II, 917), a été funeste.

1. 7²⁸. — 2. 7³⁹. Cf. Rom. 7²⁻³.

3. Dans une intéressante étude, dont les données sont d'ailleurs à vérifier, Achelis (*Virgines subintroductæ, ein Beitrag zu 1 Cor. VII*, Leipzig, 1902) cherche à montrer qu'il n'est pas question du père ou du tuteur de la vierge, mais de l'homme, clerc ou laïque, qui l'avait à son service. Si l'homme s'aperçoit qu'il y a danger pour lui dans cette situation — Achelis fait rapporter ὑπερακαυσιάζω à l'homme et le traduit par *überreizt* — il fera bien non pas d'épouser lui-même la vierge mais de la donner en mariage à un autre. — J. Sickenberger (dans *Biblische Zeitschrift*, 1905,

il craint pour lui ou pour elle quelque fâcheuse conséquence — sans qu'il soit possible de spécifier au juste ce qu'il redoute — il fera bien de suivre les conseils de la prudence et de la marier. « En agissant ainsi, il ne pèche nullement » ; que la vierge et son fiancé « se marient ¹ ». Mais si d'une part il n'a point de semblables craintes et si d'autre part il est pleinement libre d'agir à sa guise, il fait bien et même mieux, en soi, de garder sa fille vierge. Certains exégètes trouvent singulier que le père dispose du sort de sa fille sans la consulter et choisisse à son gré pour elle la virginité ou le mariage. Nous ne dirons point que c'est trop envisager la chose à notre point de vue moderne d'individualisme à outrance ; ni même que, dans le doute, une jeune fille honnête suit généralement l'avis de son directeur naturel ; nous nous bornons à observer que le consentement de la fille est implicitement indiqué dans la clause : « Qu'ils se marient ! » et, pour le cas contraire, dans l'absence de toute obligation du côté du père. D'ailleurs il n'y a pas lieu de supposer au père ou au tuteur des intentions tyranniques ni un despotisme arbitraire et Paul fait à bon droit abstraction de ce cas exceptionnel ².

p. 44-69) nous paraît avoir prouvé définitivement qu'il s'agit bien du père et non du compagnon d'une *virgo subintroducta*. Cf. Hugo Koch (*Ibid.* 1905, p. 401-407).

1. 1 Cor. 7³⁶ : Εἰ δέ τις ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ νομίζει, ἐὰν ἡ ὑπέρραμος, καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι, ὃ θέλει ποιεῖτω· οὐχ ἁμαρτάνει· γαμείτωσαν. Les différences entre l'original et la Vulgate sont nombreuses et non sans importance. 1. D'après le grec, il y a deux conditions dépendant de εἰ, d'abord la crainte du père (ou du tuteur), ensuite la nécessité morale de procéder au mariage. Le père juge qu'il expose sa vierge au déshonneur (sens actif de ἀσχημονεῖν) ou qu'il s'expose lui-même au déshonneur (sens passif), si (ἐὰν) la vierge est ὑπέρραμος, c'est-à-dire si elle a dépassé l'ἄκμή, que les femmes atteignaient à vingt ans suivant Platon. Cette crainte du père vient évidemment du péril de séduction ; d'où résulte aussi la seconde condition : οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι, le mariage paraît s'imposer. — 2. Dans ce cas, il est expédient que le père exécute son dessein de marier sa fille. La Vulgate (quod vult faciat) laisse entendre qu'il peut faire l'un ou l'autre à son gré ; mais l'original doit s'expliquer différemment. — 3. « Il ne pèche pas ; qu'ils se marient. » La Vulgate (non peccat, si nubat) peut se ramener au sens du grec en changeant le sujet : Non peccat (pater) si nubat (virgo). On voit clairement que le mariage ne répugne point à la fille et que son père en la mariant, loin de lui faire violence, prévient ses désirs.

2. 7³⁷⁻³⁸. Notez bien les quatre conditions : 1. Le père est sans crainte

Virginité meilleure. — La licéité pleine et entière du mariage et des secondes noccs est donc hors de question. Ce qui n'est pas moins certain c'est que l'état de virginité ou de veuvage est en soi meilleur. Aucune équivoque n'est possible à ce sujet.

1. « Je dis aux célibataires et aux veuves : Il est bon pour eux de rester comme je suis moi-même¹ », c'est-à-dire hors du mariage. Et il n'est pas seulement question de *bien*, il est question de *mieux*; car c'est un bien que l'Apôtre souhaite à tout le monde, qu'il voudrait voir réalisé en tous, mais qui dépend d'un don gratuit (χάρισμα) de Dieu.

2. Après un pressant appel à la virginité, Paul ajoute : « Je dis cela en vue de votre avantage; non pas pour vous tendre un piège, mais pour vous inciter à ce qui est honnête et propre à vous attacher au Seigneur sans distraction². » L'objet des recommandations de l'Apôtre, l'idéal qu'il propose, le moyen de s'attacher plus étroitement au Seigneur, est évidemment quelque chose de meilleur au point de vue spirituel.

3. Le père qui, toutes réflexions faites et toutes circonstances de temps et de personnes dûment pesées, garde sa fille vierge « agit mieux³ » qu'en la donnant en mariage. Il lui procure donc un bien supérieur.

Les choses sont parfaitement égales pour les deux sexes. Paul parle en général des gens non mariés (ἄγαμος). S'il mentionne en particulier les vierges et les veuves, c'est que le masculin de ces mots n'est guère usité en grec, et peut-être aussi parce que la licéité du mariage ou des secondes noccs pour les hommes n'était pas en question. Mais il fait voir à plusieurs reprises qu'il n'établit entre les sexes aucune différence, ni en fait de préceptes ni en fait de conseils.

Car il est indéniable qu'il donne des conseils : « Au sujet des vierges, je n'ai point d'ordre du Seigneur, mais je donne un avis [ou : j'exprime un sentiment] en vertu de la miséricorde

(ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἑδραῖος). — 2. Il n'a rien qui l'oblige à un parti plutôt qu'à un autre (μὴ ἔχων ἀνάγκην). — 3. Il est libre d'agir à sa guise (ἐξουσίαν ἔχει περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος). — 4. Enfin, tout bien pesé, il juge bon de garder sa fille vierge (τοῦτο κέχρικεν ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ).

1. 1 Cor. 7⁸. — 2. 1 Cor. 7³⁵. — 3. 1 Cor. 7³⁸.

que Dieu m'a faite d'être fidèle¹. » Que fidèle signifie « digne de foi » ou « fidèle héraut de l'Évangile » cela importe peu : en tout cas, l'Apôtre met en avant son autorité qu'il tient de la miséricorde divine pour mieux appuyer son enseignement. Sur un point relatif à la vie chrétienne, il donne un avis motivé ; il exprime un sentiment qu'il appuie de raisons surnaturelles et qui, en vertu des circonstances, ne peut être qu'un conseil, de quelque nom qu'on veuille l'appeler. Quand il engage les veuves à ne pas convoler, les assurant qu'à son avis (κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην) elles seront ainsi plus heureuses, et qu'il en appelle à l'Esprit de Dieu qu'il se flatte de posséder, il donne pareillement un conseil. Par cela seul qu'il présente la virginité et le veuvage comme un état plus parfait, plus avantageux, plus agréable à Dieu, sans être toutefois l'objet d'un précepte, il enseigne l'existence des conseils évangéliques.

La préférence pour le célibat serait-elle dictée par une considération égoïste, par des visées utilitaires, par la fuite des embarras du monde et la recherche d'une existence exempte de troubles et de soucis ? Quiconque se flatte de le connaître ne se persuadera jamais qu'il obéisse à des préoccupations si terrestres, à des sentiments si vils ; mais il a pris soin lui-même de confondre ces interprètes indignes de sa pensée. Il veut que la cessation temporaire des rapports conjugaux ait pour motif le désir de mieux vaquer à la prière. Il sait que l'homme non marié, s'il est vraiment chrétien, « songe à plaire au Seigneur » ; et que l'homme marié, même s'il est chrétien, est absorbé par des idées mondaines et doit « songer à plaire à sa femme ». Il sait pareillement que la vierge ou la veuve peut avoir pour unique soin « d'être sainte de corps et d'esprit », tandis que la femme mariée est distraite par l'obligation de « s'occuper des choses du monde » et par le souci « de plaire à son mari ». Au point de vue spirituel, la situation du célibataire est meilleure ; il peut se consacrer tout entier au service de Dieu. Or, conclut l'Apôtre, je veux vous fournir le moyen « de vous attacher au Seigneur sans partage² ».

1. 1 Cor. 7²⁵. La conclusion est indépendante du sens de γνώμη.

2. 1 Cor. 7^{32 34}.

L'instabilité des choses humaines prêche la même leçon : « Je pense qu'il est bon à l'homme d'être ainsi [de rester vierge] à cause de la nécessité présente... Je veux dire, frères, que le temps est court : donc, que ceux qui ont femme soient comme n'en ayant pas, ceux qui pleurent comme ne pleurant pas, ceux qui se réjouissent comme ne se réjouissant pas, ceux qui achètent comme ne possédant pas, ceux qui usent de ce monde comme n'en usant pas ; car la figure de ce monde passe¹. » Paul serait-il hanté par la perspective prochaine de la parousie ? Il ne faut pas le nier *à priori*. Sur ce sujet, nous l'avons dit, il n'enseigne rien et a conscience de ne rien savoir. Mais faute de science certaine, il pouvait avoir une opinion fondée sur des probabilités ou des conjectures et, du moment qu'il avertit de son ignorance, qu'il se défend de rien enseigner, on ne voit pas d'impossibilité absolue à ce qu'il règle sur ces probabilités sa conduite et ses conseils.

Mariage indissoluble. — Saint Paul proclame avec autant de force que les Synoptiques l'indissolubilité du mariage chrétien, car la loi qu'il promulgue à ce sujet a la même origine. « Aux personnes mariées, j'ordonne ceci, non pas moi mais le Seigneur : Que la femme ne se sépare pas de son mari. Si elle venait à s'en séparer, qu'elle s'abstienne d'une nouvelle union ou qu'elle se réconcilie avec son mari. Et que le mari ne renvoie point sa femme². » Paul doit avoir connu par tradition orale ce précepte du Seigneur rapporté par les trois Synoptiques ; il le présente sous une forme qui se rapproche du texte de Marc avec des différences remarquables. En vertu de ce précepte divin : 1. Il est interdit à la femme de *se séparer* de son mari (χωρισθῆναι) et il est interdit au mari de *renvoyer* sa femme (ἀπελθεῖν) : nuance d'expression très délicate pour désigner l'autorité maritale, tant au point de vue juif qu'au point de vue romain. — 2. L'Apôtre prévoit cependant le cas où la séparation de corps aura lieu de fait et laisse entendre qu'elle peut être légitime ; mais, dans aucune hypothèse, le mariage n'est rompu. En effet, la femme séparée de son mari n'a qu'une

1. 1 Cor. 7^{26.31}.

2. 1 Cor. 7^{10.11}. Cf. Mat. 5³² ; 19⁹ ; Marc. 10^{11.12} ; Luc. 16¹⁸.

double alternative : ou de se réconcilier avec lui, ce qui montre que le lien subsiste, ou de s'abstenir d'une nouvelle union, ce qui prouve que la première dure encore. — 3. Le renvoi de la femme par le mari est prohibé sans restriction et sans exception, parce que ce *renvoi* (ἀφίεναι) s'entend pour les Juifs comme pour les Gentils d'un acte qui aurait pour effet d'annuler légalement le contrat conjugal. Ce cas ne devant jamais se produire, il n'y a pas lieu de bâtir là-dessus d'autres hypothèses. L'indissolubilité du mariage chrétien ne reçoit donc chez saint Paul aucune limitation. Comme il aime à le répéter, le mariage n'est rompu que par la mort. Une femme sera toujours appelée adultère si elle contracte une nouvelle union du vivant de son mari et il en serait de même de l'homme qui se remarierait du vivant de sa femme ; car ces deux termes sont corrélatifs, et l'Apôtre établit entre les époux, au point de vue conjugal, égalité parfaite de droits et de devoirs.

Privilège de Paul. — Le mariage mixte a moins de force. Paul ne l'appelle même pas un mariage, réservant ce nom au sacrement qui unit entre eux les fidèles. « Quant aux autres, je leur dis, moi, et non pas le Seigneur : Si un frère a pour épouse une femme infidèle et que celle-ci consente à cohabiter avec lui, qu'il ne la renvoie pas. Et la femme ayant pour mari un infidèle qui consent à cohabiter avec elle ne doit pas renvoyer son mari¹. » Ici encore les nuances de pensée et d'expression sont admirablement observées. Ce n'est plus le Seigneur qui parle, c'est l'Apôtre, sans aucun doute avec l'esprit du Seigneur. Il s'adresse aux autres (τοῖς λοιποῖς), à cette catégorie de fidèles qu'il ne peut ranger ni parmi les gens *mariés*, puisqu'il réserve ce mot au mariage chrétien, ni parmi les gens *non mariés*, puisqu'ils vivent réellement dans l'état de mariage. Mais il n'interpelle que le seul conjoint chrétien, car l'Église n'a pas à régler la vie de ceux qui ne lui appartiennent pas. Il défend donc — la forme prohibitive absolue de la phrase (μὴ ἀφίετω) nous fait penser à une véritable défense plutôt qu'à un conseil — il défend à l'époux chrétien de renvoyer son conjoint infidèle au cas où celui-ci consent à cohabiter. Une répugnance

1. 1 Cor. 7¹²⁻¹³. Noter l'égalité absolue de droits et de devoirs.

instinctive mal entendue ou des scrupules peu fondés ne sont point un motif suffisant de séparation. « Car l'homme infidèle est sanctifié dans la femme [fidèle] et la femme infidèle est sanctifiée dans le frère¹. » Les deux époux étant une même chair et l'époux chrétien étant sanctifié par le baptême, sa sainteté rejaillit sur le conjoint infidèle. Il ne peut être question de sainteté intérieure laquelle est incommunicable, mais d'une sainteté extrinsèque provenant d'une relation avec les choses saintes, d'une séparation des personnes profanes et d'une consécration initiale au culte de Dieu. Les Corinthiens admettaient cela pour leurs enfants, nés presque tous avant leur conversion, puisque le baptême des premiers néophytes datait à peine de trois ou quatre ans; saint Paul leur fait remarquer que la même raison milite en faveur de la sanctification des époux par leur conjoint chrétien.

Cependant « si l'infidèle se sépare, que le chrétien se sépare. Le frère ou la sœur n'est pas asservi dans ces circonstances. Au contraire, Dieu vous a appelés dans la paix. Car que sais-tu, femme, si tu sauveras ton mari; et que sais-tu, homme, si tu sauveras ta femme²? » La permission est claire; la condition ne l'est pas moins. Le chrétien *peut* se séparer. Il n'est plus lié dans ce cas : l'Apôtre le déclare libre en vertu de l'inspiration. Cependant, à moins d'un danger moral couru par lui, il lui est loisible de renoncer à son privilège. Paul permet; tout au plus conseille-t-il; il ne commande pas. Mais il ôte à la partie chrétienne tout regret et tout scrupule, en lui rappelant que Dieu nous invite à la paix et que l'espoir lointain et aléatoire de con-

1. 1 Cor. 7¹⁴. Le sens de ἀγιζέσθαι et de ἅγιος dans ce verset est sans parallèle dans le Nouveau Testament. On peut rapprocher 1 Tim. 4⁵ : Toute créature de Dieu, si on la reçoit avec action de grâces, est bonne : « car elle est sanctifiée par la parole de Dieu et la prière ». Dans les deux cas, il s'agit d'une sanctification *extrinsèque*; mais, nulle part ailleurs, cette sanctification n'est appliquée aux personnes.

2. 1 Cor. 7¹⁵ : Εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωρίζεσθω. Il est clair que le seul fait de rester infidèle ne vérifie pas le χωρίζεται : il faut un refus positif de cohabiter. Ainsi l'entendent entre autres saint Basile (XXXIII, 673), saint Chrysostome (LXI, 155), l'Ambrosiaster (XVII, 219), saint Ambroise (XV, 1767), saint Augustin (XL, 216). Saint Chrysostome note avec raison qu'une tentative de perversion de la part de l'infidèle équivaut à un refus.

vertir un jour son conjoint resté infidèle ne saurait lui imposer le sacrifice de la paix, de la joie et de la liberté. Il faut seulement — et cette condition est essentielle — que l'époux non chrétien s'éloigne le premier, soit en refusant de cohabiter, soit en rendant la cohabitation dangereuse ou moralement impossible par des blasphèmes, des sévices ou des menaces, qui apporteraient le scandale ou la guerre au foyer conjugal¹. Du reste ce privilège accordé en faveur de la foi n'est qu'une dérogation à la maxime générale : « Que chacun persévère dans l'état que le Seigneur lui a départi, dans le genre de vie où il était quand Dieu l'a appelé. »

II. LES VICTIMES IMMOLÉES AUX IDOLES.

Les trois cas. — La religion gréco-romaine était toute en rites et en pratiques. On pouvait penser et dire des dieux immortels à peu près tout ce qu'on voulait pourvu qu'on s'astrei-

1. On a vu mal à propos une application du privilège de Paul dans la constitution de Pie V (*Romani Pontificis*, 2 août 1571) qui prescrit aux Indiens convertis de garder celle de leurs femmes qui recevra avec eux le baptême, en renvoyant les autres, et dans le décret de Grégoire XIII (*Populis ac nationibus*, 25 janvier 1585) qui dispense les néophytes d'Angola, d'Éthiopie, du Brésil et autres contrées indiennes d'interpeller le conjoint païen pour savoir s'il veut cohabiter, au cas où cette interpellation est impossible, déclarant les mariages contractés en vertu de cette dispense valides *quoi qu'il arrive*. Dans le privilège de Paul, l'interpellation est essentielle, si l'on n'a pas d'autre moyen de connaître la volonté du conjoint. L'éloignement *moral* de ce dernier suffit, mais il est nécessaire; l'éloignement *physique* accidentel ne suffirait point. Les cas de Pie V et de Grégoire XIII sont très différents. Ces deux pontifes, pour des causes de force majeure, font usage du pouvoir qu'ils ont de dissoudre un mariage chrétien non consommé et, à plus forte raison, un mariage contracté dans l'infidélité. Dès que la dispense pontificale sera notifiée, le premier mariage sera rompu; tandis que, dans le privilège de Paul, il ne le serait que par la conclusion d'un nouveau mariage. Cf. J. Biederlack, S. J. dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, Innsbruck, 1883, p. 304 seq. L'auteur montre bien la différence entre ces deux actes pontificaux et le privilège de Paul : 1. Pour la *cause* : d'un côté dispense divine promulguée par Paul, de l'autre dispense papale. — 2. Pour le *temps*, la dispense papale rompt le mariage dès qu'elle est appliquée, le privilège de Paul le laisse subsister jusqu'à la conclusion d'un nouveau mariage. — 3. Pour les *conditions* : le pape les détermine suivant sa sagesse; Paul en assigne une seule, le refus formel ou équivalent de cohabiter.

Voir dans Denzinger, *Enchirid.*, n° 350-353, les décrets d'Innocent III relatifs au privilège de Paul.

gnît aux usages religieux de la nation ou de la cité. Mais ces usages envahissaient la vie presque entière. Deuils et joies de famille, vœux et actions de grâces, solennités rituelles, jeux du cirque, anniversaires, mille autres circonstances donnaient lieu à des sacrifices. Les victimes, quand elles n'étaient pas consommées sur place, dans les dépendances du temple ou dans le bosquet sacré, servaient au festin familial ou étaient distribuées aux proches et même cédées à vil prix aux détaillants. De là, pour le petit noyau de néophytes perdus dans la masse idolâtre, une perpétuelle source de difficultés, de scrupules et de dangers. Il est à croire qu'ils avaient proposé à Paul trois cas de conscience d'une occurrence plus fréquente : 1. Devaient-ils retirer leur pratique aux bouchers idolâtres, suspects de débiter les viandes offertes dans les temples ou de faire des invocations superstitieuses sur les animaux qu'ils abattaient? — 2. Pouvaient-ils s'asseoir à la table de leurs parents ou amis païens, malgré la crainte trop fondée d'y trouver des mets consacrés aux idoles? — 3. Leur était-il même loisible, par raison d'office ou de convenance, de prendre part au banquet sacré qui accompagnait d'ordinaire le sacrifice?

Avant d'aborder la question de front, l'Apôtre établit deux principes : il montre que l'idolothyte ne contracte aucune impureté intrinsèque et il prouve qu'une action indifférente peut devenir illicite eu égard aux circonstances.

Qu'est-ce qu'un idolothyte? Une victime immolée aux idoles. Mais qu'est-ce qu'une idole? C'est une chimère, une entité de raison, un néant. L'idole passe pour une divinité : or, « il n'y a qu'un seul Dieu » et ce n'est pas celui que figure l'idole; d'où il suit que l'idole est une image sans modèle, une représentation sans réalité, une idée sans objet. En un mot « l'idole n'est rien dans le monde ». Le fait d'être immolé aux idoles ne peut souiller un être ni le soustraire au domaine de Dieu : « La terre est au Seigneur avec tout ce qu'elle contient » et elle lui appartient d'un droit inaliénable. Sans doute qui mangerait l'idolothyte « en tant qu'idolothyte », c'est-à-dire avec la persuasion que l'offrande aux faux dieux l'a rendu impur, contracterait la souillure d'une conscience mal formée, mais ce serait faute de science.

Eh bien ! c'est de ces esprits faibles, de ces pusillanimes, qu'un chrétien éclairé, doué de *science*, doit tenir compte : « Car le faible, ce frère pour qui mourut le Christ, se perdrait par ta *science*. Ainsi, péchant contre vos frères en scandalisant leur conscience faible, vous pécheriez contre le Christ. Si un aliment scandalise mon frère, je m'abstiendrai de viande à jamais pour ne point le scandaliser ¹. » Voilà le cœur et l'esprit de Paul. Dans la longue digression qui suit il semble perdre de vue l'affaire des idolothytes. En réalité, il en prépare la solution. Il montre par son exemple l'application de cette maxime : « Si tout est permis, tout n'est pas expédient ; si tout est permis, tout n'édifie pas. Que nul ne cherche son propre avantage, mais celui du prochain ². » Est-ce que lui, Paul, use de ses droits ? Il est apôtre au même titre que les Douze : en tout cas il est l'apôtre incontesté des Corinthiens. Il pourrait donc vivre aux frais des fidèles ; il pourrait comme les autres apôtres, comme Pierre, comme les frères du Seigneur, se faire accompagner d'une femme chrétienne chargée de le servir. Tout travailleur est nourri par celui qui l'emploie : Moïse défend même de museler le bœuf qui foule l'aire. Sous l'ancienne comme sous la nouvelle loi, le prêtre vit de l'autel. Pourquoi lui, Paul, a-t-il renoncé à son droit ? Parce qu'il ne veut pas que sa conduite mette obstacle à la diffusion de l'Évangile ; parce qu'il tient à son bon renom et à son indépendance ; parce qu'il aspire au mérite d'un apostolat absolument gratuit et désintéressé ; parce qu'il veut être pour les néophytes un modèle de détachement et un exemple vivant d'abnégation ; parce qu'en se faisant tout à tous, Juif avec les Juifs, Gentil avec les Gentils, il espère en sauver au moins quelques-uns ; parce qu'enfin il veut pouvoir dire aux néophytes : Imitez-moi comme j'imite le Christ.

Solution. — A la lumière de ces principes, les deux premiers cas de conscience sont déjà résolus. Le chrétien peut, comme tout le monde, acheter au marché les viandes qui s'y trouvent sans s'inquiéter de leur provenance. Auraient-elles été offertes aux idoles cette offrande n'y change rien. Il peut aussi accepter les invitations et manger sans scrupule de ce qu'on lui présente.

1. 1 Cor. 8¹³. — 2. 10²² ; cf. 6¹².

Mais si quelqu'un signale la présence d'un idolothyte il faut s'en abstenir. Cette remarque montre qu'on se scandalise, ou laisse supposer qu'on se scandalisera, et la charité nous fait un devoir d'éviter le scandale. On pourrait croire le troisième cas semblable au précédent : un abîme les sépare. Prendre part à un banquet sacré avec les adorateurs des faux dieux est un légitime objet de scandale. Que dirait-on d'un chrétien assis à la table des idoles? Il y a de plus danger prochain d'idolâtrie : témoin les Israélites qui, après avoir franchi la mer Rouge et passé sous la nuée lumineuse, double figure du baptême, après avoir mangé la manne et bu l'eau miraculeuse de l'Horeb, type de l'eucharistie sous ses deux espèces, furent invités au festin de Béelphégor et adorèrent le dieu. Mais, indépendamment du scandale et du danger prochain, la participation au banquet sacré est par elle-même un acte idolâtrique. Saint Paul le prouve par deux arguments d'analogie. Les Juifs qui consomment les victimes offertes dans le Temple se mettent, de l'aveu de tous, en communion avec l'autel. Nul chrétien n'ignore que boire au calice et rompre le pain consacré c'est communier au sang et au corps du Christ : « Je ne veux pas, ajoute l'Apôtre, que vous soyez les convives et les alliés des démons. Vous ne pouvez pas boire le calice du Seigneur et la coupe des démons; vous ne sauriez participer à la table du Seigneur et à la table des démons¹. »

1. 1 Cor. 10²⁰⁻²¹. Les trois invitations à dîner suivantes, dont on possède l'original, feront comprendre, mieux que toutes les dissertations, les cas de conscience des Corinthiens et les solutions de Paul. Nous les empruntons à Grenfell et Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, Londres, 1898-1904 :

- I. N° CX (t. I, p. 177), II^e siècle.
 Ἐρωτᾷ σε Χαιρήμων δειπνή-
 σαι εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σαρά-
 πιδος ἐν τῇ Σαραπίῳ αὔριον,
 ἥτις ἐστὶν ιε, ἀπὸ ὥρας θ̄.
- II. N° DXXIII (t. III, p. 260), II^e siècle.
 Ἐρωτᾷ σε Ἀντώνιος(ς) Πτολεμ(αίου) δειπνήσ(αι)
 παρ' αὐτῷ εἰς κλείνην τοῦ κυρίου
 Σαράπιδος ἐν τοῖς Κλαυδ(ίου) Σαραπίω(νος)
 τῇ ι ἀπὸ ὥρας θ̄.
- III. N° CXI (t. I, p. 177), III^e siècle.
 Ἐρωτᾷ σε Ἡραῖς δειπνήσαι

Chez tous les peuples, la table forme entre les convives une sorte de lien sacré qui devient plus intime et plus saint quand le banquet est la consommation du sacrifice. Il y a dans le festin religieux : 1. l'union ordinaire entre hôtes et convives; 2. l'union avec le prêtre sacrificateur, car la consommation de la victime est le complément du sacrifice; 3. l'union vraie ou supposée avec le dieu, censé présent au milieu de ses adorateurs; 4. l'union avec la victime elle-même, véhicule de bénédictions. Il est manifeste que ces unions — du moins les trois dernières — constituent un lien religieux. Ce n'est donc plus la charité ou l'édification qui est en jeu, mais la religion elle-même. Un acte du culte fait en l'honneur d'une fausse divinité, qu'on le veuille ou non, est un acte idolâtrique. Non pas que les idoles aient une existence réelle ou que l'offrande aux idoles souille une créature. Saint Paul vient d'affirmer qu'il n'en est rien et il ne se contredit point. Seulement les sacrifices qu'on n'offre pas au vrai Dieu sont par le fait même offerts aux démons : c'est le démon qui en tire avantage.

On s'est demandé comment Paul s'accorde avec le décret apostolique d'une part et avec la tradition ecclésiastique de l'autre. Le décret de Jérusalem était temporaire et local. Simple mesure de discipline, essentiellement variable, proposée par saint Jacques dans un but de conciliation, pour adoucir

εἰς γάμους τέκνων αὐτῆς
ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐρίου, ἥτις ἐστὶν
πέμπτη, ἀπὸ ὥρα; ὅ.

I. L'invitation faite par Chérémon « de dîner à la table du Seigneur Sérapis et au Sérapéum » ne pouvait être acceptée par un chrétien, d'après les principes de Paul, car il s'agit d'un banquet sacré dans un lieu sacré, c'est-à-dire d'un acte idolâtrique (Cf. 1 Cor. 8¹⁰ : ἐάν τις ἴδῃ σε... ἐν εἰδωλίῳ κατακείμενον...). — II. Un chrétien était pareillement tenu de décliner la seconde, car bien que le banquet sacré eût lieu chez Claude fils de Sérapion, c'était toujours un banquet sacré donné en l'honneur du Seigneur Sérapis et la table où devaient s'asseoir les convives était la table (κλίνη, c'est l'orthographe usuelle des papyrus pour κλίνη) du dieu (Cf. 1 Cor. 10²¹ : οὐ δύνασθε τραπέζης Κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων). — III. Mais il pouvait répondre à la troisième malgré la crainte qu'on ne servit au festin des noces quelque victime offerte aux idoles à l'occasion de ce mariage si, comme le nom le ferait supposer, Héraïs était païenne (Cf. 1 Cor. 10²⁷). Il aurait dû seulement, pour éviter le scandale, s'abstenir de tout plat signalé comme provenant d'un sacrifice.

les heurts entre néophytes Juifs et Gentils dans les églises mixtes, il ne s'imposait directement qu'aux fidèles d'Antioche, de Syrie et de Cilicie. Saint Paul avait cru devoir le promulguer encore en Galatie et probablement aussi en Asie où la composition des communautés chrétiennes était la même; mais il n'avait aucune raison de l'étendre à Corinthe où l'élément judéo-chrétien devait être presque nul. D'un autre côté, la solution libérale donnée pour Corinthe n'engageait pas l'avenir. Il était naturel qu'après le triomphe du christianisme on adoptât une solution plus rigoriste. On ne pouvait plus invoquer alors la nécessité morale, et l'on n'avait plus aucun motif de donner aux sacrifices païens cette sorte de coopération matérielle qui semblait être un encouragement. Les idolothytes furent donc prohibés comme les jeux du cirque, soit à cause du scandale désormais inévitable, soit à raison du danger prochain. Il ne faut pas s'étonner non plus si quelques Pères, perdant de vue l'enseignement de saint Paul, en vinrent à regarder les idolothytes comme souillés par la seule offrande aux idoles et défendus par le fait même.

III. L'AGAPE ET L'EUCARISTIE.

Assemblées chrétiennes. — Partout où se trouvait un noyau de fidèles, des réunions publiques s'établirent. On choisit de préférence le premier jour de la semaine appelé, dès le temps de saint Jean, le jour du Seigneur¹. Y eut-il d'abord, comme cela se pratiquait sous Trajan, deux assemblées distinctes, l'une pour l'instruction, l'autre pour la fraction du pain? La première Épître aux Corinthiens le fait supposer : en effet les catéchumènes et les païens assistent aux réunions où prophètes et *glossolales* déploient leurs charismes², et il n'est

1. Apoc. 1¹⁰ : Ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ. Ce n'est pas encore κυριακή tout court, comme dans Ignace, *Magnes.* ix, 1, ou κυριακή Κυρίου, comme dans la *Didachè*, xiv, 1. C'est le premier jour de la semaine ou dimanche qu'a lieu l'assemblée religieuse, 1 Cor. 16² (κατὰ μίαν σαββάτου) et la célébration de l'eucharistie, Act. 20⁷ (ἐν τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων). Barnabé, *Epist.* xv, 9, l'appelle le huitième jour.

2. 1 Cor. 14^{23.24} (ἄπιστος ἢ ἰδιώτης, ce dernier n'étant ni fidèle ni infidèle ne peut être que catéchumène).

pas probable qu'on les admît à la célébration des mystères.

Paul n'a pas en vue de nous décrire ces assemblées; il se propose uniquement de corriger les abus qui se sont glissés depuis son départ. Les détails les plus familiers s'écrivent peu. Quand on les touche en passant, ce n'est guère que par voie d'allusion. Grâce aux difficultés des Corinthiens un coin du voile se soulève, trop peu pour satisfaire notre curiosité, assez pour nous permettre de jeter un regard discret sur le fonctionnement des églises à leur origine.

Voile des femmes. — Dans les cités grecques en général, les femmes jouissaient d'une liberté très grande et Corinthe n'était pas pour elles une bonne école de retenue et de modestie. Il paraît que plusieurs assistaient sans voile aux assemblées religieuses et se permettaient même d'y prendre la parole. Paul condamne cette pratique comme inconvenante, comme contraire à la coutume des autres églises et comme opposée à ses propres enseignements ¹. Il est évident que, dans les mœurs de l'époque, aller tête nue était signe d'autorité et d'autonomie, tandis que le voile symbolisait la crainte, le deuil, la sujétion. Or, le christianisme qui venait émanciper la femme, relever sa condition sociale, lui rendre son rang d'honneur au foyer domestique, ne lui assignait aucune place dans les fonctions sacrées de la hiérarchie ecclésiastique. De par la loi de Dieu et l'ordre de la nature, la femme est soumise à son mari et son maintien extérieur doit exprimer cette dépendance. L'Apôtre le lui rappelle et lui fait un devoir de s'en souvenir à l'église : « Le chef de la femme est l'homme, le chef de l'homme est le Christ, le chef du Christ est Dieu ². » Telle est la hiérarchie légitime. Le Christ, chef suprême de l'Église sous la haute suzeraineté de Dieu, a réservé à l'homme seul le pouvoir de l'ordre, et c'est par l'homme qu'il exerce sa juridiction; la femme est au dernier rang, sans autorité propre. L'homme et la femme, on le voit, sont pris au sens collectif, et rien ne s'oppose par conséquent à leur inégalité individuelle ni à leurs relations mutuelles de supérieur

1. 1 Cor. 11^{3,10}. — 2. 11³. Cf. Eph. 5²³.

et d'inférieur. Mais saint Paul veut que la hiérarchie des sexes s'exprime sensiblement dans les fonctions liturgiques. L'homme priant ou prophétisant à l'église la tête couverte déshonore sa tête, parce qu'il abdique volontairement la dignité hiérarchique dont le Christ l'a honoré. Une femme priant ou prophétisant tête nue déshonorerait sa tête, parce qu'elle montrerait par cet acte une arrogance et une effronterie peu convenables à son sexe et à son rang infime¹. Autant vaudrait, dit l'Apôtre, qu'elle eût la tête rasée. Dans le monde païen on rasait les personnes viles : en Grèce les esclaves, à Rome les danseuses et les courtisanes, comme marque distinctive de leur ignominieux métier.

L'histoire de la création donne à la femme la même leçon de retenue. L'homme est en quelque sorte le reflet direct de la majesté divine, tandis que la femme est comme l'image d'une image. Dieu dit en la formant : « Faisons à l'homme une aide qui lui soit semblable. » L'homme est pris pour modèle. La femme est tirée de lui, comme il avait été tiré lui-même de la matière inerte. De plus « la femme est faite en vue de l'homme » parce qu'il « n'était pas bon que l'homme fût seul ». Voilà trois motifs de subordination que l'Esprit-Saint lui donne à méditer². Du reste, la nature est d'accord avec la révélation pour lui enseigner la modestie et la décence. Elle lui a donné la chevelure en guise de voile. C'est pour elle un honneur et un ornement dont elle n'est pas privée sans affront. La honte pour l'homme au contraire serait de nourrir sa chevelure, comme les efféminés qui ont dépouillé toute pudeur et pour lesquels le vœu de la nature compte pour rien.

L'Apôtre résume sa pensée dans cette phrase quelque peu énigmatique : « C'est pourquoi la femme doit avoir sur la tête

1. Ce n'est pas à dire qu'il lui soit loisible de *prophétiser* en public, même la tête couverte : l'Apôtre va le lui interdire (14³⁴) ; mais si elle le faisait tête nue il y aurait pour elle une double indécence.

2. Paul tempère pourtant sa pensée en relevant les avantages de la femme (vv. 11-12) : 1. La femme est nécessaire à l'homme, car il n'est pas bon que l'homme soit seul. 2. Si la femme est (tirée) de l'homme, l'homme à son tour naît de la femme : Ὡςπερ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτως καὶ ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικός. Cela rétablit un peu l'équilibre.

[le signe de] l'autorité [de l'homme] à cause des anges¹ », témoins de la subordination originaire des sexes au jour de la création et témoins invisibles mais sévères des déportements du chrétien dans les lieux consacrés à la prière et aux rites augustes. Ces considérations sont profondes; les Corinthiens étaient exposés à les trouver subtiles. Paul prévoit l'objection et y répond d'avance, en opposant aux raisonneurs la pratique des autres églises et son enseignement formel². L'Église, sitôt après sa naissance, avait donc déjà ses coutumes fixes auxquelles le fidèle était tenu de se conformer, alors même qu'il n'en aurait pas compris ou apprécié les raisons. Les apôtres de leur côté avaient le droit reconnu d'édicter des lois et de les faire observer. Leur autorité tranchait tout.

Agapes. — Paul avait eu connaissance d'autres abus par la relation de témoins qu'il a la délicatesse de ne pas nommer : « En faisant cette injonction [relative au voile des femmes], je ne vous loue point de ce que vous vous réunissez non pour le mieux mais pour le pire. Et d'abord quand vous vous réunissez en assemblée, j'apprends qu'il y a des divisions (σχίσματα) parmi vous et je le crois en partie. Car il est nécessaire

1. 1 Cor. 11¹⁰. Διὰ τοῦτο ἀρεῖται ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους. Le *c'est pourquoi* vise le rang subordonné de la femme dans la création (vv. 7-9) : γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα. — Ἐξουσία (Vulgate : *potestas*) ne peut être que le signe ou le symbole de la puissance du mari et par conséquent de la dépendance de la femme, c'est-à-dire la coiffure ou le voile. Diodore de Sicile, *Histor.* I, 47, dit de même : ἔχουσιν τρεῖς βασιλείας ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, et par trois *royaumes* il entend trois *diadèmes*. — Il faut laisser au mot « anges » son sens ordinaire, bien préférable à toutes les hypothèses fantaisistes qu'on a voulu lui substituer. Il est seulement probable qu'il s'agit non pas des anges en général mais des anges gardiens. Ainsi l'entendent Théodoret, saint Jérôme, saint Augustin, *De Trinit.* XII, 7 etc. C'était à cette époque une idée familière, Act. 12¹⁵; Mat. 18¹⁰ (Cf. Luc. 15¹⁰; 1 Tim. 5²¹). Le respect des anges gardiens est un motif puissant de se bien conduire.

2. Si quis autem videtur contentiosus esse [rend trop faiblement εἰ δέ τις δοκεῖ φιλόνηκος εἶναι : si quelqu'un trouve bon, juge à propos, de disputer] nos talem consuetudinem non habemus neque ecclesia Dei [il faudrait plutôt *ecclesiae*, αἱ ἐκκλησίαι]. La coutume dont parle l'Apôtre n'est pas l'habitude de disputer, qu'il appellerait *coutume* (συνήθεια) d'un nom bien impropre; c'est naturellement la coutume blâmée chez les Corinthiens, en vertu de laquelle les femmes paraissaient à l'église sans voile. Cette coutume abusive n'existait point dans les autres églises.

qu'il y ait parmi vous même des sectes (καὶ αἵρέσεις), afin que ceux d'entre vous qui sont d'une vertu éprouvée (δόκιμοι) soient manifestés. Lors donc que vous vous assemblez en commun ce n'est pas la cène du Seigneur que vous mangez. Car chacun, en se mettant à table, commence par prendre son propre repas et l'un a faim tandis que l'autre est ivre. N'avez-vous pas des maisons où vous puissiez manger et boire? Ou méprisez-vous l'église de Dieu et voulez-vous faire honte à ceux qui n'ont rien? Que vous dirai-je? Dois-je vous louer? En cela je ne vous loue point¹. »

Une des plus touchantes institutions du siècle apostolique étaient les agapes. Triomphe de l'égalité et de la fraternité chrétiennes, représentation vivante du dernier banquet du Christ sur la terre, symbole du festin qui doit réunir les élus autour du trône de Dieu, les agapes étaient en même temps, comme le dit éloquemment saint Chrysostome, « une occasion de charité, un moyen de soulager la pauvreté et d'assagir la richesse, un grand spectacle d'édification et une école d'humilité ». Jointes à l'eucharistie qu'elles précédaient parfois en signe d'union fraternelle entre les communiantes et en souvenir de la dernière Cène, qu'elles suivaient le plus souvent en signe de joie spirituelle et d'actions de grâces, les agapes n'étaient qu'une annexe et qu'un complément de l'eucharistie. Mais elles étaient fort exposées à perdre leur caractère liturgique, à dégénérer en un repas profane pareil à celui des hétaires et autres confréries païennes. Dès le temps des apôtres des abus criants se produisirent; saint Paul, saint

1. 1 Cor. 11¹⁷⁻²². Quelques auteurs se refusent à voir l'agape dans ce passage. Cf. Ladeuze, *Pas d'agape dans la première épître aux Corinthiens*, dans la *Revue biblique*, 1904, p. 78-82. Mais, pour nous, le doute n'existe pas. Après avoir lu les brillantes études de M^{sr} Batiffol, avec les controverses qu'elles ont provoquées, nous pouvons lui accorder qu'« il n'est pas question d'agapes dans le Nouveau Testament » (*Études de théologie positive*, Paris, 1902, p. 284), car le mot ἀγάπαι (2 Petr. 2¹³; Jud. 12) est d'une lecture incertaine ou d'un sens douteux; pourvu qu'il nous accorde à son tour qu'il y avait à Corinthe un repas que les convives prenaient à l'église, sans s'attendre toujours les uns les autres, sans mettre toujours en commun les provisions, et que ce pique-nique, où quelques-uns excédaient dans le boire, n'était point l'eucharistie.

Pierre, saint Jude sont obligés de les réprimer. Bientôt on sépara l'eucharistie de l'agape. Puis, insensiblement, celle-ci fut restreinte à quelques solennités commémoratives, ou transformée en repas de charité offert aux pauvres par des personnes riches. La difficulté qu'eut l'Eglise à extirper ces vieilles coutumes prouve combien elles étaient enracinées et vivaces. La liturgie en a conservé de faibles vestiges dans la cérémonie de l'offrande, la distribution du pain bénit, la collation donnée le Jeudi-saint à douze pauvres, peut-être aussi dans le baiser de paix.

Les quatre abus. — Quatre abus étaient signalés dans les agapes des Corinthiens. 1. On se partageait en groupes distincts, les parents avec leurs parents et les amis avec leurs amis, ce qui détruisait la beauté symbolique de ce fraternel banquet. — 2. Au lieu de mettre tout en commun, chaque groupe consommait ses propres provisions avec un égoïsme injurieux et choquant. — 3. Les premiers arrivés se mettaient à table sans s'inquiéter des retardataires. — 4. Enfin, ce qui portait le scandale au comble, quelques-uns totalement oublieux du respect dû à l'assemblée et du caractère sacré de la cérémonie, s'abandonnaient à des excès de boisson. Se comporter de la sorte ce n'était plus évidemment prendre part à la Cène du Seigneur ; c'était faire un vulgaire pique-nique aussi peu religieux que les éranes païens.

Paul ne met pas en question la légitimité des agapes. Lui qui s'élève avec tant de force contre les femmes assez hardies pour paraître à l'assemblée sans voile ou pour y prendre publiquement la parole, contrairement à l'usage des autres communautés chrétiennes, de quel ton réproverait-il la coutume des agapes déjà sujette à tant d'abus si elle n'était que particulière et locale ! Il faut en conclure qu'elle était en vigueur dans les églises fondées par lui aussi bien qu'à Jérusalem : c'est pourquoi au lieu de la supprimer il se borne à la régler. Il ordonne de s'attendre mutuellement, de fraterniser avec tous, de se rappeler que ce banquet liturgique n'a pas pour but d'apaiser la faim et la soif — on ne se réunit pas dans un lieu sacré pour cela — mais de commémorer dans son ensemble la Cène du Christ, de symboliser la charité et

l'union des fidèles et de préluder de la sorte à l'eucharistie¹. C'est même cette dernière considération qui prédomine et l'on ne doit pas chercher d'autre lien entre les deux passages relatifs à l'eucharistie et aux agapes. En réalité, il ne semble pas que les abus se fussent glissés dans la célébration de l'eucharistie elle-même. Du moins saint Paul n'en dit rien. Mais, à cause de leur liaison intime, les désordres des agapes avaient leur contrecoup sur les saints mystères. Elles en étaient moins le prélude que la profanation anticipée.

Eucharistie. — « En cela je ne vous loue point. Car je tiens du Seigneur ce que je vous ai transmis à mon tour, que le Seigneur Jésus, la nuit où il fut livré, prit du pain et rendant grâces le rompit et dit : Ceci est mon corps [immolé] pour vous ; faites ceci en mémoire de moi. De même, il prit le calice après avoir soupé disant : Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang ; faites ceci, chaque fois que vous boirez, en mémoire de moi. Car chaque fois que vous mangez ce pain et buvez ce calice vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. Aussi quiconque mange le pain ou boit le sang du Seigneur indignement se rend coupable du corps et du sang du Seigneur. Que l'homme s'éprouve et mange ainsi de ce pain et boive de ce calice ; car qui mange et boit, mange et boit son propre jugement s'il ne discerne pas le corps (du Seigneur). C'est pourquoi beaucoup parmi vous sont malades et infirmes et nombreux sont les morts. Si nous nous jugions nous-mêmes, nous ne serions pas jugés. Mais ce jugement du Seigneur est un avertissement pour que nous ne soyons pas condamnés avec le monde². »

Ceux qui ne veulent voir dans les dogmes chrétiens que le terme d'une lente évolution et la résultante de longs efforts qui finissent par se combiner après avoir longtemps agi en sens contraire, doivent éprouver un grand embarras à la lecture de ce passage écrit moins de trente ans après l'institution de

1. La seule disposition qu'il prend relativement à l'agape et à l'eucharistie est la suivante (11³³⁻³⁴) : Συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν ἀλλήλους ἐκδέχεσθε. Εἰ τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω, ἵνα μὴ εἰς κρίμα συνέρχησθε. Il ajoute qu'à son arrivée il réglera les points de moindre importance.

2. 1 Cor. 11^{22,32}.

l'eucharistie et d'une inattaquable authenticité. La langue théologique d'aujourd'hui décrit-elle en termes plus précis et plus explicites le plus consolant et le plus ineffable de nos mystères? Paul tient cette doctrine du Seigneur lui-même, il le déclare expressément, car il est tout à fait impossible d'entendre ses paroles d'une révélation par intermédiaire qui ne le distinguerait en rien du moins favorisé des fidèles¹.

L'étude de l'eucharistie rentrant dans la doctrine générale des sacrements doit être réservée pour la seconde partie de cet ouvrage; mais il nous faut ici, à propos du texte qui nous occupe, dire quelques mots de la formule employée par saint Paul, de ses allusions au sacrifice et de ce qu'il entend par communion indigne.

On a remarqué depuis longtemps que, dans le récit de l'eucharistie, Luc dépend de Paul, comme Matthieu et Marc semblent dépendre l'un de l'autre sans qu'on puisse dire avec certitude de quel côté est la priorité². Entre Paul et Luc il n'y a que trois différences d'importance minime, dont aucune n'altère le sens. — 1. Dans la consécration du pain, Luc exprime le verbe que saint Paul sous-entend. Il dit : « Ceci est mon corps qui est donné pour vous », tandis que l'Apôtre, d'après la leçon critique la plus autorisée, dit seulement : « Ceci est mon corps lequel [est] pour vous » (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν); mais il est

1. 1 Cor. 11²³ : Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν. Le γὰρ (*enim*) justifie ce que Paul vient de dire : In hoc non laudo. Entre la conduite des Corinthiens dans la célébration de l'agape et l'institution de l'eucharistie qu'ils devraient commémorer, le contraste est trop grand; « ce n'est plus prendre le repas du Seigneur » : οὐκ ἔστι κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν. — La tradition, reçue directement du Seigneur, a été transmise par l'Apôtre lui-même aux Corinthiens. Si Paul ne l'avait pas reçue directement du Seigneur il n'aurait aucune raison d'ajouter ἀπὸ τοῦ Κυρίου. Il est vrai que la réception immédiate s'exprimerait mieux par la particule παρά, mais ἀπὸ se dit également d'une transmission sans intermédiaire (Gal. 3²; Col. 1⁷; 3²⁴; Act. 9¹³ etc.) et ici le sens était clair par lui-même. Dire sans restriction qu'on tient *un fait* de quelqu'un, c'est dire qu'on l'a appris de sa bouche, surtout quand on se distingue ainsi de ceux qui l'ont appris d'une autre manière.

2. Matt. 26²⁶ et Marc 14²² : Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

1 Cor. 11²⁴ : Τοῦτό μοῦ ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (var. κλόμενον οὐ θρυπτόμενον).

Luc. 22¹⁹ : Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον

clair que cette manière de parler elliptique réclame un complément et nous ne pouvons hésiter qu'entre *donné* ou *immolé*, selon que nous y voyons ou non une allusion au sacrifice du Calvaire. — 2. Dans la consécration du calice, le rapport des deux écrivains est tout aussi étroit. Les paroles de l'institution sont rapportées ainsi : « Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang¹ » ; seulement saint Luc ajoute : « qui est versé pour vous ». Cette addition était déjà virtuellement contenue dans « le sang de l'alliance », lequel en soi et en vertu de l'allusion formelle à la conclusion de l'ancienne alliance ne peut être que le sang du sacrifice répandu en faveur de ceux dont il scelle le pacte de réconciliation. — 3. Plus légère encore est la dernière divergence. A chacune des deux formules Paul adjoint le précepte : « Faites ceci en mémoire de moi » ; Luc l'omet la seconde fois comme superflu, les deux parties du rite sacramentel étant inséparables.

Il est incontestable que chez l'un et l'autre la consécration du calice offre une certaine difficulté. Dans la formule : « Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang », avec ou sans l'addition « qui est répandu pour vous », l'obscurité ne tient nullement à la métonymie si usuelle qui prend le calice pour son contenu ; elle vient d'une figure de langage moins courante, qui consiste à prendre la cause pour l'effet ou réciproquement, l'alliance conclue dans le sang pour le sang qui scelle l'alliance. Cependant si l'on tient compte du parallélisme avec la première consécration « Ceci est mon corps » qui semble exiger comme pendant « Ceci est mon sang », si l'on se reporte aux paroles de l'Exode rappelées dans la formule, si enfin l'on réfléchit que, dans tout ce contexte, saint Paul emploie indifféremment les locutions « boire le calice » et

1. Matt. 26²⁸ ; Marc. 14²⁴ : Τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐγχυνόμενον [Marc omet γάρ et remplace περὶ par ὑπέρ ; Matthieu ajoute à la fin εἰς ἅψιν ἁμαρτιῶν ; beaucoup de manuscrits des deux ajoutent καινῆς avant διαθήκης]. — 1 Cor. 11²⁶, Luc 22²⁰ : Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινῆς διαθήκης ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι. [Luc omet le verbe et ajoute à la fin τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐγχυνόμενον]. Les deux formules font clairement allusion à l'Exode 24⁸ : Ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, ἧς διέθετο ὁ Κύριος πρὸς ὑμᾶς (Cf. Heb. 9²⁴).

« boire le sang du Seigneur » comme absolument synonymes, on n'hésitera pas à conclure que la nouvelle alliance dans le sang équivaut au sang de la nouvelle alliance. Dans cette expression complexe, Paul et Luc mettent en relief l'effet, l'alliance; tandis que Marc et Matthieu mettent en saillie la cause, le sang. On ne comprendrait donc pas que saint Thomas jugeât la formule paulinienne insuffisante, si — chose étrange — il ne soutenait que celle des deux premiers synoptiques l'est également : d'où il suivrait qu'aucun des quatre écrivains sacrés ne nous aurait transmis, même en substance, la vraie formule de la consécration, et que les églises orientales n'auraient jamais eu de vrai sacrifice.

Les allusions au sacrifice, dans les diverses formules de consécration, se rapportent-elles au sacrifice de la croix ou au sacrifice de l'autel? Il faudrait accepter sans doute la première alternative si le futur *tradetur* de la Vulgate rendait exactement le texte. Mais ce mot ou répond à un participe présent (κλῶμενον, θρυπτόμενον) ou plus probablement ne répond à rien du tout, la meilleure leçon paraissant être : « Ceci est mon corps, lequel [est] pour vous. » Cette impression se confirme quand on rapproche de la formule de Paul celle de Luc : « Ceci est mon corps qui est donné pour vous », avec un participe présent qui indique la simultanéité du don. Même phénomène pour la consécration du calice. Saint Paul n'ajoute rien à la mention du sang de la nouvelle alliance, mais l'addition des trois Synoptiques a son verbe au présent et non pas au futur : « qui est répandu pour vous, qui est répandu pour plusieurs pour la rémission des péchés ». On peut dire, il est vrai, que l'immolation du Calvaire étant si rapprochée il est permis de la traiter comme présente. Néanmoins cette exégèse a quelque chose de forcé et de peu satisfaisant. Si on la rejette, il faudra admettre que les allusions au sacrifice visent directement le sacrifice de l'autel et non celui de la croix.

Ce n'est pas ici le lieu de montrer comment ce passage prouve invinciblement la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, ni d'examiner si les paroles de Paul autorisent l'usage de la communion sous une seule espèce. Mais il est

un point qui mérite réflexion. L'Apôtre affirme que « qui-conque mange ce pain et boit le calice du Seigneur *indignement* est coupable du corps et du sang du Seigneur » ; que « celui qui mange et boit *indignement* boit et mange sa propre condamnation, *ne discernant pas* le corps du Seigneur ». Il ajoute que par suite de ce *traitement indigne* du corps du Seigneur ou de ce *manque de discernement*, les Corinthiens sont affligés de maladies nombreuses et ont à déplorer des morts fréquentes ; que ce sont là des avertissements paternels qu'ils pourraient éviter en se jugeant eux-mêmes avec plus de rigueur. Or il n'a blâmé que les abus plus ou moins graves relatifs à la célébration de l'agape et il ne donne pas d'autre ordre que celui de prendre ce repas liturgique ensemble et avec décence. Il est donc fort probable que par le mot « indignement » il entend non seulement les dispositions mauvaises mais aussi les irrévérences et le défaut de bonne préparation. Les châtiments sévères infligés aux Corinthiens pourraient faire croire qu'il est nécessairement question de dispositions plus criminelles, mais on observera que Paul ne leur donne pas le nom de châtiments ; il les appelle des leçons ayant pour objectif la correction et le salut des fidèles. Si une conduite inconsidérée et un manque de respect envers l'eucharistie sont punis de la sorte, quel supplice ne méritera pas la communion vraiment sacrilège !

IV. LES CHARISMES.

Critères et division. — Jésus-Christ, en montant au ciel, avait promis à ses disciples qu'ils chasseraient les démons, parleraient des langues nouvelles, rendraient inoffensifs le venin et le poison, guériraient les malades ¹. Sa promesse n'avait pas tardé à se réaliser. Quand l'Esprit-Saint descendit sur les apôtres à Jérusalem ², sur les simples fidèles en Samarie ³, sur les prémices de la gentilité à Césarée ⁴, sur les anciens adeptes de Jean-Baptiste à Éphèse ⁵, des phénomènes du caractère le plus merveilleux se manifestèrent. Ces effusions de

1. Marc. 16¹⁷⁻¹⁸. — 2. Act. 2⁴. — 3. Act. 8⁸. — 4. Act. 10⁴⁶. — 5. Act. 19⁶.

l'Esprit-Saint venaient de se répandre avec tant d'abondance sur les néophytes de Corinthe qu'ils avaient consulté Paul¹ sur la valeur et l'usage de ces dons extraordinaires.

Le plus urgent était d'en vérifier la provenance. « Nul homme mû par l'Esprit de Dieu ne dit : Jésus [soit] anathème ! et nul ne peut confesser que Jésus [est] Seigneur si ce n'est dans l'Esprit-Saint². » Comment trouver dans cette règle un critère positif pour le discernement des vrais et des faux charismes ? Saint Paul, remarquons-le bien, ne prétend pas offrir une pierre de touche également applicable à tous les temps et à tous les lieux. Aux époques troublées par des discussions religieuses, il y a toujours une formule qui est le mot de passe des orthodoxes : l'*homoousios* au temps d'Arius, le mérite des œuvres au temps de Luther, la grâce suffisante au temps de Jansénius. Pour saint Jean, diviser ou ne pas diviser le Christ est le *schibboleth* de l'orthodoxie, tous les hérétiques d'alors ou niant l'humanité du Christ, ou rejetant sa divinité, ou ne reconnaissant entre les deux qu'une union accidentelle. Pour saint Paul, c'est la suprématie de Jésus-Christ. Confesser que Jésus est Seigneur est une profession de foi abrégée et un résumé du credo ; car c'est confesser équivalement qu'il est le Messie, qu'il est le Fils de Dieu, qu'il est Dieu. Le Seigneur disait des faux prophètes : « Vous es reconnaîtrez à leurs œuvres » ; saint Paul et saint Jean disent : « Vous les reconnaîtrez à leur doctrine. » L'hypocrisie peut donner le change : Dieu seul en perce le masque ; mais la règle donnée suffit en pratique, et s'il reste toujours une possibilité d'erreur, elle est en pareil cas inoffensive.

Bien que le mot *χάρισμα* puisse désigner une grâce quelconque, nous entendons ici par *charisme* ce que les théologiens appellent les grâces gratuites (*gratis datae*) par oppo-

1. 1 Cor. 12¹. Cette formule (Cf. 7¹, 8¹, 16¹⁻¹²) montre que les Corinthiens avaient posé la question. — Il est évident que τῶν πνευματικῶν est au neutre et signifie les choses spirituelles, les dons spirituels, et non pas les hommes spirituels, les possesseurs de charismes.

1. 1 Cor. 12³ : Γνωρίζω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς ἐν Πνεύματι Θεοῦ λαλῶν λέγει· ΑΝΑΘΕΜΑ ΙΗΣΟΥΣ, καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ, εἰ μὴ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ. Sur les charismes voir ci-après la note II.

sition aux grâces sanctifiantes (*gratum facientes*). Elles ne se distinguent pas des autres par le fait d'être gratuites — car qui dit grâce dit don gratuit — mais parce que, en soi, elles ne sont pas sanctifiantes; elles ne renferment que la notion du genre sans la différence spécifique. Octroyés en vue du bien commun plutôt qu'en faveur de l'individu, auquel ils pouvaient néanmoins être utiles par le bon usage qu'il en faisait, les charismes étaient une sorte de luxe dans l'ordre surnaturel et pouvaient un jour disparaître sans priver la société chrétienne d'aucun organe indispensable.

Les Pères les plus versés dans la théologie de saint Paul, tels que saint Jean Chrysostome, confessent hautement leur ignorance au sujet des charismes. Le souvenir s'en était perdu depuis longtemps et les brèves indications de l'Apôtre, suffisantes pour ses lecteurs, ne le sont plus pour nous. Souvent le nom seul nous guide dans nos conjectures. En éliminant les expressions qui paraissent tout à fait synonymes, nous nous trouvons en présence d'une vingtaine de grâces extraordinaires que nous pouvons diviser en trois catégories d'après le genre d'utilité qu'elles procurent à l'Eglise.

1. Dons concernant l'instruction des fidèles.

1. Apôtre (ἀπόστολος).
2. Prophète (προφήτης).
3. Docteur (διδάσκαλος).
4. Évangéliste (εὐαγγελιστής).
5. Exhortateur (παρακαλῶν).
6. Discours de sagesse (λόγος σοφίας).
7. Discours de science (λόγος γνώσεως).
8. Discretion des esprits (διακρίσεις πνευμάτων).
9. Glossolalie (γένη γλωσσῶν, γλώσσαις λαλεῖν).
10. Interprétation des langues (ἐρμηνεῖα γλωσσῶν).

II. Dons se rapportant au soulagement des corps.

1. Aumônier (μεταδιδούς).
2. Hospitalier (ἐλεῶν).
3. Secours (ἀντιλήψεις).
4. Foi (πίστις).
5. Grâces de guérison (χαρίσματα ἰαμάτων).
6. Opérations de miracles (ἐνεργήματα δυνάμεων).

III. Dons ayant trait au gouvernement.

1. Pasteur (ποιμήν).
2. Président (προϊστάμενος).
3. Ministère (διακονία).
4. Dons de gouvernement (κυβερνήσεις).

Don des langues. — De tous les charismes, le plus extraordinaire était le don des langues, la *glossolalie*. Nous ne saurions dire au juste ce qu'il était, mais l'Écriture nous apprend du moins ce qu'il n'était point. Il n'avait certainement pas pour but la prédication de l'Évangile. Quand les apôtres, au jour de la Pentecôte, « se mirent à parler en diverses langues selon que l'Esprit-Saint leur donnait de parler », ils ne s'adressaient pas au peuple; ils célébraient dans les langues des assistants « les magnificences de Dieu ¹ », avec une animation de voix et de gestes qui les fit accuser d'ivresse. S'agit-il de haranguer la foule, Pierre parle au nom de tous et, ne pouvant parler qu'une langue à la fois, il est naturel qu'il parlât la sienne. S'il y eut miracle, c'est dans les auditeurs qu'il s'accomplit et non en lui. Au moment où commençait la prédication, le don des langues avait cessé. Le centurion Corneille et les siens, après leur baptême, « parlèrent en langues, célébrant les louanges de Dieu ² ». Il en fut de même des douze disciples d'Éphèse qui, « remplis du Saint-Esprit, parlaient en langues et prophétisaient ³ ». Ni les uns ni les autres n'avaient à prêcher. Enfin, ce qui est décisif, le possesseur de ce charisme n'était pas compris des assistants, à moins qu'il ne se trouvât parmi eux un interprète ⁴.

1. Act. 2⁴. Au moment où apparurent les *langues* de feu (γλῶσσαι ὡσεὶ πυρό:) qui se reposèrent sur eux, les apôtres furent remplis du Saint-Esprit : καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ Πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς. — Act. 2¹¹. Les auditeurs les entendaient chacun dans sa langue, célébrer τὰ μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ. — La prédication ne commence qu'après (Act. 2¹⁴). Alors cessent l'admiration des uns et les soupçons injurieux des autres. Mais ce qui ressort du récit de saint Luc c'est que les apôtres, sous l'impulsion de l'Esprit, parlaient une *vraie* langue pouvant être comprise de ceux qui la savaient (Act. 2¹¹).

2. Act. 10¹⁶ : Ἦκουον γὰρ αὐτῶν λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν Θεόν.

3. Act. 19⁶ : ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευσαν.

4. 1 Cor. 14² : Οὐδεὶς γὰρ ἀκούει· Πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια. Cf. 13²; 14²⁷.

En réunissant tous les traits relatifs à la glossolalie, nous voyons qu'elle était la faculté surnaturelle de prier ou de louer Dieu en une langue étrangère avec un enthousiasme voisin de l'exaltation. En effet, les apôtres chantent « les magnificences de Dieu », les gens de Corneille « glorifient Dieu », les néophytes d'Éphèse « prophétisent » au sens biblique, ceux de Corinthe « ne parlent pas aux hommes mais à Dieu, personne ne les comprend quand, sous l'impulsion de l'Esprit, ils professent des mystères » dont la signification échappe aux auditeurs. D'un autre côté, l'excitation des apôtres est attribuée au vin capiteux, et saint Paul craint pour ses Corinthiens l'accusation de démente s'ils font usage de leur don devant des infidèles ou des catéchumènes ¹.

Ces manifestations merveilleuses vérifiaient les prophéties, prouvaient sensiblement la permanence du Saint-Esprit au sein de l'Église, symbolisaient la grande unité catholique et l'universalité de l'Évangile destiné à parler toutes les langues et à rassembler tous les hommes dans la profession de la même foi. Mais ce que la glossolalie avait de prodigieux devait frapper vivement les imaginations et la faire désirer avidement des néophytes encore imparfaits et inexpérimentés. Paul s'élève avec force contre cette estime excessive, et il recommande par contre le don de prophétie dont on semblait faire trop peu de cas.

Prophétie et don des langues. — Dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament le prophète est celui qui parle au nom de Dieu ². Mais, tandis que les prophètes de l'Ancien Testament

1 1 Cor. 14²³ : ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι.

2. C'est le sens étymologique (πρὸ φάναι, non pas *præ fari* mais *pro fari*, « parler devant quelqu'un, en son lieu et place ») qui s'est toujours maintenu dans l'usage profane aussi bien que dans la Bible. Le prophète, dans les sanctuaires païens, était proprement celui qui expliquait les oracles ou qui servait d'organe au dieu : προφήτης Διός, προφήτης Φοίβου, κτλ. Il signifiait par extension « interprète » comme dans Pindare (fragm 118) :

Μαντεύσο Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ.

Philon (*Quis rerum div. heres*, 51, Mangey, t. I, p. 510) définit très bien le prophète : Προφήτης ἰδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχῶντος ἐτέρου. Cet emploi du mot est très frappant dans le passage de

exerçaient une fonction publique et un ministère permanent, ceux du Nouveau le sont plutôt à titre privé et transitoire. Ce sont des prédicateurs inspirés; mais il n'est pas essentiel qu'ils soient porteurs d'une révélation proprement dite. Leur rôle spécifique est « d'édifier, d'exhorter et de consoler¹ », comme saint Paul le définit. S'ils lisent au fond des cœurs et soulèvent le voile de l'avenir, c'est en vertu d'une prérogative surajoutée à leur mission officielle. Dans la hiérarchie des charismes, les prophètes viennent toujours immédiatement après les apôtres, et l'on voit que le don spirituel dont ils étaient favorisés les rendait aptes à diriger les communautés naissantes et les désignait aux fonctions du ministère ordinaire.

C'est pourquoi Paul conseille de désirer la prophétie plus que les autres charismes, et en particulier que le don des langues²; elle a, en effet, sur celui-ci deux avantages principaux : elle est comprise des auditeurs et conférée pour l'utilité des fidèles aussi bien que des infidèles. 1. Tout le monde comprend le prophète et peut profiter de ses instructions, Dieu seul comprend le *glossolale*, à moins qu'un interprète ne l'assiste³. Le prophète édifie l'Église; le glossolale n'édifie que lui-même. Quand il se sent sous l'action de Dieu, il a conscience de le louer : mais qu'en revient-il aux assistants⁴? Tout dans la nature a une voix, et ce n'est pas un si grand mérite de former des sons susceptibles de signifier quelque chose⁵; mais à quoi sert une langue incomprise? « Dans l'église, conclut l'Apôtre, je préfère cinq paroles exprimant ma pensée, pour instruire les autres, à dix mille mots proférés en vertu du don des langues⁶. » 2. Dieu avait menacé son peuple infidèle de lui faire entendre une langue étrangère qu'il ne comprendrait pas. Faut-il tant se glorifier d'un privilège promis à l'infidélité⁷? Encore si la *glossolalie* convertissait les infidèles! Mais elle

l'Exode (7¹) où Moïse objecte qu'il ne sait point parler en public. Dieu lui répond : « Je t'ai constitué le Dieu de Pharaon et Aaron ton frère sera ton prophète »; c'est-à-dire : Tu traiteras avec Pharaon par intermédiaire, comme Dieu traite avec les hommes, et Aaron te servira d'interprète. — Mais, pour être l'organe de Dieu, il faut que le prophète soit initié aux secrets de Dieu, qu'il soit inspiré; aussi a-t-il pour synonyme « voyant » et est-il censé connaître les mystères et même l'avenir.

1. 14³. — 2. 14¹. — 3. 14⁵. — 4. 14³⁻⁴. — 5. 14⁷⁻¹¹. — 6. 14¹⁹. — 7. 14²¹⁻²².

est pour eux un sujet de dérision, comme au jour de la Pentecôte. « Quand l'église est réunie en assemblée plénière, si tous se mettent à parler en langues et qu'il entre des catéchumènes et des infidèles, ne diront-ils pas que vous délirez ? Au contraire, qu'un infidèle ou un catéchumène entre dans l'église, si tous ont le don de prophétie, il est aussitôt convaincu par tous, jugé par tous ; les secrets de son cœur sont manifestés ; et ainsi tombant la face contre terre il adorera Dieu et reconnaîtra que Dieu est vraiment au milieu de vous ¹. »

Règles à suivre. — Comme l'usage du don de prophétie peut être sujet lui-même à des abus, saint Paul le réglemente aussi bien que le don des langues. Trois avis sont adressés au *glossolale*, deux au prophète. 1. Si les *glossolales* sont nombreux, que deux seulement, trois au plus, prennent la parole à chaque réunion. — 2. Qu'ils ne parlent pas à la fois mais l'un après l'autre ; et qu'un assistant, doué du charisme d'interprétation ou sachant la langue parlée, explique ce qu'ils disent. — 3. S'il n'y avait pas d'interprète, que le *glossolale* garde le silence en public et s'entretienne avec Dieu à voix basse ². Les dispositions suivantes règlent l'usage de la prophétie : 1. Deux ou trois prophètes, à chaque réunion, exhorteront alternativement le peuple ; les autres ou les fidèles doués du charisme de discernement des esprits jugeront de leur inspiration et de leur doctrine. — 2. Si, pendant que l'un parle, un autre se sent inspiré, le premier, par déférence et par modestie, lui cédera la parole ³. L'Apôtre résume ses avis d'un mot : « Que tout se passe avec décence et en bon ordre ⁴. »

Dans leur désir de faire parade des dons spirituels, les Corinthiens perdaient trop de vue que les charismes n'ajoutent ni ne supposent un atome de mérite dans celui qui les possède et qu'ils lui sont accordés moins pour son profit particulier que pour le bien général de l'Eglise. Les étaler avec complaisance est un enfantillage. Le don des langues spécialement est

1. 14^{23.25}. On ne peut guère donner à ἰδιώτης un autre sens que « catéchumène », puisqu'il n'est ni fidèle ni infidèle. — Il est à remarquer que les *prophètes* sont censés favorisés du don de pénétrer les cœurs.

2. 14^{27.28} : ἀνὰ μέρος, « successivement, l'un après l'autre ».

3. 14^{29.32}. — 4. 14⁴⁰ : πάντα εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν.

l'un des moindres, car il a besoin d'être complété par le don d'interprétation. Le *glossolale* n'est pas compris des autres et, régulièrement, ne se comprend pas lui-même : son esprit (πνεῦμα) s'édifie, mais son entendement (νοῦς) est à jeun. Ce n'est pas sans ironie que Paul le compare à un instrument de musique jouant un air inconnu dont personne ne perçoit le sens : l'un et l'autre ébranlent l'air et le font vibrer en vain. Non pas qu'il faille mépriser le don de Dieu, ni l'empêcher de se produire ; mais il convient d'estimer les charismes au prorata de leur utilité. A ce compte, après le don d'apostolat qui n'est pas pour les communautés déjà établies, la prophétie tient le premier rang. Cependant il y a quelque chose de bien supérieur aux charismes, faveurs gratuites que Dieu distribue à son gré et dont la privation ne nous ôte rien à ses yeux : ce sont les vertus surnaturelles, parce qu'elles restent dans l'âme tant qu'y réside la grâce sanctifiante, et par-dessus tout le trio des vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité. Tel est le but par excellence que Paul désigne à l'ambition des parfaits, et ce nom de charité lui inspire une page d'une beauté pénétrante et presque lyrique.

L'objet spécial des divers charismes demeure obscur, mais un caractère commun et essentiel c'est leur instabilité et leur dépendance absolue du bon plaisir de Dieu. Cela ne permet pas de les confondre soit avec les autres « fruits de l'Esprit », soit avec les fonctions ordinaires de la hiérarchie sacrée. Sans doute, à l'origine, les dignitaires ecclésiastiques furent souvent choisis parmi les possesseurs de charismes. Le charisme disposait à la fonction, mais il n'y était pas nécessaire, la grâce d'état qui prend elle-même parfois le nom de charisme pouvant le suppléer. Enfin si tous les charismes étaient surnaturels, en tant que fruits de l'Esprit, il ne semble pas nécessaire qu'ils fussent tous miraculeux et l'on ne voit pas que l'Apôtre n'ait pas pu quelquefois appeler charisme une aptitude naturelle surnaturalisée.

NOTE H. — LES CHARISMES

I. NOTION DES CHARISMES.

Le mot χάρισμα, propre à saint Paul (sauf 1 Pet. 4¹⁰), revient seize fois dans ses lettres. Sept fois il a certainement le sens technique dont il est ici question (Rom. 12⁶; 1 Cor. 17; 12^{4.9.28.30.31}). Ailleurs il est à peu près synonyme de grâce : la grâce de la rédemption (Rom. 5^{15.16}; 6²³), la grâce sacramentelle de l'ordre ou la grâce d'état qui est le fruit de ce sacrement (1 Tim. 4¹⁴; 2 Tim. 1⁶), enfin un don spirituel différent du charisme (1 Cor. 7⁷; 2 Cor. 1¹¹; Rom. 1¹¹; 11²⁹).

On peut définir le charisme au sens technique : un don gratuit, surnaturel et passager, conféré en vue de l'utilité générale pour l'édification du corps mystique du Christ.

1. *Gratuit* en ce sens qu'il n'a aucune connexion avec la grâce sanctifiante et qu'il est indépendant du mérite, bien qu'il y ait espoir de l'obtenir en le demandant (1 Cor. 14²⁷). Comme il n'est point nécessaire au salut, le Saint-Esprit l'accorde « à qui il veut et quand il veut » (1 Cor. 12¹¹ : διακρίνουν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται).

2. *Surnaturel*, car c'est une opération du Saint-Esprit qui peut par métonymie prendre le nom d'esprit (πνεύματα, 1 Cor. 14^{12.32}; πνευματικά, 1 Cor. 12¹; 14¹); mais le charisme peut se greffer sur une aptitude naturelle.

3. *Passager*, car l'Esprit l'accorde et le retire à son gré et, bien que le prophète soit libre de délivrer ou non son message, il n'est point inspiré quand il veut (1 Cor. 14^{28.32}). Le charisme est transitoire par rapport aux vertus théologales qui demeurent (1 Cor. 13¹³ : μένει) et surtout à la charité qui ne déchoit pas (1 Cor. 13⁸ : οὐδέποτε πίπτει), mais cela n'empêche pas qu'il ne possède une certaine fixité, en vertu de laquelle l'homme doué du charisme prophétique s'appelle prophète, etc.

4. *En vue de l'utilité générale*. Paul l'affirme en propres termes (1 Cor. 12⁷ : ἑκάστῳ δίδεται ἢ φινέρωσις τοῦ Πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον. Eph. 4¹² : εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ). Sa comparaison des charismes aux membres du corps humain qui ont pour fonction de s'aider les uns les autres prouve la même chose. Enfin les charismes sont estimés au prorata de leur utilité; la glossolalie, par exemple, est inférieure à la prophétie parce qu'elle est moins utile au bien général. Cependant il ne s'ensuit pas qu'ils soient sans profit pour ceux qui les possèdent (cf. 1 Cor. 14⁴).

II. LES QUATRE LISTES.

Il y a dans saint Paul quatre listes de charismes. Les voici par ordre de date :

A. 1 Cor. 12⁸⁻¹⁰.

- 1) Discours de sagesse.
- 2) Discours de science.
- 3) Foi (des miracles).
- 4) Grâces de guérison.
- 5) Opérations de miracles.
- 6) Prophétie.
- 7) Discrétion des esprits.
- 8) Genres de langues.
- 9) Interprétation des langues.

B. 1 Cor. 12²⁸⁻³⁰.

- 1) Apôtres.
- 2) Prophètes.
- 3) Docteurs.
- 4) Miracles.
- 5) Grâces de guérison.
- 6) Secours.
- 7) Dons de gouvernement.
- 8) Glossolalie.

C. Rom. 12⁶⁻⁸.D. Ephes. 4¹¹.

- 1) Prophétie
- 2) Ministère.
- 3) Docteur.
- 4) Exhortateur.
- 5) Aumônier.
- 6) Président.
- 7) Hospitalier.

- 1) Apôtres.
- 2) Prophètes.
- 3) Évangélistes.
- 4) Pasteurs.
- 5) Docteurs.

Cela ferait en tout (9+8+7+5) vingt-neuf charismes. Mais on remarque à première vue :

1. Que les noms de la liste D — sauf les évangélistes et les pasteurs — se trouvent déjà dans les autres. — 2. Que dans les listes A et B, formant à proprement parler deux tronçons d'une même liste, les charismes suivants : prophétie, grâces de guérison, opérations de miracles, se trouvent répétés ; et il n'est pas douteux que les genres de langues (γένη γλωσσῶν) n'aient leur équivalent dans les glossolales (γλώσσαις λαλοῦσιν). — 3. Que les dons du prophète et du docteur de la liste C sont déjà mentionnés dans la liste B.

Une division des charismes différente de celle que nous adoptons est suggérée par saint Paul (1 Cor. 12¹⁻⁶) :

Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσὶν, τὸ δὲ αὐτὸ Πνεῦμα,
καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσιν, καὶ ὁ αὐτὸς Κύριος,
καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσιν, ὁ δὲ αὐτὸς Θεὸς
ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

D'après cela, les divers *charismes* se rapporteraient au Saint-Esprit, les divers *ministères* au Fils, les diverses *opérations* au Père. Mais on s'aperçoit que ce sont là trois aspects différents des mêmes grâces. En effet, bien que le Père soit celui « qui opère toutes choses en tous », l'Esprit-Saint est désigné peu après comme l'auteur de tous les charismes, de quelque nature qu'ils soient, en particulier des *opérations*. C'est lui qui « opère (ἐνεργεῖ) toutes ces choses » et qui les distribue (διαιροῦν) à chacun comme il lui plaît. On ne peut donc pas fonder sur ce texte une division des charismes.

La liste de charismes donnée ci-dessus pourrait être allongée ou raccourcie : allongée, en tenant compte de certaines autres manifestations merveilleuses de l'Esprit-Saint (1 Cor. 14²⁶ : ἕκαστος ψαλμὸν ἔχει, διδασκαλίαν ἔχει, ἀποκάλυψιν ἔχει, γλώσσαν ἔχει, ἐρμηνείαν ἔχει. Cf. 1 Cor. 14¹⁰), raccourcie, en poussant plus loin la synonymie des termes : le λόγος σοφίας, par exemple, était l'apanage des apôtres et des prophètes ; le λόγος γνώσεως, celui du docteur ; mais ni l'un ni l'autre ne constituait le charisme *complet* du prophète ou du docteur.

III. DISTINCTION DES CHARISMES.

Parmi les charismes, quatre forment entre eux une sorte de hiérarchie : apôtres, prophètes, évangélistes, docteurs (1 Cor. 12²⁸) : Καὶ οὗς μὲν ἔθετο ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις κτλ. La gradation descendante est très nette (Eph. 4¹¹) : Ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ

ποιμένας καὶ διδασκάλους. Bien qu'il y ait cinq noms, il semble n'y avoir que quatre classes, car les deux derniers sont régis par le même article défini. S. Jérôme, sans doute à la suite d'Origène, l'a bien remarqué (*Comment. in Ephes.* 4¹¹) : « Non enim ait : alios autem pastores et alios magistros, sed alios pastores et magistros, ut qui pastor est esse debeat et magister. » En tout cas, pasteurs et docteurs sont clairement distingués des apôtres, des prophètes et des évangélistes.

Les *apôtres* nommés ici ne sont pas les Douze. Saint Paul veut parler sans doute de ces missionnaires qui, poussés par l'Esprit de Dieu, quittaient tout pour aller fonder en pays païen des chrétientés nouvelles. La *Didachè* nous donne sur eux d'assez curieux détails (*Doctr. duod. apost.* xi, 3, dans Funk, *Patres apost.* 2, 1901, t. I, p. 26). L'*apôtre* doit être reçu comme le Seigneur lui-même; mais s'il s'arrête plus de deux jours dans une chrétienté constituée, ou si en partant il demande de l'argent, on le regardera comme faux prophète, c'est-à-dire comme n'ayant pas réellement le charisme de l'apostolat. On s'affublait volontiers de ce titre honoré. Paul poursuit de ses traits sarcastiques les perfides ouvriers qui s'arrogent faussement le nom d'apôtres (2 Cor. 11¹³ : μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ) et Jean félicite l'évêque d'Éphèse d'avoir démasqué ces hypocrites (Apoc. 2² : τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἰσίν).

« Édifier, exhorter, consoler », tel était le triple rôle des *prophètes* (1 Cor. 14³). Le don d'*exhortation* (Rom. 12⁸) est donc à la prophétie ce que la partie est au tout. La *Didachè*, xi, 7-12, s'occupe aussi des *prophètes* et marque à quels signes on les reconnaîtra; elle leur garantit le vivre et le couvert; elle ordonne aux fidèles de leur payer la dime; elle ajoute ce trait caractéristique (*Doctr. duod. apost.* xv, 1, dans Funk, *Patres apost.* 2, 1901, t. I, p. 32-34) : « Choisissez-vous donc des évêques et des diacres dignes du Seigneur... car eux aussi exercent auprès de vous le ministère des prophètes et des docteurs. » Ce texte nous prouve : 1. Qu'il existait une certaine analogie entre les évêques du second rang ou prêtres et les diacres d'un côté, et les prophètes et les docteurs de l'autre. 2. Qu'à défaut de dons extraordinaires, les grâces d'état du ministère ordinaire en tiennent lieu.

Le *docteur* comme le prophète avait pour mission d'instruire. Mais tandis que le prophète s'adressait surtout au cœur, le docteur parlait principalement à l'esprit. C'était un catéchiste inspiré ou du moins suscité providentiellement et doué du discours de science, comme le discours de sagesse était l'apanage habituel du prophète (1 Cor. 12⁸).

Reste l'*évangéliste*. Tout porte à croire qu'il était destiné à raffermir les églises nouvelles mais non peut-être à les fonder. Il se distinguait ainsi de l'*apôtre*. Le caractère épiscopal, dont les apôtres étaient régulièrement investis, lui était moins nécessaire. Philippe, l'un des sept premiers diacres hellénistes, est qualifié d'évangéliste (Act. 21⁸), et Paul exhorte Timothée à faire œuvre d'évangéliste (2 Tim. 4⁵). Théodoret les appelle des prédicateurs ambulants. Inutile d'ajouter que ces évangélistes n'ont rien de commun avec les auteurs des quatre Évangiles.

De la plupart des autres charismes, nous n'avons que le nom avec quelques traits peu précis. Six d'entre eux, partagés en deux groupes, ont pour fin principale les actes corporels de miséricorde.

L'*aumônier*, mû par un attrait surnaturel, distribue ses biens aux indigents. Il doit pratiquer la simplicité qui l'affranchit de l'égoïsme, du respect humain et de l'ostentation (Rom. 12⁸ : ὁ μεταδίδους ἐν ἀπλότητι).

L'hospitalier assiste les malheureux, prisonniers ou infirmes. Sa vertu spéciale est un air affable et joyeux qui double le prix du bienfait et sert d'antidote à la monotonie du dévouement (Rom. 12^s : ὁ ἐλεῶν ἐν ἡλαρότητι).

Le possesseur du charisme appelé ἀντιλήψις (*aide* ou *secours*) prendrait aussi, suivant S. Jean Chrysostome, le soin des pauvres et des malades. Nous croirions plutôt qu'il met au service de ses frères son expérience, son influence et ses ressources (1 Cor. 12^s). En effet ἀντιλήπτωρ veut dire « défenseur » et ἀντιλαμβάνεσθαι signifie « venir en aide, tendre la main à qui va tomber ».

Les dons de foi, de guérison et de miracles ont entre eux d'étroits rapports.

Considérée comme charisme, la *foi* n'est plus la vertu théologale, bien qu'elle s'y rattache : c'est la foi capable de transporter les montagnes, d'enfanter des prodiges (1 Cor. 12⁹). On peut la définir : « Une confiance inébranlable, fondée sur la foi théologique et assurée par un instinct surnaturel que Dieu, dans tel cas donné, manifestera sa puissance, sa justice ou sa miséricorde. » S. Cyrille d'Alexandrie la définit (*In Joan.* xi, 40) : οὐ δογματικὴ μόνον ἐστίν, ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπὲρ ἀνθρώπου ἐνεργητικὴ. C'est d'elle que parle le Sauveur dans Marc 11²² (Habete fidem Dei); c'est elle qu'implorent les disciples dans Luc 17⁵ (Aduge nobis fidem). Paul (1 Cor. 13²) fait allusion à la parole du Christ (Mat. 17²⁰) qui promet à la foi le pouvoir de soulever les montagnes. Le contraire de ce charisme a un nom spécial : ὀλιγοπιστία (Mat. 17²⁰); ὀλιγόπιστος (Mat. 6³⁰; 8²⁶; 14³¹; 16⁸; Luc 12²⁸).

Le *don de guérison*, permanent ou transitoire, ne se confond pas avec cette foi vive. L'ombre de Pierre, le vêtement de Paul, comme le simple contact de Jésus, rendaient la santé (Act. 5¹⁵; 19¹²; Luc 6¹⁹).

Le *don des miracles* est de même nature que le précédent et ne s'en distingue que par son objet plus étendu. Paul les énumère ensemble et les joint à la foi de manière à montrer par la texture de la phrase qu'ils forment groupe (1 Cor. 12⁹) : ἐτέρω πίστις... ἄλλω δὲ χαρίσματα ἰαμάτων... ἄλλω δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων. Plus bas (1 Cor. 12²⁸), la foi est omise.

Les charismes de la troisième catégorie — pasteurs, présidents, ministres, dons de gouvernement — ne laissent apercevoir aucune différence de sens bien tranchée. Il n'est pas même sûr que tous appartiennent à cette classe. Ils devaient désigner une aptitude surnaturelle à gouverner la communauté chrétienne avant que la hiérarchie ordinaire fût constituée. Le mot le plus général (κυβερνήσεις, 1 Cor. 12²⁸) est entendu avec raison par les exégètes du gouvernement de l'Église, dont le chef est le pilote ou le nautonier. Le mot vague de *ministère* (δικαυονία, Rom. 12⁷; 1 Cor. 12⁵) désignerait les services d'ordre inférieur rendus à l'Église. Le *président* (προϊστάμενος), dont la caractéristique est le zèle (Rom. 12⁸), dirigeait sans doute les assemblées religieuses encore imparfaitement organisées. C'est le titre que Paul donne aux chefs de l'église de Thessalonique peu de mois après sa fondation (1 Thess. 5¹²). Quant au charisme de *pasteur* (ποιμήν, Eph. 4¹¹) qui paraît un des plus clairs et qui est en réalité un des plus obscurs, l'Apôtre semble le confondre presque avec le charisme de docteur ou du moins l'attribuer aux mêmes personnes. Si l'identité était établie, il appartiendrait à une autre classe.

IV. LA GLOSSOLALIE.

Ce charisme extraordinaire a chez Paul des expressions très diverses : γλῶσσα (1 Cor. 12¹⁰; 13⁸; 14²²), γένη γλῶσσῶν (12¹⁰⁻²⁸), λαλεῖν γλῶσση (14²⁻⁴ 13-27) ou γλῶσσαις (12³⁰; 13¹; 14⁵⁻⁶⁻¹⁸⁻²³⁻³⁹), γλῶσσαν ἔχειν (14²³), λαλεῖν λόγους ἐν γλῶσση (14¹⁹), προσεύχεσθαι γλῶσση (14¹⁴). Comparer 1 Cor. 14²⁻¹⁵⁻¹⁶, où γλῶσση est remplacé par τῷ πνεύματι, et tenir compte du don correspondant d'interprétation : ἐρμηνεία (12¹⁰), διερμηνεύειν (12³⁰; 14⁵⁻¹³⁻²⁷), διερμηνεύτης (14²⁸). Le passage 1 Cor. 14⁹ est aussi à considérer.

L'explication que nous avons suivie est celle de tous les Pères, des commentateurs catholiques en général et d'un grand nombre de théologiens protestants. Seule, elle évite de faire violence aux textes. Il faut en effet : 1. Que la glossolalie soit un langage articulé, intelligible, puisque c'est une prière, un psaume, une bénédiction, une action de grâces (1 Cor 14¹⁴⁻¹⁶). — 2. Qu'elle ait un sens suivi, puisqu'elle exprime des concepts (1 Cor. 14¹⁹ : λόγους; ἐν γλῶσση λαλῆσαι. Cf. 14⁹) et qu'elle est susceptible d'interprétation (1 Cor. 14²⁷, etc.). — 3. Qu'elle soit enfin une langue comparable aux langues barbares (1 Cor. 14²¹, etc.) et aux moyens dont disposent les hommes et les anges pour communiquer leurs pensées (1 Cor. 13¹).

Beaucoup de protestants modernes — et tous les rationalistes, naturellement — déclarent cette explication inacceptable parce qu'elle suppose un miracle et qu'il est psychologiquement impossible de parler une langue qu'on n'a pas apprise. Ils se rejettent donc sur l'une ou l'autre des deux hypothèses suivantes.

1. Γλῶσσα signifierait l'organe de la parol. — La glossolalie aurait donc consisté en sons inarticulés produits par les vibrations de la langue, pareils au bégaiement des enfants (Meyer, Eichhorn, Holsten, Baur, Neander, Steudel, de Wette, Zeller, Ewald, Hilgenfeld, etc.). Cependant, pour avoir quelque chose où le charisme d'interprétation puisse s'exercer, la plupart de ces auteurs admettent dans la glossolalie des soupirs et même quelques mots sans suite : « Quelques sons bizarres que prononçaient les glossolales, et où se mêlaient le grec, le syriaque, les mots *anathema*, *maran atha*... embarrassaient fort les simples gens (Renan, *Saint Paul*, p. 409; cf. p. 412 : *bégaiements inarticulés*). »

2. Γλῶσσα signifierait locution obscure. — Le mot γλῶσσα était en effet quelquefois pris au sens d'expression archaïque, étrangère, inusitée, et partant obscure, inintelligible pour le vulgaire. Le glossolale aurait parlé une espèce d'argot ou une langue énigmatique comme celle de la pythie de Delphes, comme l'*Alexandra* de Lycophron. Telle est l'opinion soutenue par Bleek, par Heinrici, par Schürer.

Voir sur ces divers systèmes Heinrici, *Der erste Brief an die Korinther*^s, 1896, p. 371-382. On trouvera la bibliographie protestante des charismes et surtout de la glossolalie dans Th. Simon, *Die Psychologie des Ap. Paulus*, Göttingue, 1897, p. 114-115.

Il existe sur le sujet une bonne monographie d'Englmann (cathol.), *Von den Charismen*, etc. Ratisbonne, 1848, précieuse surtout par les données qu'elle rassemble et les très nombreuses citations de Pères qui du reste n'éclairent pas beaucoup la nature des charismes. On peut consulter encore les articles du *Kirchenlexicon*² et du *Lexicon biblicum*, Paris, 1905, ainsi que le commentaire de Cornely.

V. LA RÉSURRECTION DES MORTS.

Certitude de la résurrection. — Le dogme de la résurrection du Christ et par conséquent de la nôtre est, nul ne l'ignore, un des pivots de la théologie de saint Paul. C'était aussi le plus difficile à inculquer aux païens. L'Apôtre l'apprit à ses dépens lorsque, du sein de l'Aréopage, il entendit des rires bruyants s'élever au seul nom de résurrection¹ et lorsque, exposant devant Festus la même vérité, le procureur lui dit brutalement : « Paul, tu radotes; trop de science te trouble le sens². » Il n'est donc pas extraordinaire que quelques doutes isolés se soient produits à cet égard dans la chrétienté de Corinthe recrutée presque entièrement dans les rangs des Gentils. Quelques-uns disaient : « Il n'y a pas de résurrection des morts³. » Ils n'allaient pas sans doute jusqu'à en contester la possibilité absolue; ils se bornaient à nier le fait. Cependant ils daignaient faire exception en faveur de Jésus-Christ, exception unique légitimée par la dignité suréminente du Fils de Dieu, et ils se croyaient peut-être en règle avec l'enseignement de l'Apôtre en entendant la résurrection prêchée par lui de la régénération baptismale qui est une sorte de résurrection spirituelle.

Aux yeux de Paul, nier notre propre résurrection c'est nier la résurrection du Christ; car l'une est le corollaire de l'autre ou, pour mieux dire, l'une est impossible sans l'autre. Pour être logique, il faut ou les admettre toutes les deux ou les repousser à la fois. Mais, si le Christ n'est pas ressuscité, le christianisme n'est que mensonge. Vaine est la prédication des Apôtres qui fondent sur ce fragile appui tout leur évangile; vaine est la foi des fidèles puisqu'elle repose sur cette base vaineuse; les messagers de la bonne nouvelle ne sont que de faux témoins imputant calomnieusement à Dieu un miracle qu'il n'a pas fait. Et quelles conséquences pour les chrétiens!

1. Act. 17¹⁸ : Ἐχλεύαζον. — 2. Act. 26²⁴.

3. 1 Cor. 15¹² : Εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν; Remarquer le τινές : il s'agit de chrétiens (ἐν ὑμῖν) et non d'infidèles. On doit donner à οὐκ ἔστιν son sens ordinaire : « Il n'y a pas ».

Vivants, ils restent plongés dans leurs péchés; morts, ils sont perdus sans ressource; vivants et morts, leur misère est sans égale. En effet, si Jésus-Christ n'est pas ressuscité, il n'est ni le Fils ni l'envoyé de Dieu; s'il n'est pas le Messie, il n'est pas le Sauveur; s'il n'est pas le Sauveur, la foi en lui et le baptême en son nom sont sans efficace. Il en résulte que l'Évangile n'est qu'une imposture, la justification qu'un leurre, l'espérance qu'une chimère, la vie qu'un pitoyable rêve avec, pour perspective, le néant ou le malheur : rien au delà de la tombe et, en ce monde, souffrances et persécutions aggravées de privations volontaires et de fanatiques renoncements. Telle serait, dans cette hypothèse, la destinée du chrétien ¹.

Mais, encore une fois, ce n'est pas la résurrection de Jésus-Christ qui est en question, c'est la nôtre; et Paul s'attache à montrer qu'elles sont unies entre elles par un lien indissoluble. Nous devons ressusciter *dans* le Christ (ἐν Χριστῷ) et nous devons ressusciter *par* le Christ (διὰ Χριστοῦ). En d'autres termes, le Christ est la cause exemplaire de notre résurrection et il en est aussi la cause méritoire.

Nous savons par Daniel que justes et pécheurs se lèveront un jour de la poussière pour recommencer une vie sans fin, ceux-ci d'opprobre, ceux-là de gloire; par saint Jean, qu'il y a deux résurrections : l'une de vie, l'autre de jugement. Paul proclama lui aussi devant le procureur Festus la résurrection des impies comme celle des justes ². Mais, dans ses Épîtres,

1. 1 Cor. 15¹⁴⁻¹⁹. Toutes ces déductions sont claires. Si le Christ n'est pas ressuscité, la foi est d'un côté vide et sans objet (κενή), de l'autre nulle et sans effet (καταία); les disciples sont de faux témoins à l'égard de Dieu (ψευδομάρτυρες τοῦ Θεοῦ, génitif objectif : falsi testes de Deo) parce qu'ils ont porté faux témoignage *contre* Dieu (κατὰ τοῦ Θεοῦ). Il est plus injurieux à Dieu, selon saint Augustin et saint Thomas, de lui imputer ce qu'il n'a pas fait que de lui dénier ce qu'il a fait. Mais si la foi est vaine, chimérique et mensongère, les espérances qu'elle donne, les biens qu'elle promet, le sont aussi et l'on peut conclure à bon droit : "Ετι ἐστὲ ἐν ταῖς ἀμαρτίαις ὑμῶν· ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλοντο. Dans la dernière incise, l'Apôtre ne dit pas que l'âme serait annihilée si le corps ne ressuscitait pas, mais que le salut éternel (ἀπώλοντο) serait perdu si la foi était vaine et sans objet.

2. Dan. 12²; Joan. 5²⁹; Act. 24¹⁵ : ἀνάστασιν μέλλειν ἔσσεσθαι δικαίων τε καὶ ἀδίκων.

il ne parle que de la dernière. Appliqués à l'autre, ses arguments ne porteraient pas. Comment, en effet, le Christ serait-il cause exemplaire à l'égard de ceux qui n'ont pas reçu ou conservé son image, et cause méritoire à l'égard de ceux qui ont foulé aux pieds ses mérites?

Résurrection dans le Christ. — Le raisonnement fondé sur la cause exemplaire se présente sous un double aspect : Si les justes ne ressuscitent pas, le Christ n'est pas ressuscité; si le Christ est ressuscité, les justes, eux aussi, ressusciteront¹. Un lien de dépendance unit les deux membres de ces propositions conditionnelles qu'il faut ou nier ou affirmer ensemble. Or il est constant que le Christ est ressuscité, les sceptiques de Corinthe n'en doutent pas et, au besoin, les témoignages accumulés par saint Paul leur fermeraient la bouche. La conséquence inéluctable est que les justes ressusciteront eux aussi. Pourquoi cela? Parce que Jésus-Christ « est ressuscité des morts comme prémices des dormants² ». Les prémices sont la promesse et le gage de la moisson; elles ne seraient plus des prémices sans la moisson qu'elles annoncent. Pour être moins estimée et moins précieuse, la récolte n'est pas d'une autre nature que les primeurs : c'est le fruit d'une même semence, le produit d'un même champ, le rendement d'une même culture. Ainsi le Christ n'aurait pas droit aux titres qui lui appartiennent; il ne serait pas « le premier-né d'entre des morts, les prémices des dormants », si seul, à l'exclusion de ses frères, il était ressuscité. On voit aisément que la raison dernière de tout cela réside dans la solidarité des élus avec leur rédempteur. « Comme tous les hommes meurent en Adam, de même aussi tous seront vivifiés dans le Christ³. » Pour contracter

1. 1 Cor. 15¹⁶ : Εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται. Pour a forme positive de cette proposition, cf. 2 Cor. 4¹⁴ (ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ); 1 Cor. 6¹⁴; Rom. 8¹¹ etc.

2. 1 Cor. 15²⁰ : Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. 15²³ : Ἀπαρχὴ Χριστὸς ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ. — L'argument fondé sur πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Col. 1¹⁸; Apoc. 1⁵) revient à peu près au même. Au contraire, la preuve tirée des *prémices* du Saint-Esprit (Rom. 8²³) est toute différente. Elle sera exposée, avec les autres non touchées ici, dans la seconde partie de cet ouvrage.

3. 1 Cor. 15²² : οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται.

la dette de mort, dans le corps et dans l'âme, il suffit d'appartenir à la lignée d'Adam et d'être un avec lui par le fait de la génération naturelle; pour recevoir la créance de vie, dans l'âme et dans le corps, il suffit d'être incorporé au second Adam et de ne faire qu'un avec lui par le fait de la régénération surnaturelle. Tous ceux qui sont morts en Adam, par suite de la commune nature reçue de lui, seront vivifiés dans le Christ, à condition de communier à sa grâce. On voit combien cette argumentation serait défectueuse si Paul parlait de la résurrection générale des morts; restreinte aux justes, elle est inébranlable; elle a ses racines dans la théorie du corps mystique si chère à l'Apôtre. Au moment où nous sommes entés sur le Christ par le baptême, nous commençons à vivre de sa vie, à participer à ses privilèges et à ses destinées, comme le rameau greffé sur le tronc en aspire le suc et la sève. Nous acquérons dès lors un droit à la résurrection glorieuse. Dieu se doit de nous ressusciter, comme membres, comme partie intégrante du Christ. Ce n'est pas une simple convenance, c'est une nécessité dans la providence actuelle, c'est un corollaire évident, dans l'ordre présent des choses, du plan rédempteur de Dieu.

Résurrection par le Christ. — La seconde démonstration, tout aussi péremptoire, est encore plus claire. Aucun chrétien n'ignore — car cette vérité appartient à la catéchèse élémentaire — que Jésus-Christ a mission de relever les ruines faites par le premier Adam. Ces ruines se résument dans la privation de la justice originelle et la perte de l'immortalité. S'il n'était vainqueur de la mort comme il l'est du péché, le Christ n'aurait accompli que la moitié de son œuvre : « La mort est le fait d'un homme; la résurrection des morts sera aussi le fait d'un homme¹. » Au nombre des ennemis à détruire se trouve la mort. Elle sera vaincue la dernière, mais il faut qu'elle soit vaincue : or, elle ne le serait point si Jésus-Christ était impuissant à lui arracher sa proie. Alors seulement que ce qu'il y a de mortel en nous aura revêtu l'immor-

1. 1521 : δι' ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις.

talité nous pourrions chanter dans l'ivresse de triomphe : « O mort, où est ta victoire ? O mort, où est ton aiguillon ? » Jésus aurait définitivement échoué dans sa lutte contre la grande ennemie si, content de la braver pour son compte, il ne pouvait libérer ses victimes.

A ces deux arguments fondés sur l'essence de la rédemption, Paul ajoute une preuve en partie double qu'il tire de la conviction intime des fidèles et de la conduite des Apôtres. Il veut montrer par là que la résurrection est conforme aux vœux de la nature. D'ailleurs, la persuasion des apôtres est par elle-même un enseignement².

Baptême pour les morts. — Un curieux usage existait à Corinthe et probablement aussi dans d'autres chrétientés. Quand un catéchumène mourait avant de parvenir au baptême, un de ses proches ou amis recevait pour lui les cérémonies du sacrement³. Quelle signification précise attachait-on à cet acte ? Il est difficile de le dire. Saint Paul ni ne l'approuve ni ne le blâme ; il y voit seulement une profession de foi à la résur-

1. 15⁵⁵. — 2. 15³¹⁻³².

3. 1 Cor. 15²⁹ : 'Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν ; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν ; Qu'on mette le point d'interrogation après ἐγείρονται comme la Vulgate, ou après νεκρῶν, comme les meilleures autorités grecques, cela n'importe guère au sens. Le texte, de lui-même assez clair, est bien expliqué par l'Ambrosiaster : « Tam securi erant de futura resurrectione, ut etiam pro mortuis baptizarentur, si quem mors praevenisset... Non factum illorum probat sed fidem fixam in resurrectione ostendit. » Cf. Tertull. (*Ad. Marc.* v, 10 ; *De resurrect.* 48). Lorsque les hérétiques de diverses sectes se furent emparés de cet usage en y rattachant leurs erreurs (Cf. Epiph. *Hæres.* xxviii, 7 ; Philastr. *Hæres.* 49 ; Chrysost. *Comment.*), les interprètes essayèrent d'expliquer différemment le texte. Ils entendirent par « morts » soit les œuvres mortes (Sedulius etc.), soit notre corps qu'on peut comparer à un cadavre (Chrysostome et, dans un autre sens, Théodoret), soit les corps des martyrs (Luther, en donnant à ὑπὲρ le sens de « sur » et en supposant qu'on donnait le baptême sur le tombeau des saints), soit le Christ (Lightfoot etc., en prenant le pluriel pour un singulier), soit les mourants qu'on appellerait morts par anticipation (Épiphane, Estius etc. qui voient là une allusion aux *clinici*, aux catéchumènes dont on hâtait le baptême à cause d'un danger de mort). Plusieurs donnèrent au mot βαπτίζεσθαι le sens de « se mortifier » pour venir en aide aux morts. — Notre explication, qui est évidemment la plus naturelle et la seule qui ne paraisse pas forcée, est aussi la plus commune.

rection des morts. En effet, le baptême, symbolisé par l'arbre de vie, dépose dans le corps un germe d'immortalité; il complète, par le rite extérieur de l'incorporation au Christ, la régénération produite intérieurement dans l'âme par la grâce invisible; il imprime au chrétien un sceau indélébile qui le fera reconnaître au dernier jour comme membre du Christ. Voilà le signe distinctif que les Corinthiens voulaient suppléer, autant qu'il leur était possible, dans les catéchumènes morts sans baptême. Leur pratique n'était pas, en soi, superstitieuse : c'était une protestation solennelle que le défunt appartenait à Jésus-Christ et que le temps, non le désir, lui avait manqué pour devenir membre effectif de l'Église visible. Ils ne se trompaient pas non plus en pensant qu'en vertu de la communion des saints un acte de foi et de piété de leur part pouvait être profitable au défunt. Mais le danger était de croire qu'en se faisant baptiser pour les morts (ὕπὲρ τῶν νεκρῶν), c'est-à-dire à leur profit, ils se faisaient baptiser en leur lieu et place (ἀντὶ τῶν νεκρῶν), de manière à leur procurer les effets du baptême; comme si la mort n'était pas le terme de l'épreuve et comme si les défunts pouvaient être assistés autrement que par voie de suffrages. Quelques hérétiques, les cérinthiens, les montanistes, les marcionites, tombèrent plus tard dans cette erreur et en vinrent même à baptiser les cadavres, non sans soulever la réprobation générale de l'Église.

Persuasion des apôtres. — Paul et ses collègues dans l'apostolat rendent à la résurrection un témoignage plus illustre. Ils meurent chaque jour par leurs renoncements volontaires; leur vie, exposée à tant de dangers et de privations, n'est qu'une immolation lente et continue. Paul, en particulier, faisant allusion nous ne savons à quel événement, passé sous silence dans le récit de Luc, affirme avoir combattu contre les bêtes à Éphèse¹. Mais si le corps n'a point de part à la récompense pourquoi le traiter ainsi? La maxime des épicuriens ne sera-t-elle point de mise? Et ne faudra-t-il pas conclure ou que les actions du corps sont indifférentes ou que l'espérance d'une vie meilleure n'est qu'une illusion? On pourrait objecter

1. 1 Cor. 15³⁰⁻³⁴ : ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ.

qu'il suffit que l'âme survive. Mais outre qu'en fait, dans la providence actuelle, le bonheur éternel de l'âme et celui du corps sont indissolublement unis, une béatitude incomplète qui aurait pour objet une partie seule du composé humain, ne satisfait pas nos aspirations. D'ailleurs ceux qui rejettent la résurrection du corps sont bien près de nier l'immortalité de l'âme. Aussi saint Paul, comme le Sauveur lui-même, réfute-t-il par les mêmes arguments cette double erreur.

Gloire des ressuscités. — Si la résurrection répond à nos aspirations les plus intimes, le mode dont elle s'accomplira déconcerte notre imagination. Nous n'avons aucune idée d'un corps organique éternellement incorruptible. Nous ne concevons pas la vie sensible sans changement, ni le changement sans altération. Quand la mort a semé aux quatre vents du ciel cette poignée de poussière qui fut notre corps, où retrouver ces atomes épars engagés en mille combinaisons nouvelles et comment les empêcher de se disperser encore? Telle est l'objection que Paul prévoit et résout d'avance : « Comment les morts ressuscitent-ils et dans quel corps viennent-ils ? » Il est évident que notre corps doit subir une transformation profonde, il doit revêtir la forme du Christ qui « transfigurera le corps de notre humiliation », notre corps dans l'état de misère et d'épreuve, « pour le rendre conforme au corps de sa gloire¹ », c'est-à-dire à son corps glorifié : transfiguration, si l'on considère que la personnalité sera élevée et ennoblie sans être détruite; transformation, eu égard à la nouvelle forme surnaturelle du corps ressuscité. L'Apôtre explique cette transformation ou cette transfiguration par l'exemple du germe. Le germe est doué d'une vie latente qui ne se manifeste que par la mort et la corruption; il se transfigure en périssant et sa vie se transforme en une vie plus noble suivant une loi de proportion établie par Dieu. « Ainsi en est-il de la résurrection des morts. » Le corps du juste

1. 15³⁵ : Ὡς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; Nous pensons que πῶς contient la question générale sur le *mode* de la résurrection et ποίῳ σώματι la question spéciale sur la *qualité* des corps ressuscités.

2. Phil. 3²¹. — 3. 1 Cor. 15⁴².

habité par le Saint-Esprit contient un germe de vie surnaturelle, et la transformation commune à tous les saints n'exclut nullement les différences de gloire individuelle proportionnées à la nature et à l'énergie du principe vital. Les plantes diffèrent de perfection et les astres diffèrent d'éclat. Quoi d'étonnant qu'il en soit de même pour les élus ?

Saint Paul enseigne expressément que notre corps dans l'état d'humiliation et dans l'état de gloire reste identique à lui-même; il affirme que « *ce corps corruptible doit revêtir l'incorruption et ce corps mortel, l'immortalité* ¹ ». Il ne faut donc pas abuser de la comparaison du germe pour soutenir un changement substantiel qui équivaldrait à la production d'un autre individu. L'Apôtre ne décide point si la graine et la plante ont ou n'ont pas le même principe vital; ces questions biologiques l'intéressent peu; son rapprochement ne porte que sur la continuation de la vie à travers la mort, et il sait que la force qui transfigurera et transformera notre corps jusqu'à le rendre conforme au corps glorifié de Jésus-Christ est toujours la même, nonobstant la diversité de ses effets et de ses manifestations : c'est le $\Pi\epsilon\tilde{\nu}\mu\alpha$ divin.

Si profond qu'il soit, le renouvellement de notre être ne va pas jusqu'à la création d'une personnalité nouvelle. Le corps « est semé dans la corruption, il ressuscite dans l'incorruption; il est semé dans l'ignominie, il ressuscite dans la gloire; il est semé dans la faiblesse, il ressuscite dans la force; il est semé corps psychique, il ressuscite corps spirituel ² ». De corruptible il devient incorruptible, par conséquent immortel; d'abject et de vil, de sujet aux plus humiliantes nécessités, il devient digne d'honneur et de respect, revêtu d'une beauté qui reflète l'image de Dieu réparée et l'éclat d'une âme glorieuse; d'impuissant et d'infirme, de soumis à toutes les limitations de sa nature et à toutes les déchéances du péché, il devient supérieur aux éléments, vainqueur du temps et maître de l'espace; de charnel et de terrestre il devient « spirituel », non pas aérien ou éthéré, d'après le sens étymologique d'esprit, ni même semblable aux esprits célestes dans sa manière

1. 1 Cor. 15⁵³. — 2. 1 Cor. 15^{42.44}.

d'être et d'agir, quelque séduisante que puisse paraître cette explication, mais dominé par l'Esprit de Dieu qui l'informe dans sa vie surnaturelle, comme l'âme le meut et le pénètre dans sa vie sensible. Le corps spirituel est un corps semblable au corps glorifié de Jésus. En vertu de la génération naturelle, nous tenons du premier Adam un corps terrestre (χοϊκόν), un corps psychique (ψυχικόν), qui appesantit l'âme et l'entrave dans ses opérations; en vertu de la descendance surnaturelle nous recevrons du second Adam un corps céleste (ἐπουράνιον), un corps spirituel (πνευματικόν), pareil au sien ¹. Les propriétés du corps de Jésus-Christ — impassibilité, clarté, liberté entière d'action et de mouvement — seront aussi les nôtres. Voilà tout ce que la révélation nous enseigne.

Transformation des vivants. — Mais Paul rappelle aux Corinthiens que leur curiosité se trompe d'objet. Ils veulent savoir comment seront faits les corps des ressuscités : or la transformation des vivants n'est ni moins merveilleuse ni moins difficile à comprendre; car « la chair et le sang ne sauraient hériter du royaume de Dieu ² ». Un changement, équivalant à une transformation complète, est nécessaire : « Voici que je vais vous dire un mystère : nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés ³, en un instant, en un clin d'œil, au son de la trompette finale; car la trompette retentira

1. 15⁴⁵⁻⁴⁹. — 2. 15⁵⁰.

3. 1 Cor. 15⁵¹⁻⁵³ : Ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες [μὲν] οὐ κοιμηθήσόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγούμεθα. On ne peut pas douter raisonnablement que telle ne soit la vraie leçon. C'est celle de tous les minuscules moins un, des onciaux BKLP (et D de troisième main), de la grande masse des Pères grecs et syriaques et de presque toutes les versions. C'est aussi la seule qui convienne au contexte et qui cadre avec : οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἀφθαρτοὶ καὶ ἡμεῖς ἀλλαγούμεθα. Saint Jérôme la préférerait (*Epist.* cxi, 5-7, t. XXII, 968-973) bien qu'il ait laissé subsister dans la Vulgate l'ancienne version latine qui suppose la leçon : Πάντες μὲν ἀναστήσόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγούμεθα, dont l'unique autorité est le codex de Bèze, si singulier de toutes manières. Quant à la leçon : Πάντες μὲν κοιμηθήσόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγούμεθα, adoptée par un minuscule (n° 17), trois onciaux (NCF) et la version arménienne, tous les indices convergents permettent d'y voir une correction dogmatique. On changea la négation de place, faute de songer que Paul ne parle pas ici des pécheurs mais de deux catégories de justes qui tous, morts et vivants, doivent subir une transformation pour régner avec Jésus-Christ.

et les morts ressusciteront incorruptibles et nous, nous serons transformés. Il faut, en effet, que ce corps corruptible revête l'incorruptibilité et que ce corps mortel revête l'immortalité. » Secret admirable et vraiment mystérieux que Paul a charge de transmettre aux fidèles, qu'il leur communique en effet dans trois de ses lettres : « Nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés. » Les justes des derniers jours ne connaîtront pas la mort; l'incorruptibilité les enveloppera comme d'un manteau de gloire, sans éteindre en eux l'étincelle de la vie; tout ce qu'ils ont de mortel sera absorbé par l'immortalité dans cet instant indivisible (ἐν ἀτόμῳ) qu'éclairera la venue fulgurante du Christ.

Jésus-Christ, *prémices des dormants*, cause exemplaire et méritoire de la résurrection des justes, avec la persuasion invincible des fidèles et la certitude infaillible des apôtres : ce ne sont pas là les seules preuves que Paul fasse valoir en faveur de notre résurrection. Ailleurs il parle de Jésus-Christ premier-né d'entre les morts, des arrhes du Saint-Esprit et du désir surnaturel qu'il nous inspire, de son habitation dans l'âme et le corps des chrétiens comme dans un temple, de la grâce semence de gloire. Il est impossible que ces arguments connexes, dont on pourrait encore multiplier les aspects, ne se touchent par quelque point et n'arrivent parfois à se compénétrer; mais ils montrent du moins la richesse des aperçus de l'Apôtre et la profondeur de ses horizons.

CHAPITRE III

LA SECONDE AUX CORINTHIENS

I. LES MALENTENDUS.

Cadre historique. — Paul n'a rien écrit de plus éloquent, de plus ému, de plus passionné que cette Épître. La tristesse et la joie, la crainte et l'espérance, la tendresse et l'indignation y vibrent avec la même énergie. L'art de relever les incidents les plus communs par les plus hauts principes de la foi en fait une mine inépuisable pour l'ascétisme et pour la mystique.

Depuis trois ans et plus qu'il avait quitté Corinthe, l'Apôtre n'avait revu qu'une fois ses néophytes. Cette visite, dont les Actes ne font pas mention, nous paraît absolument certaine; car si l'on peut entendre ces paroles : « Pour la troisième fois je me prépare à venir vous voir » d'un simple projet de voyage trois fois renouvelé, on ne saurait entendre de même : « Je viens à vous pour la troisième fois » ni, à plus forte raison : « Je redis maintenant que je suis absent, comme je l'ai fait quand j'étais présent pour la deuxième fois, que si je viens de nouveau je ne pardonnerai point. » Expliquer le *ὡς παρών* τὸ δεύτερον d'une présence idéale, le *τρίτον τοῦτο ἔρχομαι* de projets non suivis d'effet nous semble contraire à toute saine exégèse ¹.

1. 2 Cor. 12¹⁴ : Τρίτον τοῦτο ἐτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς. Tenir compte de l'ensemble qui paraît exiger plus qu'une série de projets. 2 Cor. 13¹⁻² : Τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς... Προσέρηκα καὶ προλέγω, ὡς παρών τὸ δεύτερον καὶ ἀπὸν νῦν. Ces textes sont clairs, sans qu'il faille recourir à Deut. 19¹⁵ : Ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥήμα, où je ne vois point une allusion à un double et à un triple voyage, mais aux formes rigoureuses de la justice, avec l'intervention de deux ou trois témoins, qu'il est résolu d'observer à l'égard des coupables. — Le caractère de cette seconde visite à Corinthe est impossible à déterminer. Si dans la

Sur ce voyage de Paul à Corinthe, on a bâti un petit roman dont les détails varient selon le goût et l'imagination des critiques, mais dont voici le thème ordinaire. Timothée, envoyé à Corinthe pour réduire les récalcitrants, avait piteusement échoué. Paul s'y rend alors dans l'espoir de rétablir l'ordre, mais lui aussi « éprouve un échec; sa parole est impuissante; ses ennemis triomphent. Il est publiquement insulté et doit regagner Éphèse, l'âme accablée d'une tristesse apostolique où la colère se mêle aux regrets. D'Éphèse, il reprend la lutte; il adresse aux Corinthiens une lettre terrible aujourd'hui perdue dont, un moment, il regretta les termes excessifs, et il envoie Tite dont l'esprit conciliant et la grande autorité personnelle pouvaient amener un revirement. La lettre de Paul appuyée de la parole de Tite provoqua chez les Corinthiens un réveil touchant d'affection et de reconnaissance. La majorité de l'église, dans une assemblée solennelle, condamna l'homme qui avait insulté l'Apôtre et décida de lui envoyer par écrit et par l'intermédiaire de Tite, des excuses et des témoignages non équivoques de regret pour le passé, d'affection chaleureuse pour le présent, de confiance pour l'avenir¹ ».

Ces ingénieuses fantaisies ne vaudraient pas qu'on les mentionne sans la notoriété des noms dont elles se couvrent. Comme

phrase (2 Cor. 2¹) : "Ἐκρίνα δὲ ἐμυτῶ τοῦτο, τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἔλθειν, le mot πάλιν se rapporte à ἐν λύπῃ, elle aurait été accompagnée de tristesse; mais πάλιν peut se rapporter à ἔλθειν, ou bien l'Apôtre peut faire allusion à sa première arrivée, au sortir d'Athènes. Conclure de 2 Cor. 12²¹ : μὴ πάλιν ἐλθόντος μου ταπεινώσῃ με ὁ Θεός μου que Paul eut alors à subir une humiliation, c'est lire trop de choses entre les lignes, car πάλιν est trop loin de ταπεινώσῃ pour qualifier ce verbe. On pourrait avec plus de raison déduire de 2 Cor. 13² : Ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν οὐ φέισομαι, qu'il dut alors user d'indulgence, car πάλιν peut se rapporter à οὐ φέισομαι aussi bien qu'à ἔλθειν. D'autre part, l'Apôtre veut par sa visite apporter une seconde joie (2 Cor. 1¹⁵) : ἵνα δευτέραν χαρὰν σχῆτε. La visite précédente avait donc été considérée comme une faveur. — Un texte peu remarqué (1 Cor. 16⁷) : Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν, prouve 1. que cette seconde visite fut courte, 2. qu'elle précéda la première Épître aux Corinthiens; car Paul ne fait évidemment pas allusion à son premier séjour à Corinthe lequel fut de dix-huit mois.

1. Sabatier, *L'apôtre Paul*³, 1896, p. 172-173. L'auteur déclare (p. 163, note) avoir été conduit à modifier complètement ses idées par l'étude de Weizsäcker qui en effet (*Das apostolische Zeitalter*³) reconstruit ce drame romanesque à peu près de la même manière.

une conjecture en appelle une autre, on s'embarrasse, à bout d'hypothèses, dans des systèmes de plus en plus compliqués et invraisemblables. Au lieu d'une lettre perdue, certains critiques en réclament deux; et il leur faut également deux voyages de Tite. A force d'enchevêtrer la correspondance, de multiplier les allées et venues, ils sont forcés d'allonger d'une année entière l'intervalle entre nos deux Épîtres, ce qui donne le coup de grâce à tout le système¹. Une visite *récente* de Paul est inadmissible. Un des principaux griefs des mécontents est, au contraire, son absence prolongée. Il promet de venir et ne tient pas parole; il semble craindre de se montrer il préfère régler les différends à distance. Ces reproches n'auraient pas de sens si les Corinthiens avaient reçu sa visite dans l'intervalle de nos deux Épîtres. Il répond qu'il l'a différée par pitié pour les coupables; il a voulu se tenir à distance tant que dureraient les malentendus; mais il ne tardera plus beaucoup et traitera selon leurs mérites les orgueilleux et les insoumis. Dans l'hypothèse d'un récent échec et d'un affront personnel suivi d'une retraite humiliée, cette apologie serait un non-sens, et ces menaces, loin d'inspirer une salutaire terreur, n'auraient excité que le mépris.

L'hypothèse d'une lettre intermédiaire aujourd'hui perdue soulève moins de difficultés. Elle est subordonnée à la question de savoir si notre seconde Épître fait suite à la première et si, en particulier, le coupable condamné par l'église de Corinthe à la majorité des voix est l'incestueux dont l'Apôtre avait demandé la punition. Pour notre part, nous ne voyons rien dans la seconde Épître qui nous oblige à supposer une lettre perdue et nous pensons que cette hypothèse fait naître beaucoup plus de difficultés qu'elle n'en résout. La scandaleuse connivence des Corinthiens avait assez affligé Paul, et leurs tergiversations avaient assez lésé ses droits d'apôtre et de père pour qu'il soit inutile de songer à une injure personnelle. Sa première Épître contenait des blâmes assez vifs, des ordres assez sévères et des expressions assez dures, pour que Paul, connaissant par expé-

1. Exposé et critique judicieuse des divers systèmes dans Heinrici *Der Zweite Brief an die Korinther*^s, 1900 (*Meyer's Kommentar*), p. 9-32.

rience leur susceptibilité, leur tendance soupçonneuse et leur esprit d'insubordination, pût en craindre les mauvais effets et regrettât un instant de l'avoir écrite. Dans une circonstance antérieure, il lui en avait fallu bien moins pour s'aliéner les cœurs; et il venait d'apprendre qu'un nouveau ferment de discorde et de révolte avait fait son apparition à Corinthe, avec ces meneurs étrangers, ces faux apôtres, ces ouvriers de malheur et ces ministres de Satan résolus de ruiner son œuvre. C'est mal connaître le cœur de Paul de supposer que sa première Épître n'a pas dû lui coûter des larmes.

Malgré son incontestable unité, sur laquelle les meilleurs juges tombent maintenant d'accord, notre Épître offre cette particularité curieuse que ses trois parties forment séparément comme un tout complet, sans lien apparent avec le reste. Le titre suivant en résume assez bien le sujet. 1. Les malentendus (chap. I-VII). — 2. La collecte (chap. VIII-IX). — 3. Les adversaires (chap. X-XIII).

Griefs contre Paul. — Les mécontents de Corinthe s'armaient contre l'Apôtre d'un grief bien futile. Ils l'accusaient de légèreté et d'inconstance dans ses plans de voyage.

Avant les difficultés dont les deux lettres nous renvoient l'écho, Paul avait projeté de se rendre par mer à Corinthe et, après une tournée dans les églises de Macédoine, d'y revenir attendre le vaisseau qui devait l'emporter en Palestine¹. Ses plans, nous ne savons pourquoi, étaient complètement changés au printemps de l'an 56, au moment où il écrivait notre première Épître. Il se proposait alors de fêter la Pentecôte à Éphèse, de prendre ensuite la voie de terre et, traversant l'Asie à petites journées avec un arrêt un peu plus prolongé en Macédoine, d'arriver à Corinthe vers la fin de l'été². Le

1. 2 Cor. 11⁵⁻¹⁶. Ἐβουλόμην πρότερον πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν... καὶ δι' ὑμῶν διελθεῖν εἰς Μακεδονίαν, καὶ πάλιν κτλ. Le πρότερον se rapporte à la période antérieure aux dissentiments, au moment où la confiance mutuelle n'avait été troublée par aucun désaccord et où il pouvait dire en toute vérité : Καύχημα ὑμῶν ἐσμεν καθάπερ καὶ ὑμεῖς ἡμῶν (2 Cor. 1¹⁴). Remarquez la transition entre cette phrase et la suivante : Καὶ ταύτῃ τῇ πεποιθήσει ἐβουλόμην et notez les motifs de différer le voyage qui seront mentionnés plus bas.

2. 1 Cor. 16⁵⁻⁹. Ici l'Apôtre rétracte tacitement un plan précédemment orymé et connu des Corinthiens : « Je viendrai à vous quand j'aurai tra-

soulèvement imprévu des orfèvres et des statuaires dut précipiter son départ d'Éphèse. Il en résulta que Tite, dépêché par lui à Corinthe et qu'il espérait retrouver à Troade, n'y était pas encore. Paul alla donc l'attendre en Macédoine, probablement à Philippes, et comme il ne voulait pas reparaitre en personne à Corinthe avant le règlement de toutes les difficultés, il lui confia notre seconde lettre¹. Or, le nouvel itinéraire qu'il communiquait aux Corinthiens dans sa première Épître avait été pour eux une surprise et une déception. Ils avaient compté le voir plus tôt. En vain fait-il briller à leurs yeux comme compensation la perspective d'un plus long séjour : « Peut-être séjournerai-je chez vous et y passerai-je même l'hiver... Car je ne veux pas vous voir encore en passant; j'espère demeurer quelque temps auprès de vous². » En vain insiste-t-il sur la nécessité de revoir d'abord les Macédoniens dont la visite, dans le premier projet, était remise après celle de Corinthe. Déjà entamés sans doute par les meneurs, les néophytes n'agréent pas ces explications. Que signifient ces retards? Pourquoi promettre si l'on n'est pas sûr de tenir? « Est-ce par légèreté que j'ai décidé cela? Ou mes décisions sont-elles selon la chair et y a-t-il en moi le oui et le non? Aussi vrai que Dieu est fidèle, nous ne vous disons pas le oui et le non³. » S'il a différé sa visite, c'est par compassion pour eux. Il aurait dû sévir : or il ne veut pas que son retour soit voilé de tristesse. Il a donc laissé aux nuages le temps de se dissiper.

A ce grief ridicule, s'ajoutaient des reproches autrement graves. Paul était accusé de duplicité dans sa prédication, d'arrogance dans son langage, de tyrannie dans son gouvernement. Les imputations des malveillants rappelées çà et là non sans ironie, nous servent de jalons pour suivre une pensée dont le fil se relâche parfois mais jamais ne se brise. L'apologie de Paul, qui ne descend point à de mesquines questions de

versé la Macédoine; *car je traverse la Macédoine*. » Cette remarque serait singulière si le trajet par la Macédoine n'avait pas quelque chose d'inattendu et de contraire à l'espoir des fidèles.

1. 2 Cor. 2^{12.13}; 7⁶; 13¹⁰. — 2. 1 Cor. 16⁵⁷. — 3. 2 Cor. 11^{7.18}.

personnes et se maintient toujours à de sereines hauteurs, peut se résumer ainsi : 1. L'Apôtre marche le front haut, sans dissimulation ni déguisement, parce qu'il a l'honneur d'être le messager de l'Évangile. — 2. Ce qu'on appelle arrogance n'est que le sentiment légitime de sa dignité et la conscience que sa vraie force est dans sa faiblesse. — 3. Il parle hardiment et agit de même, mais sa qualité d'ambassadeur du Christ autorise cette liberté apostolique.

Sincérité de l'Apôtre. — Déloyauté, fourberie, politique, noms odieux, soupçons absurdes, à l'adresse d'un tel homme : et pourtant c'étaient bien les termes précis du réquisitoire dressé contre lui. On trouvait dans ses lettres des sous-entendus, des équivoques volontaires, des habiletés de mauvais aloi : « Nous ne vous écrivons pas, répond-il, autre chose que ce que vous pouvez lire et comprendre. J'espère que vous le comprendrez à la fin... Nous ne ressemblons pas à beaucoup d'autres qui frelatent la parole de Dieu ; mais nous vous parlons en toute sincérité, comme de la part de Dieu, en présence de Dieu, dans le Christ¹. » C'est la sincérité, on le voit, qui est le mot de la situation. Comment un apôtre de Jésus-Christ pourrait-il manquer de droiture ? Aurait-il à rougir de son mandat ou à dissimuler son message ? Le ministère de l'antique alliance inondait la face de Moïse d'une si éblouissante lumière que les enfants d'Israël n'en pouvaient soutenir l'éclat : mais ce n'était que le ministère de la lettre et l'Évangile est celui de l'esprit ; c'était le ministère de la condamnation et l'Évangile est celui de la justification ; c'était le ministère de la servitude et l'Évangile est celui de la liberté ; c'était le ministère de la crainte et l'Évangile est celui de la confiance filiale ; c'était un

1. 2 Cor. 2¹⁷ : Οὐ γὰρ ἔσμεν ὡς οἱ πολλοὶ καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ὡς ἐξ εἰλικρινίας... λαλοῦμεν. L'opposition est entre la sincérité de l'Apôtre qui prêche la parole de Dieu telle qu'elle est, sans mélange ni falsification, et les ruses de mauvais aloi des intrus qui l'accommodent au goût de leurs auditeurs, comme les aubergistes frelatent leur vin (καπηλεύοντες) par d'habiles coupages, afin d'en tirer plus d'argent (Cf. 4²). — Noter le grand nombre de synonymes exprimant ces idées connexes : sincérité (εἰλικρινία, 1¹²; 2¹⁷), confiance (πεποίθησις, 1¹⁵; 3⁴; 10²), franchise (παρρησία, 3¹²; 7⁴) courage dans la parole et l'action (θαρρῶ, 5^{6.8}; 7¹⁶; 10^{1.2}), liberté (ἐλευθερία, 3¹⁷).

ministère destiné à finir tandis que l'Évangile est fait pour durer à jamais¹. Que Moïse, en parlant au peuple, se couvre le visage d'un voile; à la bonne heure! Que ce voile de Moïse passe sur les yeux et sur le cœur de tous ceux qui le lisent; soit! Mais Moïse lui-même, quand il se tournait vers le Seigneur, rejetait loin de lui son voile; et ses aveugles adeptes à la fin des temps déchireront aussi le leur, quand ils se convertiront à Jésus-Christ. Or les apôtres, que dis-je? nous simples fidèles, « contemplant à visage découvert la gloire du Seigneur, nous sommes transformés de gloire en gloire en cette même image, comme par l'Esprit du Seigneur. C'est pourquoi, miséricordieusement honorés de ce ministère, nous sommes sans défaillance; nous répudions la honte qui cherche l'ombre; loin de suivre les détours de la duplicité et de falsifier la parole de Dieu, nous nous recommandons devant Dieu à toute conscience humaine par la claire manifestation de la vérité. Si notre prédication est équivoque, elle est équivoque pour les fils de perdition, pour ceux dont le dieu de ce monde a aveuglé l'esprit, pour les infidèles incapables de fixer la splendeur du glorieux Évangile du Christ qui est l'image de Dieu² ».

Liberté apostolique. — Les deux autres griefs sont tellement connexes, ils se touchent par tant de points qu'on ne peut guère les disjoindre. Ce que les adversaires traitent d'arrogance et de vaine gloire n'est que la juste appréciation de son caractère sacré; ce qu'ils nomment tyrannie et excès de pouvoir n'est que l'exercice obligatoire de son mandat apostolique. « Cette assurance, nous l'avons en Dieu par le Christ. Non pas que nous soyons de nous-mêmes capables de concevoir quelque chose comme venant de nous-mêmes; mais notre assurance vient de Dieu qui nous a aussi rendus ca-

1. 2 Cor. 3⁶⁻¹⁶. Opposition entre les deux Testaments :

Littera [quæ] occidit.
Ministratio mortis.
Ministratio damnationis.
Quod evacuatur.

Spiritus [qui] vivificat.
Ministratio Spiritus.
Ministerium justitiæ.
Quod manet.

2. 2 Cor. 3¹⁸⁻⁴⁴. Pour l'exégèse des détails, consulter Cornely.

pables d'être les ministres de la nouvelle alliance¹. » On croit l'humilier en lui jetant à la face son peu de prestance, son style embarrassé et incorrect, sa réserve naturelle qui passe pour timidité. Au contraire, son insuffisance au point de vue humain est son plus grand sujet de gloire. S'il porte « ce trésor » — la vérité évangélique — dans un vase d'argile, le résultat n'en est que plus merveilleux². Plus l'instrument est chétif plus l'effet sera divin. Sous la main toute-puissante de Dieu la faiblesse opère la force, la mort engendre la vie, le néant est fécond. Paul semble se complaire dans ce contraste qui n'a de paradoxal que la forme. Il voit donc sans découragement l'homme extérieur tomber en ruines; il est fier de constater en lui l'état de mort de Jésus. Cette pensée l'élève d'un coup d'aile aux plus sublimes régions de l'espérance chrétienne. La mort lui rappelle la résurrection. La dissolution de cette tente terrestre lui rappelle la demeure immortelle préparée au ciel. Il rêve donc d'émigrer de ce monde pour être avec le Christ³. Un même sentiment domine ce passage : confiance, hardiesse, audace sainte et liberté apostolique.

1. 2 Cor. 4⁴⁻⁶. Voir, ci-après, la note 1.

2. 2 Cor. 4⁷ : "Ἐχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστράκινοις σκεύεσιν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ἡ τοῦ Θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν. Le *trésor* dont il s'agit est très nettement exprimé dans la phrase précédente : c'est la vérité évangélique dont les apôtres sont les dépositaires. Ce trésor est enfermé non pas dans l'or ou l'argent — comme il conviendrait pour que le contenant fût en rapport avec le contenu — mais dans des *vases d'argile*, matière fragile et de nul prix. La nature humaine, comparée à la révélation surnaturelle, est par elle-même assez faible et assez vile pour justifier cette allégorie; mais il est probable que Paul fait allusion à son peu de prestance personnelle dont ses adversaires se font une arme contre lui et qu'il reconnaît de bonne grâce. — La providence permet ce contraste afin que la « puissance incomparable du résultat obtenu (ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως) soit de Dieu », c'est-à-dire vienne manifestement de lui et lui soit attribuée. Le latin *ut sublimitas sit virtutis Dei* est obscur à cause de la place du mot *sit*; il faut entendre comme s'il y avait *ut sublimitas virtutis sit Dei*.

3. 2 Cor. 5¹⁻¹⁰. Ce passage plein de vérités importantes (sort de la dernière génération des justes arrivant à la gloire sans passer par la mort, possession immédiate de Dieu par les élus sans attendre le second avènement du Christ, universalité absolue du jugement, rétribution des récompenses et des peines selon les mérites et les démérites) sera étudié dans la seconde partie de cet ouvrage, à propos de l'eschatologie.

NOTE I. — SUFFICIENTIA NOSTRA EX DEO EST

Le passage 2 Cor. 3⁴⁻⁶, qui joue en théologie un rôle considérable, est à examiner de près :

Πεποιθήσιν δὲ τοιαύτην ἔχομεν διὰ τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν Θεόν·
οὐχ ὅτι ἀφ' ἑαυτῶν ἱκανοὶ ἐσμεν λογίσασθαι τι ὡς ἐξ ἑαυτῶν,
ἀλλ' ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ,
ὃς καὶ ἱκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης.

I. OBJET, NATURE ET SOURCE DE LA CONFIANCE DE PAUL.

L'*objet* de cette confiance est à chercher *directement* dans 31³, où l'Apôtre s'excuse de se *recommander* lui-même, quand l'église de Corinthe fondée par lui devrait être une *lettre de recommandation* suffisante, et *indirectement* dans 21⁴⁻¹⁷, qui motive cette excuse. Il y parle en effet de lui en termes qui pourraient le faire soupçonner de nourrir une confiance exagérée en ses propres forces. Ce n'est, répond-il, qu'une légitime assurance (πεποιθήσις). Non seulement cette assurance est légitime, mais elle est surnaturelle; elle est conférée *par le Christ* (διὰ τοῦ Χριστοῦ), notre Médiateur universel dans l'ordre du salut, et elle est *en Dieu* (πρὸς τὸν Θεόν), inspirée par lui et dirigée vers lui. La confiance de l'Apôtre n'est donc point de la présomption, car il ne la fonde pas sur ses propres ressources. Il va expliquer pourquoi l'objet en est réel et non imaginaire : c'est que la source en est divine.

L'Apôtre nie qu'il soit naturellement *apte* (ἱκανός) à remplir les devoirs et les fonctions de l'apostolat; son aptitude (ἱκανότης) vient de Dieu qui l'a *rendu apte* (ἱκάνωσεν) à être ministre de la nouvelle alliance. Le mot ἱκανός signifie « suffisant, capable de, apte à »; il est amené par la question 21⁶ : καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός; Paul se sert du tour de phrase qu'il emploie d'ordinaire pour éviter les malentendus possibles : « Je ne dis pas que nous soyons capables de concevoir quelque chose de nous-mêmes » (οὐχ ὅτι, cf. 12⁴, à ne pas confondre avec ὅτι οὐ). — Le *nous* désigne Paul avec ses collègues dans l'apostolat, à moins qu'on ne préfère l'entendre de Paul seul; s'il désignait tous les fidèles, ce changement de sens devrait être marqué, dans l'incise suivante, par la position emphatique de ἡμᾶς (ὃς καὶ ἡμᾶς). — Le mot λογίζεσθαι, traduit *reputare* par saint Jérôme, *æstimare* par l'Ambrosiaster, ne veut pas dire simplement « penser, concevoir » une chose, mais « juger, estimer, apprécier »; il indique un jugement pratique dirigeant l'action. Comme il est indéterminé, beaucoup d'exégètes anciens et modernes (Augustin, Estius, Cornely, etc.) lui laissent toute son indétermination : « Nihil nobis vindicantes, ut qui non valeamus boni quoppiam quod ad rem evangelicam aut omnino ad pietatem pertineat, ex propriis naturæ nostræ viribus vel cogitare : quanto minus agere et exequi (Estius). » D'autres le déterminent par le contexte éloigné ou immédiat; mais il n'y a aucune raison de chercher à compléter une idée qui n'a nul besoin de complément. L'Apôtre ne veut pas laisser croire qu'il s'attribue le succès de sa prédication; il en donne cette raison générale qu'il n'est pas même capable d'apprécier sans le secours de Dieu ce qu'il doit faire, puis il revient à son apostolat dont il

affirme l'origine divine : ὅς καὶ ἱκανώσεν ἡμᾶς διακόνους. Si λογίσασθαι se rapportait uniquement à l'apostolat, ces derniers mots seraient une tautologie. — La traduction latine : *non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis* pourrait donner l'impression que *a nobis quasi ex nobis* dépend de *cogitare*; mais en grec la place des mots fait voir que *a nobis* (ἀπ' ἐαυτῶν) modifie *sufficientes simus* (ἱκανοὶ ἐσμεν) ou si l'on veut toute l'expression complexe *sufficientes simus cogitari aliquid*. — Il est évident que *quasi ex nobis* explique et détermine *a nobis* qui est moins précis, ἀπὸ (a) désignant l'origine à un titre quelconque, ἐκ (ex) marquant plus distinctement la source et la cause dernière de cette capacité.

II. CONSÉQUENCES THÉOLOGIQUES.

Les théologiens se servent de ce passage pour prouver la nécessité de la grâce et ils en ont le droit; mais on peut se demander si leur preuve découle de l'analyse même du texte ou si elle est la conclusion d'un raisonnement plus ou moins complexe.

Le canon 7 du second concile d'Orange est ainsi conçu : « Si quis per naturæ vigorem bonum aliquod, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat, absque illuminatione et inspiratione, Spiritus Sancti qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, hæretico fallitur spiritu non intelligens vocem Dei in evangelio dicentis : Sine me nihil potestis facere; et illud Apostoli : Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. » On sait quel usage saint Augustin a fait de ce texte, surtout dans ses derniers ouvrages, *Contra duas epist. Pelag.* II, 8; *De prædest. sanctor.* 2; *De dono persever.* 8 et 13, etc. Le saint docteur semble entendre *sufficientia nostra* de tous les chrétiens et *cogitare aliquid* de toute pensée ayant trait au salut, *De prædest. sanct.* 2 : « Attendant et verba ista perpendant, qui putant ex nobis esse fidei cœptum et ex Deo esse fidei supplementum. Quis enim non videat, prius esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. » De la sorte, la nécessité de la grâce pour le commencement de la foi — et à plus forte raison pour les autres actes salutaires — serait directement et formellement enseignée dans notre texte. Mais si, avec tous les commentateurs, y compris saint Thomas, on entend *non quod sufficientes simus* et *sufficientia nostra* de l'Apôtre et de ses compagnons, si en outre, avec un grand nombre d'excellents interprètes, on entend *cogitare aliquid* des pensées qui se rapportent au ministère apostolique, on n'arrivera à cette conclusion que par un double argument de parité ou par un double à *fortiori*, argument d'ailleurs légitime et fondé sur le sens littéral.

II. LA GRANDE COLLECTE.

Pour les pauvres. — Lors du concile apostolique, en 49 ou 50, Paul avait promis de penser, dans ses missions parmi les Gentils, aux frères de Jérusalem ¹. Ceux-ci vécurent longtemps d'aumônes et l'espèce de communisme dont ils firent l'essai au début ² ne dut pas contribuer à les enrichir. L'Apôtre ne perdit jamais de vue sa promesse. Il y voyait une preuve de gratitude, de déférence et de vénération à l'égard de l'église au sein de laquelle l'Evangile était né. Ces dons volontaires resserraient les liens entre les deux fractions de la communauté chrétienne, trop portées à s'isoler; ils ravivaient les sentiments fraternels dont ils étaient l'expression sensible; ils enseignaient à tous la générosité et le détachement; enfin, ils symbolisaient le grand principe de la solidarité catholique, la communion des saints. Les Juifs hellénistes se cotisaient annuellement pour les besoins du Temple : convenait-il aux chrétiens de faire moins pour le centre de leur unité?

Paul avait déjà prêché la quête aux églises de Galatie ³. Celles de Macédoine, devinant ses désirs, les avaient prévenus ⁴. C'était le tour de Corinthe et de l'Achaïe. Dans sa première Épître, répondant sans doute aux demandes des Corinthiens, il avait donné sur ce point des instructions précises ⁵. Il voulait que tous les dimanches chacun mît de côté son offrande afin qu'on fût prêt à son arrivée. Évidemment le rôle de quêteur le gênait; il ne s'occupait qu'avec répugnance des questions d'argent. Ses précautions pour sauvegarder son bon renom d'intégrité et de désintéressement nous paraissent aujourd'hui presque excessives. Il ne voulait rien faire que devant témoins et ne consentait même pas à porter seul aux destinataires les sommes recueillies ⁶. A Corinthe, Tite lui avait préparé les voies en organisant la collecte. L'Apôtre, en lui remettant cette lettre, lui donnait mission de terminer l'affaire au plus vite. Les chapitres VIII et IX ne sont en définitive que ce qu'on appellerait de nos jours un sermon de charité. Mais

1. Gal. 2¹⁰. — 2. Act. 4³². — 3. 1 Cor. 16¹. — 4. 2 Cor.

5. 1 Cor. 16¹⁻⁴. — 6. 2 Cor. 8⁶⁻¹⁶; 9².

quelle délicatesse de touche pour être insinuant sans devenir importun ! Que de ménagements et d'adresse pour stimuler la générosité tout en évitant de l'imposer ! Quelles envolées de surnaturel pour corriger ce que le sujet a de fatalement banal ! Le mot de quête n'est pas prononcé ; celui d'aumône non plus : c'est un acte de bienfaisance et de miséricorde, un ministère sacré, un moyen de s'unir aux frères et de participer à leurs prières, c'est l'assistance destinée aux saints, c'est enfin une grâce, plus encore pour celui qui donne que pour celui qui reçoit¹.

Paul fait appel à trois motifs qui manquent rarement leur but : l'émulation, l'amour-propre et l'intérêt². Ces sentiments sont tout-puissants pour le bien comme pour le mal. Il ne s'agit que de les diriger et de les surnaturaliser : l'Apôtre s'y entend à merveille et il nous donne, en ces deux pages, un modèle exquis de ce genre de prédication.

Émulation. — C'est l'émulation qu'il met en jeu d'abord. Les fidèles de Macédoine, au plus fort de la persécution, malgré leur pauvreté profonde, ont demandé instamment de contribuer à la quête : « Je leur dois ce témoignage ; ils ont donné de leur plein gré autant qu'ils pouvaient et plus qu'ils ne pouvaient... Ils n'ont pas seulement rempli notre espérance », ils l'ont dépassée de bien loin ; « ils se sont donnés eux-mêmes au Seigneur et à nous ». Le bon exemple des autres est une leçon aisée à comprendre. O Corinthiens, « vous excellez en tout, en foi, en doctrine et en science, en sollicitude de toute sorte et en charité pour nous ; il faut donc que vous

1. Le mot *λογία* (collecte) se trouve dans la première lettre (1 Cor. 16¹⁻²) mais non dans la seconde. Ici c'est une *εὐλογία* (9⁸), *διακονία* (9¹³) ou *δικαιονία* *εἰς τοὺς ἁγίους* (8⁴; 9¹), *λειτουργία* (9¹²), principalement *χάρις* (8^{1.4.7.19}) mais il s'agit d'une grâce qui retombe sur les bienfaiteurs. La périphrase la plus complète est (8⁴) : *τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους*. Pour relever encore davantage l'aumône et en montrer mieux le caractère surnaturel, Paul l'appelle aussi une *grâce de Dieu* (8¹) et il la met en relation avec la *grâce* que Jésus-Christ nous a faite en se réduisant pour nous à la pauvreté (9⁸).

2. L'émulation (8^{1.11}) ; l'amour-propre (9^{1.5}) ; l'intérêt (9^{6.15}). La fin du chapitre viii est consacrée à expliquer la juste mesure à garder dans l'aumône (8^{12.15}) et à accréditer Tite auprès des Corinthiens (8^{16.24}).

excelliez aussi dans cette grâce. Je ne commande pas (je donne un conseil); mais je veux éprouver le bon aloi de votre charité en la rapprochant du zèle des autres. Vous savez, en effet, la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui, de riche qu'il était, se fit pauvre pour nous, afin de vous enrichir par sa pauvreté même¹ ». Il ne s'agit plus des chrétiens de Philippes ou de Thessalonique. Paul plonge son regard dans les cieux; il les entr'ouvre et nous montre le Fils de Dieu se dépouillant de ses attributs divins et se revêtant de notre misère pour nous associer à ses grandeurs et à ses richesses. Qui résisterait à cet exemple et serait sourd à cette invitation?

Amour-propre. — L'amour-propre est plus difficile à manier et l'éloge est un dangereux remède pour qui ne sait pas le doser. Paul rappelle aux Corinthiens que depuis un an ils ont commencé la collecte et cela de leur propre initiative, sans aucune pression extérieure. « Je connais, ajoute-t-il, votre empressement dont je me glorifie pour vous auprès des Macédoniens; je leur répète que l'Achaïe est prête depuis un an

1. 8³⁻⁹ : Γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι δι' ἡμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὢν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε. Il est difficile de lire ce texte sans songer simultanément à Phil. 26.⁸ et à Mat. 8²⁰ (Luc. 9⁵⁸). La pauvreté est la note caractéristique de la vie du Christ et l'incarnation inaugure le dépouillement. Il est très vrai que πτώχευειν signifie « être pauvre » et non pas « devenir pauvre »; mais de même que l'aoriste ἐδασίλευσεν veut dire « il inaugura son règne et continua à régner » l'aoriste ἐπτώχευσεν peut fort bien signifier « il entra dans son état de dépouillement pour y persévérer ». Il est donc probable que saint Paul songe en même temps au dépouillement de l'incarnation et à la pauvreté volontaire qui en fut la suite. Sans doute le premier acte appartient à la volonté divine et l'autre à la volonté humaine, mais ce n'est pas une objection décisive, tant est vif chez Paul le sentiment de l'unité de personne dans le Christ. L'idée dominante serait alors l'échange du ciel contre la terre (comme dans Phil. 2⁶), mais avec allusion à la vie de dénuement qui suivit (Mat. 8²⁰). En tout cas, πλούσιος ὢν se rapporte à la nature divine et, comme il est en corrélation avec ἐπτώχευσεν, si l'on entend ce dernier mot de l'incarnation seule le sens sera : « Il échangea les richesses du ciel contre la misère de l'humanité »; si on l'entend de la vie mortelle seule le sens sera : « Étant riche comme Dieu, il accepta la pauvreté comme homme »; si on l'entend à la fois de l'incarnation et de la vie mortelle le sens sera : « Étant et demeurant riche comme Dieu, il embrassa volontairement l'état de dépouillement de l'incarnation et l'état de dénuement d'une vie indigente. »

et votre ardeur en a excité beaucoup d'autres¹. » Si donc les Macédoniens, quand ils accompagneront l'Apôtre à Corinthe, trouvaient la collecte encore inachevée, Paul aurait à rougir devant eux ou plutôt les Corinthiens eux-mêmes seraient couverts de honte. On verrait combien les louanges qu'on leur décernait si libéralement étaient peu méritées. Certes, il n'est pas question de s'appauvrir pour venir en aide aux autres; que chacun consulte ses ressources et donne en conséquence; l'important est que l'aumône soit le bienfait spontané d'un cœur généreux et non la contribution forcée de l'avare. Le but de l'aumône est d'établir une certaine égalité entre les chrétiens² : les riches abandonnent aux pauvres le superflu de leurs biens temporels, les pauvres le leur rendent en secours spirituels par leurs prières et leurs bénédictions. On le voit, toujours le ton s'élève et nous rejette à tout moment en plein surnaturel.

Intérêt. — Cette dernière pensée nous prépare au troisième motif tiré des avantages de l'aumône. L'aumône est une semence de bénédictions spirituelles et même temporelles. Il existe entre la semence et la récolte une loi de proportionnalité rigoureuse. Qui sème avec parcimonie doit s'attendre à recueillir peu; qui sème avec abondance se prépare une riche moisson³. Seulement, quand il s'agit d'aumônes, la quantité est accessoire; ce qui importe le plus c'est l'intention charitable, la promptitude et la dilatation de cœur : « Hilarem datorem diligit Deus⁴. » L'avare peut donner malgré lui, par contrainte, par respect humain : il ne sème pas pour le ciel. Qui donne aux pauvres prête à Dieu. Dieu se charge de faire valoir ce dépôt et il se doit à lui-même de ne pas le laisser improductif : « Dieu est assez puissant pour faire abonder en vous toute grâce, afin que, ayant toujours pleinement de quoi vous suffire, vous abondiez en toute sorte de bonnes œuvres, comme il est écrit : Il a répandu [ses bienfaits], il a donné aux pauvres, sa justice subsiste à jamais. Celui qui fournit au semeur la semence et le pain [dont il a besoin] pour sa nourri-

1. 9^a. — 2. 8¹³⁻¹⁵. — 3. 9⁶. — 4. 9⁷ : Prov. 22⁸ d'après les Septante.

ture, multipliera votre semence et fera croître les fruits de votre justice; et vous serez enrichis à tous égards pour distribuer d'un cœur simple l'offrande qui fera monter vers Dieu les actions de grâces¹. » Aux intérêts spirituels, aux profits temporels, s'ajoute un autre avantage d'un ordre plus général et plus relevé : Dieu est glorifié, le Christ est béni². Et ces prières et ces actions de grâces que l'aumône provoque retombent en bénédictions sur celui qui la fait. Voilà pourquoi l'aumône est un ministère sacré, un acte du culte, une espèce de « liturgie³ », selon la belle expression de saint Paul.

La charité qu'inspirent ces mobiles n'est plus onéreuse pour qui en est l'auteur, ni humiliante pour qui en est l'objet.

III. LES ADVERSAIRES DE PAUL.

Agitateurs étrangers. — Certains critiques, frappés de la différence de ton qui règne entre les deux parties de notre Épître, en ont déduit une différence de situation et ils ont supposé que les quatre derniers chapitres formaient primitivement une lettre distincte. Cette hypothèse, qu'aucun indice extérieur ne corrobore, n'a rallié que peu de suffrages⁴. Il est, en effet, bien invraisemblable qu'on eût eu l'idée de mutiler deux lettres authentiques de Paul pour en faire un tout dont les parties s'agencent mal. Aussi la plupart des critiques contemporains, maintenant l'incontestable unité de l'Épître, cherchent-ils ailleurs l'explication du changement de ton et d'allure. Tout à la joie des heureuses nouvelles que Tite vient de lui rapporter, l'Apôtre épanche d'abord son cœur : il remercie, il loue, il exhorte, il conseille, il reprend paternellement ses chers Corinthiens revenus à résipiscence. Les mots « consoler » et « consolation » qu'il répète une douzaine de fois dans les deux premiers chapitres résument bien le sentiment dont il déborde⁵. Puis, quand il se voit tout à fait maître du

1. 9⁸⁻¹¹. — 2. 9¹²⁻¹⁴. — 3. 9¹² : ἡ διακονία τῆς λειτουργίας ταύτης.

4. Voir l'évolution de cette hypothèse, depuis Semler (1776) jusqu'à Krenkel (1890), Cramer (1893), Lisco (1896) Drescher (1897), dans Heinrici, *Der zweite Brief an die Corinthier*³ (*Meyer's Kommentar*), 1900, p. 19-26.

5. 1¹⁻² : Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς... πάσης παρακλήσεως, ὁ παρακαλῶν ἡμᾶς... εἰς τὸ δύνασθαι ἡμᾶς παρακαλεῖν... διὰ τῆς παρακλήσεως ἧς παρακαλούμεθα κτλ.

terrain, sûr de la sympathie, de la docilité, de la soumission et de l'obéissance de ses enfants spirituels, il se retourne contre les agitateurs et, écrivant désormais en son propre nom ¹, il les accable de ses sarcasmes, les menace de ses représailles et lance sur eux ses foudres. On a constaté dans *le Discours pour la Couronne* une marche analogue ² : ce qui, chez Démosthène, était un procédé raffiné de l'art est, chez saint Paul, l'inspiration spontanée d'une nature éloquente.

Quels étaient donc ces intrigants qui couraient sur les brisées de Paul pour lui ravir le fruit de son apostolat ? C'étaient avant tout des étrangers, puisqu'ils avaient besoin de lettres de recommandation pour se faire admettre ³. L'Apôtre a toujours grand soin de distinguer ces intrus de la communauté de Corinthe. Bien que leurs menées fussent à troubler l'église entière, ils ne forment qu'une infime minorité dans la masse des fidèles ; ils ne sont que « quelques-uns ⁴ » ; la désignation vague et collective de « celui qui vient ⁵ » accentue encore davantage leur origine étrangère. Ils usurpent « le travail d'autrui » et s'en vantent comme de leur bien propre ; ils s'installent dans les églises déjà fondées et envahissent « le domaine occupé par d'autres ». Ce sont « de faux apôtres, de perfides ouvriers, qui se travestissent en apôtres du Christ ; des ministres de Satan qui se transfigurent en ministres de justice, comme Satan leur chef se transfigure en ange de lumière ⁶ ». Leur caractère spécial semble être l'amour du lucre. Ils exploitent l'Évangile. Ils frelatent la parole de Dieu, moins sans doute par plaisir de la corrompre que par désir d'en faire plus d'argent ⁷. Ils pillent, grugent, tondent et dévorent le

1. La lettre est écrite (1¹) au nom de Paul et de Timothée. Mais, 10¹, Paul reste seul en scène : Αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος.

2. 3¹. Cf. Heinrici, *Op. cit.*

3. 10¹¹ (ὁ τοιοῦτος) ; 11¹³ (ὁ τοιοῦτος) ; 10²⁻⁷⁻¹² ; 11²⁰⁻²¹ (τίς οὐ τίνας).

4. 11⁴ : ὁ ἐρχόμενος. — 5. 10¹⁵⁻¹⁶. — 6. 11¹³⁻¹⁵.

7. 2¹⁷. La Vulgate traduit καπηλεύοντες par *adulterantes*, mais le grec a une idée accessoire de gain illicite. Καπηλεύειν c'est proprement faire le revendeur, spécialement l'aubergiste (κάπηλος). Platon dans son Protagoras représente plaisamment les sophistes colportant leurs sciences de ville en ville pour les vendre et les débiter au détail (πωλοῦντες καὶ καπηλεύοντες). Lucien (*Hermot.* 59) dit la même chose des philosophes et ajoute qu'ils

troupeau dont ils se chargent¹. Leur convoitise imagine contre Paul un grief singulier. Ils incriminent la délicatesse qui lui fait sacrifier ses droits et repousser les présents. Ils l'attribuent à des motifs inavouables, à l'ambition, à la défiance, à des calculs indignes d'un homme d'honneur. En réalité, ils souhaitent que Paul les imite, afin de pouvoir s'autoriser de son exemple ou d'échapper du moins à l'odieux du contraste².

Leurs doctrines. — Il serait fort intéressant de savoir ce qu'ils prêchaient et d'où ils venaient. Une hypothèse assez en vogue dans ces derniers temps leur attribue un évangile opposé à celui de Paul et en fait des émissaires de l'église de Jérusalem. Malgré l'attrait naturel de la nouveauté et la défaveur qui s'attache aux opinions anciennes, nous sommes obligé de rejeter cette double hypothèse comme totalement dénuée de preuves.

La conjecture de l'évangile antipaulinien se fonde uniquement sur le texte le plus obscur et le plus ambigu de l'Épître. Paul écrit aux Corinthiens : « Si celui qui vient prêche un autre Jésus que nous n'avons pas prêché, ou si vous recevez un autre Esprit que vous n'avez pas reçu, ou un autre Évangile que vous n'avez pas eu, vous le souffrirez à bon droit³. » La dernière incise peut se traduire : « Vous le souffriez », ou même : « Vous le souffrez à bon droit. » Tout dépend d'une variante consistant en une seule lettre de plus ou de moins

mélangent, frelatent et font mauvaise mesure, ὥστε οἱ κάπηλοι. C'est là probablement l'idée exprimée par saint Paul. Les cabaretiers additionnent leur vin d'eau pour gagner davantage et y mêlent d'autres substances pour le faire paraître plus généreux ou s'accommoder au goût pervers de leurs clients, mais ils n'ont pas coutume d'y mettre du poison. Tels, les intrus de Corinthe qui frelataient et fraudaient la parole de Dieu (4² : δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ), pour faire argent de l'Évangile.

1. 11²⁰. — 2. 11^{7,12} et 12^{13,17}.

3. 11⁴ : Εἰ μὲν γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει ὃν οὐκ ἐλάβετε, ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε ὃ οὐκ ἐλάβετε, ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνείχεσθε. L'hypothèse est évidemment absurde et nous oblige à sous-entendre : Mais non, il n'en est point ainsi. Paul en donne la raison : « Car (remarquez ce *car* qui se rapporte à la négation sous-entendue) je pense n'être en rien inférieur aux apôtres par excellence » et par conséquent mon évangile n'est pas différent du leur. La leçon ἀνέχεσθε donne le même sens. — Dans la Vulgate la locution *is qui venit* marque moins clairement que ὁ ἐρχόμενος le caractère de l'étranger, de l'intrus. La traduction *recte pateremini* suppose la leçon que nous avons adoptée, ἀνείχεσθε (en sous-entendant ἂν, comme cela arrive souvent).

(ἀνείχεσθε ou ἀνέχεσθε). Mais, quelle que soit la leçon adoptée, le sens reste douteux et il est à déterminer par le contexte. Or, si les adversaires de Paul avaient prêché à Corinthe un autre Jésus, un autre Esprit-Saint, un autre Évangile, si les Corinthiens leur avaient prêté l'oreille, s'ils poursuivaient toujours leurs sourdes menées et travaillaient à ruiner l'œuvre de l'Apôtre, est-il croyable, est-il possible que ce dernier se contentât de leur répondre par une ironie si voilée que la plupart des interprètes ne l'aperçoivent pas? Et, s'il n'y a pas ironie, est-il admissible qu'il se borne à cette froide constatation, lui qui dans l'Épître aux Galates fulmine l'anathème contre quiconque annoncerait un évangile contraire au sien? Il ne ferait pas une seule allusion à ces doctrines perverses et ne chercherait pas à prémunir les néophytes contre l'erreur! Il criblerait de ses raileries les mœurs des faux apôtres, leur âpreté au gain, leurs vanteries puériles, leurs manœuvres malséantes, et il n'aurait pas un mot d'indignation ou de blâme pour leurs hérésies et des hérésies si fondamentales! On doit donc convenir que Paul se met en présence d'une hypothèse absurde, que son absurdité même le dispense de réfuter. Si les intrus apportaient un autre Évangile, un autre Esprit-Saint, un autre Christ, s'ils ajoutaient quelque chose aux biens spirituels dont les Corinthiens sont en possession, ceux-ci auraient raison de les écouter. Mais non, il n'y a pas deux Christs, deux Esprits-Saints, deux Évangiles, et les perfides ouvriers ne cherchent que le gain. On prétend que les adversaires de Paul sont des judaïsants pareils à ceux qui bouleversaient les églises de Galatie. Mais la lettre ne fait pas la moindre allusion à des pratiques judaïsantes : rien sur la justification par la foi; rien sur l'impuissance et l'inutilité de la Loi mosaïque; la circoncision n'est même pas nommée. Dans l'hypothèse en question la polémique de Paul serait une énigme indéchiffrable. Concluons que les agitateurs de Corinthe vendaient l'Évangile mais ne l'altéraient pas ¹. Ils s'efforçaient de supplanter Paul, mais sans s'attaquer directement à sa prédication.

1. Ou ne l'altéraient que par des additions qui lui ôtaient son goût et sa saveur naturelle, comme font les aubergistes à l'égard du vin.

Leurs visées. — Certains exégètes croient avoir découvert le signalement de ces intrigants. Ils sont « Hébreux, Israélites, enfants d'Abraham, ministres du Christ »; ils se font appeler « les apôtres par excellence »; ils sont à la tête du parti du Christ : donc, ils appartiennent à l'église-mère de Jérusalem et sont envoyés peut-être par les directeurs de cette église pour contrebalancer l'influence de Paul. Malheureusement, ces titres honorifiques concernent les vrais apôtres et non les sup pôts de Satan. A qui fera-t-on croire qu'en disant : « Ils sont Hébreux? moi aussi. Ils sont Israélites? moi aussi. Ils sont enfants d'Abraham? moi aussi. Ils sont ministres du Christ? Je vais parler en insensé : je le suis plus qu'eux¹ », l'Apôtre veuille se comparer à ceux qu'il vient d'appeler faux apôtres, imposteurs et ministres de Satan? On répondra qu'il les traite ironiquement de ministres du Christ. Mais la phrase n'a rien d'ironique. Paul ne conteste aucun de ces titres; seulement il les revendique pour lui. Il prend mille précautions oratoires pour se faire pardonner sa jactance et, comme il dit plus d'une fois, sa folie. Traiterait-il avec tant d'honneur ceux qu'il vient d'écraser de ses mépris et demanderait-il comme une grâce d'être mis sur le même pied qu'eux? Non, sans doute. Dans ces apôtres par excellence (οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι), auxquels il n'est pas inférieur malgré son néant, Paul voit les vrais apôtres, les vrais ministres du Christ. Il a travaillé plus qu'eux; il a souffert plus qu'eux. On lui oppose le grand nom des Douze. Eh

1. 11²² : Ἑβραῖοί εἰσιν; καὶ γώ. Ἰσραηλῖται εἰσιν; καὶ γώ. Σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν; καὶ γώ. Διάκονοι Χριστοῦ εἰσιν; παραφρονῶν λαλῶ, ὑπὲρ ἐγώ. Pour trouver dans ces phrases de l'ironie, il faut l'y mettre. L'Apôtre s'excuse vingt fois de faire son panégyrique; il répète à diverses reprises qu'il parle comme un insensé (ἐν ἀφροσύνῃ, 11^{17.21}; παραφρονῶν, 11²³ etc.). La seule ironie qu'on pourrait découvrir dans ces deux affirmations : (11⁵) λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, et (12¹¹) οὐδὲν γὰρ ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, εἰ καὶ οὐδὲν εἰμι, serait à l'adresse des agitateurs. Paul ne conteste pas aux Douze et aux principaux d'entre les Douze la qualité de ὑπερλίαν ἀπόστολοι, que ses adversaires leur décernent avec emphase pour le rabaisser lui-même, mais il se plaît à égaler son néant à ces sublimes hauteurs. Nous verrons dans l'Épître aux Galates un procédé de polémique semblable : Pierre, Jacques et Jean sont nommés avec insistance les colonnes ou les personnages éminents de l'Église (οἱ δοκοῦντες, 2^{2.6.9}) parce que les judaïsants abusaient de ces titres dans un sens hostile à Paul.

bien ! quoi qu'il en coûte à son humilité, quelque apparence de vaine gloire et de déraison que cette prétention puisse avoir, il est prêt à soutenir le parallèle. Comme représentant du Christ il n'est inférieur à personne, pas même à ces apôtres par excellence qu'on place si haut pour le rabaisser.

On est tenté de se réjouir que la calomnie ait contraint l'Apôtre à nous parler de lui-même et à nous raconter, avec les grandes choses qu'il a faites pour Dieu, une partie des faveurs dont Dieu l'a comblé en retour.

Travaux de Paul. — A la vérité, le récit volontairement sobre et circonscrit des Actes nous laissait deviner les périls de toute sorte courus par saint Paul de la part des voleurs, des faux frères, des Juifs et des Gentils. Ses pérégrinations apostoliques dans des régions à peine explorées et situées aux confins de l'empire, parmi des populations hostiles ou prévenues, sans l'apparat de l'autorité et de la puissance, entraînaient presque inévitablement des fatigues surhumaines, des jeûnes prolongés, la faim et la soif, le froid et le dénûment. Nous connaissions déjà la lapidation de Lystres, l'emprisonnement de Philippiques, l'évasion si risquée de Damas, la dramatique émeute d'Éphèse, la fuite précipitée de Jérusalem, d'Antioche de Pisidie, d'Iconium, de Thessalonique, de Bérée, de Corinthe. Mais rien ne nous faisait soupçonner les trois naufrages qui précéderent celui dont saint Luc nous décrit les palpitantes péripéties, ni le jour et la nuit passés au sein de l'abîme, sans doute sur une épave flottante, ni les trente-neuf coups de lanière infligés par les Juifs à cinq différentes reprises, ni les trois flagellations appliquées par sentence des proconsuls ou des gouverneurs, malgré le titre de citoyen romain qui aurait dû mettre Paul à l'abri de cette peine infamante¹. Tant de détails ignorés d'ailleurs et que nous apprenons là comme par hasard doivent nous ôter la manie d'arguer toujours du silence des Actes ou de vouloir reconstruire, à l'aide de documents incomplets, la trame entière de la vie de l'Apôtre.

Au troisième ciel. — Si Paul a travaillé plus que les autres, s'il a bravé plus de prisons, plus de coups, plus de morts, il a

1. 2 Cor. 11^{23.33}.

été aussi favorisé de grâces plus insignes. « Faut-il se glorifier? Cela ne sied pas, mais j'arrive aux visions et aux révélations du Seigneur. Je connais un homme, un chrétien, qui, il y a quatorze ans — dans le corps ou sans le corps, je ne sais, Dieu le sait — fut ravi jusqu'au troisième ciel. Et cet homme — dans le corps ou sans le corps, je ne sais, Dieu le sait — fut ravi au paradis et il entendit des paroles ineffables qu'il n'est pas permis [ou possible] à l'homme de proférer. Je me glorifierai au sujet de cet homme; mais pour ce qui me concerne je ne me glorifierai que dans mes infirmités ¹. » Dans ce curieux dédoublement de son être, Paul distingue la part de Dieu dont il peut se glorifier parce que c'est Dieu même qu'il glorifie. Il ne retient pour lui que sa misère et il s'en glorifie encore parce qu'elle fait ressortir par le contraste l'œuvre admirable de Dieu en lui. On n'est pas d'accord sur le sens précis des visions et des révélations. Il est probable que les révélations (*ἀποκαλύψεις*) sont le terme générique embrassant aussi les visions (*ὀπτασίαι*), qui désigneraient peut-être les manifestations sensibles. L'Apôtre n'en rapporte qu'une seule qu'il a soin de dater exactement, soit pour en marquer davantage la réalité et la certitude, soit pour insinuer qu'elle a fait époque dans sa vie. Elle tombe, en effet, vers le début de son ministère actif, à la fin de sa longue retraite en Cilicie, lorsque Barnabé vint le prendre à Tarse pour s'en faire un collaborateur dans la florissante chrétienté d'Antioche ². Malheureusement pour notre curiosité, si Paul est certain du fait il en ignore tout à fait le mode. Il sait qu'il fut ravi jusqu'au troisième ciel, au paradis, qu'il entendit des paroles ineffables; mais il ne sait point si son corps eut part ou non avec son âme à cette faveur ³. Cependant, ce doute même est instructif, car

1. 12^{1.5}. Sur ce texte difficile, voir le Commentaire du P. Cornely.

2. La seconde aux Corinthiens ayant été écrite pendant l'automne de 56 ou 57, le ravissement au troisième ciel tomberait en l'an 43. Il est possible de le faire coïncider avec la seconde visite à Jérusalem faite en compagnie de Barnabé à l'occasion de la famine (Act. 11³⁰), mais non avec la vision que Paul eut dans le temple (Act. 22¹⁷) lors de sa première visite, vers l'année 37.

3. Il est à remarquer que l'incise deux fois répétée *εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ Θεὸς οἶδεν* est toujours prise absolument et se rapporte au

il nous permet de conclure que la vision ou la révélation fut purement intellectuelle. Si les sens y avaient eu part le doute de Paul ne s'expliquerait pas. Le ravissement fut donc accompagné d'extase et d'aliénation complète des facultés sensibles. Au sujet du ravissement lui-même les commentateurs sont fort divisés. Les uns, avec l'Ambrosiaster et, ce semble, saint Chrysostome, supposent que l'Apôtre ignore s'il fût transporté au ciel en corps et en âme. Au cas où l'âme seule aurait été l'objet de ce transfert local le corps serait demeuré sur la terre à l'état de cadavre. Cela paraît difficile à croire à d'autres exégètes qui ont pour eux l'autorité de saint Augustin et de saint Thomas. A leur avis, ce changement de lieu n'est ni nécessaire ni probable, du moment que l'âme seule est en cause. L'âme est ravie au ciel quand les mystères du ciel se dévoilent devant elle et que Dieu lui découvre ses intimes secrets. Partout, les anges fidèles portent le ciel avec eux, et le paradis des élus c'est le bonheur de posséder Dieu. Mais que l'âme de Paul ait été transportée dans l'espace jusqu'au séjour des bienheureux ou que le ciel ait été transporté idéalement dans l'âme de Paul, il est inutile de recourir aux rêveries rabbiniques pour expliquer la pensée de l'Apôtre. Les rabbins distinguaient non pas trois mais *sept* cieux superposés à la terre. Le plus élevé était la demeure de Dieu, des élus et des anges : Dieu au centre, les élus ensuite, les anges à la périphérie. En vertu d'une locution reçue, qu'on dénaturerait en l'analysant, Paul dit avoir été ravi *jusqu'au* troisième ciel — il ne dit pas *au* troisième ciel — c'est-à-dire jusqu'au sommet le plus sublime de la contemplation divine.

L'aiguillon pour la chair. — Pour le tenir dans l'humilité en le rappelant sans cesse au sentiment de sa faiblesse, Dieu a imprimé à sa chair une épine ou un aiguillon¹. La version latine *stimulus carnis*, obscure et peu exacte, a fini par accréditer une opinion sans grande probabilité intrinsèque, incon-

sujet et non au verbe (ἀρπαγέντα, ἡρπάγη) qu'elle précède. L'ignorance de Paul porterait donc non pas sur la participation de son corps au ravissement, mais sur la relation du corps à l'âme au moment où celle-ci était favorisée de sa vision du ciel.

1. 2 Cor. 12⁷ : ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί, ἄγγελος Σατανᾶ, ἵνα με κολαρίζῃ.

nue à toute l'antiquité et peu conciliable avec le texte original. Le *σκόλοψ τῇ σαρκί* « l'épine dans la chair » ou « l'aiguillon pour la chair » désignerait un penchant aux voluptés charnelles, source de pénibles et humiliants combats. Ni la vieillesse dont il approchait, ni le don de continence qu'il dit avoir reçu ne le mettaient absolument à l'abri de la tentation, et il est impossible de prouver qu'il ait été exempt de cette épreuve. Mais on peut affirmer sans crainte que rien dans ses paroles n'autorise cette explication. Supposé même que *σκόλοψ τῇ σαρκί* pût avoir ce sens, Paul ne ferait-il pas le jeu de ses adversaires en leur révélant l'existence d'une pareille lutte connue de lui seul et de Dieu? Comment pourrait-il s'y complaire et la mettre au nombre des infirmités dont il se fait gloire?

Laissant de côté les tentations charnelles, nous nous trouvons en présence de deux interprétations qui partagent les commentateurs anciens : les persécutions et les maladies. Mais il est difficile de comprendre que les persécutions extérieures puissent s'appeler une épine dans la chair, et on conçoit moins encore que l'Apôtre s'en trouve humilié. Ces persécutions sont tellement le lot du chrétien, elles sont si expressément annoncées à quiconque veut vivre pieusement dans le Christ Jésus, qu'on ne voit pas à quel titre il les regarderait comme un préservatif personnel, surtout contre les tentations d'orgueil. Et arrivera-t-on à se persuader que Paul en ait demandé trois fois la délivrance?

Reste la maladie : « On dit qu'une douleur physique le faisait cruellement souffrir; les douleurs du corps sont très souvent dues aux anges de Satan, mais non pas sans la permission divine. » Ainsi parle saint Augustin, et presque tous les modernes sont de son avis. De quelle maladie s'agit-il? On a nommé la migraine, la podagre, l'ophtalmie, le haut mal, diverses espèces de fièvre. Cette variété d'opinions prouve qu'un diagnostic sûr est impossible. Supposé que, dans l'Épître aux Galates ¹, Paul fasse allusion à la même infirmité, nous obtenons les symptômes suivants :

1. Gal. 4¹³. Paul appelle la maladie qui l'oblige à rester parmi les Galates contre son dessein *ἀσθένεια τῆς σαρκός, πειρασμός ἐν τῇ σαρκί*. Il félicite les

1. Le mal dont souffrait l'Apôtre devait être aigu et cuisant puisqu'il le désigne métaphoriquement par une épine ou un aiguillon enfoncé dans la chair.

2. Il devait avoir quelque chose de répugnant, car il remercie les Galates de ne pas s'être détournés de lui avec horreur.

3. Il devait être humiliant, car il le considère comme un antidote à la vaine gloire et comme un soufflet de Satan.

4. Enfin, il devait sembler faire obstacle à son apostolat puisque à trois reprises il supplia Dieu de l'en délivrer et ne cessa que sur cette assurance : « Ma grâce te suffit. »

Ulcère des yeux, malaria ou attaques nerveuses, le terme pathologique nous importe assez peu ¹.

Galates de ne l'avoir pas repoussé (*non sprevisit, neque respuistis*, οὐδὲ ἐξερύσατε) : de là certains critiques ont conclu qu'il était attaqué du haut mal, la coutume étant de *cracher* sur les épileptiques par dégoût ou par superstition. Il les remercie de s'être intéressés à sa guérison au point d'être prêts à lui donner jusqu'à leurs *yeux* : d'où la conclusion tirée par d'autres critiques encore plus subtils qu'il souffrait d'une ophtalmie.

1. Cf. Menzies Alexander, *St. Paul's Infirmary* dans *The expository Times*, juillet et sept. 1904. Après avoir critiqué les hypothèses de ses prédécesseurs : 1. Ophtalmie aiguë (Howson, Lewin, Farrar, Plumptre etc.); 2. épilepsie (Holsten, Ewald, Klöpfer, Lightfoot, Schmiedel etc.); 3. malaria (Ramsay), l'auteur propose la sienne. Il s'agirait de la fièvre de Malte, connue à Gibraltar, à Naples, à Constantinople et répandue un peu partout sur le littoral méditerranéen. Les preuves ne sont pas très fortes mais la critique des diverses opinions est intéressante.

LIVRE TROISIÈME
GALATES ET ROMAINS

CHAPITRE PREMIER

LA CRISE JUDAISANTE EN GALATIE

I. LES DOCTEURS D'UN NOUVEL ÉVANGILE.

L'Épître aux Galates. — Une crise beaucoup plus terrible que celle de Corinthe venait d'éclater sur un autre point du vaste empire conquis par saint Paul à Jésus-Christ. Elle nous a valu l'Épître aux Galates et, par contre-coup, l'Épître aux Romains. A Corinthe, l'engouement pour les idées nouvelles était encore loin de l'hérésie; l'esprit de parti n'allait pas jusqu'au schisme; les abus, tout criants qu'ils étaient, n'atteignaient point l'essence même du christianisme; si les doutes commençaient à se faire jour à l'encontre de doctrines fondamentales, ils étaient partiels et circonscrits; l'autorité de Paul était menacée, sa mission contestée, ses actes et ses intentions dénaturés, mais ses adversaires ne s'étaient pas encore enhardis au point de jeter le masque et de prêcher un évangile ouvertement contraire au sien. Les judaïsants de Galatie, plus éloignés de l'Apôtre et le voyant aux prises avec des difficultés dont il semblait ne pouvoir jamais venir à bout, eurent cette audace. Notre Épître est la réponse à leur défi.

Sur la date de cette lettre, la plus grande diversité de vues règne parmi les critiques. Tandis que plusieurs lui donnent le premier rang dans l'ordre chronologique, d'autres lui assignent le dernier; le plus grand nombre la place immédiatement après la correspondance avec Thessalonique; enfin quelques auteurs, dont les raisons nous semblent prépondérantes, la font descendre après les lettres adressées à Corinthe. Nous ne pouvons nous persuader qu'un long intervalle la sépare de l'Épître aux Romains. L'esprit de Paul s'agite manifestement

dans le même cercle de pensées : ce sont mêmes raisonnements, mêmes citations, mêmes formules théologiques ; seulement ce qui n'est qu'ébauché dans la première est exposé dans la seconde avec plus de précision, de plénitude, de cohésion et d'ampleur. L'Épître aux Galates n'est pas le résumé de l'Épître aux Romains ; elle en est l'esquisse et le premier jet¹.

Jusqu'au bout de son séjour à Éphèse, l'Apôtre semble avoir eu pleine confiance en ses chers Galates. C'est à son arrivée en Macédoine que l'épreuve fond sur lui de toutes parts : craintes au dedans, combats au dehors, inquiétudes sur inquié-

1. Les lettres de Paul écrites à peu près à la même date — les deux Épîtres aux Thessaloniciens, les deux Épîtres aux Corinthiens, les deux Épîtres jumelles aux Colossiens et aux Éphésiens, les Pastorales — ont toujours entre elles d'étroits rapports d'idées et de style. Ces rapports sont encore plus frappants peut-être dans nos deux Épîtres comparées ensemble. On notera en particulier : A) La thèse identique, exprimée presque dans les mêmes termes : Rom. 3²⁸ ; Gal. 2¹⁶. — B) L'histoire d'Abraham et son application détaillée : Rom. 4¹⁻²⁵ ; Gal. 3⁶⁻¹⁸ et, de nouveau, Rom. 9⁷⁻⁹ ; Gal. 4²¹⁻²⁴. — C) L'usage théologique des trois mêmes textes scripturaires avec le raisonnement fondé sur eux : Gen. 15⁶ (Rom. 4³⁻⁹ ; Gal. 3⁶), Lev. 18⁵ (Rom. 10⁵ ; Gal. 3¹²), Abac. 2⁴ (Rom. 1¹⁷ ; Gal. 3¹¹). — D) Des rencontres d'expressions trop fréquentes pour être énumérées toutes :

Galates.

- 2⁹ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι.
 3²² συνέκλεισεν ἡ Γραφή τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν.
 3²³ εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι.
 3²⁷ ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε.
 4⁶ τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ... κράζον· Ἀββᾶ ὁ πατήρ.
 4³⁰ ἀλλὰ τί λέγει ἡ Γραφή ;
 5⁷ ἀληθεία μὴ πείθεσθαι.
 5¹⁸ εἰ δὲ Πνεύματι ἄγεσθε.
 5¹⁸ οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον.

Romains.

- 15¹⁵ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι.
 11³² συνέκλεισεν ὁ Θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν.
 8¹⁸ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι.
 6³ ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστόν.
 8¹⁵ Πνεῦμα υἱοθεσίας ἐν ᾧ κράζομεν. Ἀββᾶ ὁ πατήρ.
 4³ τί γὰρ ἡ Γραφή λέγει ;
 2⁸ ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ.
 8¹⁴ ὅσοι Πνεύματι Θεοῦ ἄγονται.
 6¹⁴ οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμον.

On peut rapprocher encore Gal. 1¹⁵⁻¹⁶ de Rom. 1¹, Gal. 2²⁰ de Rom. 8³⁷, Gal. 4⁴ de Rom. 8³, Gal. 4¹³ de Rom. 6¹⁹, Gal. 4²⁸ de Rom. 9⁷, Gal. 5⁸ de Rom. 9¹², Gal. 5¹⁰ de Rom. 14¹⁴, Gal. 5¹⁶ de Rom. 8¹⁻⁴, etc.

Ces rencontres subtiles, constantes et, pour la plupart, caractéristiques nous paraissent trancher la question de *simultanéité*. Quant à la question d'*antériorité* relative pour l'Épître aux Galates nous croyons qu'elle n'a pas besoin d'être discutée.

tudes, afflictions sur afflictions. La situation est bien celle qui convient à notre Épître et, faute d'indications plus explicites, nous la croyons composée en Macédoine, durant la période d'anxieuse attente qui suivit la seconde aux Corinthiens. Mais quels étaient ces Galates dont le péril soudain vient porter au cœur de Paul un coup si sensible? Étaient-ce les descendants de ces aventuriers qui, partis du fond de la Gaule en 280 avant Jésus-Christ, envahirent comme un torrent l'Illyrie, la Grèce, la Thrace, et, franchissant l'Hellespont, se taillèrent un empire, en pleine Asie Mineure, aux dépens de la Phrygie, de la Cappadoce et de la Paphlagonie? Ou bien faut-il voir en eux les habitants de l'Isaurie, de la Pisidie, de la Lycaonie, c'est-à-dire des régions méridionales de cette immense province de Galatie qui avait succédé, l'an 25 avant notre ère, au royaume hétérogène d'Amyntas? Des raisons assez plausibles sont alléguées à l'appui de l'une et de l'autre hypothèse; mais comme nous renonçons à déterminer par le caractère national des Galates la nature de leurs erreurs, cette question si vivement débattue de nos jours est pour nous accessoire¹. Grecs, Celtes ou aborigènes, peu nous importe; il nous suffit de savoir qu'ils n'étaient pas Juifs de race. Or il est constant qu'ils venaient de la gentilité. Paul parle toujours du judaïsme des Galates comme d'une chose importée du dehors; il distingue expressément ses pères des leurs²; il leur rappelle le temps où ils étaient libres des observances judaïques dont ils veulent se charger aujourd'hui; quand il les détourne de s'assujettir « de nouveau aux rudiments du monde³ », cela ne veut pas dire qu'ils étaient jadis asservis

1. Exposé lucide et bibliographie complète de la question (jusqu'en 1896) dans Sieffert, *Der Brief an die Galater*⁹, Göttingue, 1899, p. 1-17. L'auteur reste fidèle à l'hypothèse des Galates du Nord. Voir en sens contraire Cornely, *Introductio*², t. III, p. 415-420, ou Ramsay, *Galatia et Galatians* dans le *Dictionnaire de la Bible* de Hastings. La théorie des Galates du Nord a été récemment défendue avec conviction et talent par A. Steinmann, *Die Abfassungszeit des Galaterbriefes*, Munster, 1906. Cette théorie regagne peu à peu le terrain perdu pendant le dernier quart du XIX^e siècle. Cependant Douglass Round, *The date of St Paul's Epistle to the Galatians*, Cambridge, 1906, suit toujours les vues de Ramsay pour les destinataires de l'Épître et celles de Weber pour la question de date.

2. 1¹³⁻¹⁴; 5⁷⁻⁹; 17; 3¹. — 3. 4⁹; cf. 4³ et 3²³.

à la Loi mosaïque, mais il rabaisse cette dernière au niveau des pratiques dictées par l'instinct religieux : embrasser la Loi de Moïse, c'est revenir à quelque chose d'analogue à leur ancien culte. Enfin les allusions à un élément juif parmi les chrétiens de Galatie sont vagues et indistinctes. S'il existe, cet élément ne peut comprendre qu'une infime minorité.

D'autant plus étrange est la présence en Galatie des judaïsants. D'où venaient ces intrus? De quels noms se réclamaient-ils? Quelle mission s'arrogeaient-ils? Leurs entreprises étaient-elles sporadiques, poussées au hasard, ou faisaient-elles partie d'un vaste complot, d'une formidable levée de boucliers contre l'Apôtre? Tout ce que nous savons c'est que les émissaires du judaïsme prêchaient « un évangile différent¹ ». L'évangile de Paul était une charte de liberté par rapport aux prescriptions mosaïques, celui des judaïsants était un code d'asservissement à la Loi; l'évangile de Paul était l'évangile,

1. Gal. 1⁶⁻⁷ : Θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο, εἰ μὴ τινὲς εἰσιν οἱ παράσσοντες ὑμᾶς καὶ θέλοντες μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. — A) L'expression οὕτως ταχέως n'est pas relative mais absolue; elle ne signifie pas « si tôt » mais « si vite »; elle ne fait pas allusion au dernier voyage de saint Paul en Galatie, ni à la récente conversion des Galates (car cette circonstance, comme le fait remarquer Chrysostome, atténuerait leur faute au lieu de l'aggraver), mais elle indique le *rapide* changement qui est en train de s'opérer parmi eux (μετατίθεσθε, au présent).

B) Les Galates s'éloignent de « celui qui les a appelés » (ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς). Ces mots ne désignent pas saint Paul, car un homme n'est jamais présenté comme l'auteur de la vocation, ni Jésus-Christ (sens qu'on obtiendrait en rapprochant Χριστοῦ de τοῦ καλέσαντος), mais Dieu le Père, auquel est toujours rapporté, par appropriation, l'appel efficace à la foi.

C) Quoique, dans le Nouveau Testament, ἕτερος et ἄλλος puissent être employés comme synonymes, il faut laisser à ἕτερον εὐαγγέλιον sa valeur propre — « un évangile différent » — et le mettre en contraste avec ἄλλο. Il n'y a qu'un Évangile, l'Évangile du Christ, et les judaïsants ne prétendent pas en prêcher un *autre*, mais ils le prêchent *différemment*.

Le sens est donc : « Je m'étonne que vous passiez si vite de celui qui vous a appelés dans la grâce du Christ à un Évangile différent, qui [en réalité] n'est pas un autre [Évangile], mais seulement quelques-uns jettent le trouble parmi vous et veulent renverser l'Évangile du Christ. » Toutes les autres explications ou négligent la nuance délicate qui existe entre ἕτερον et ἄλλο, ou ne tiennent pas compte du sens de εἰ μή, qui forme avec ἄλλο une même locution et ne devrait en être séparé tout au plus que par une virgule.

de la grâce indépendante des œuvres, celui des judaïsants était l'évangile des œuvres méritoires indépendamment de la grâce; enfin l'évangile de Paul était le véritable évangile de Jésus-Christ dont celui des judaïsants était le renversement.

L'autre évangile. — Le premier article de cet « autre évangile » était la nécessité de la circoncision pour les païens convertis, soit comme condition essentielle de salut, selon la doctrine extrême des judaïsants d'Antioche et de Jérusalem, soit plutôt comme perfection dernière et complément indispensable du christianisme ¹. On en étalait avec complaisance les avantages spirituels et temporels : participation aux prérogatives et aux bénédictions d'Israël, apaisement des Juifs réfractaires, rapprochement des deux fractions de l'Église, facilités du prosélytisme sous le couvert d'une religion légale. Sans insister sur les obligations onéreuses de la circoncision, on prônait l'éclat des solennités juives, d'autant plus agréées des néophytes qu'elles suppléaient à la pauvreté du culte chrétien à peine ébauché. Cependant la masse des fidèles, bien qu'ébranlée, résistait toujours. « Tenez ferme, leur écrit Paul, et ne vous laissez pas asservir au joug... Si vous vous faites circoncire le Christ ne vous servira de rien... Ils veulent vous imposer la circoncision pour se vanter de votre chair ². » Quand il s'adresse à l'Église entière, il a toujours espoir et confiance; il s'empresse d'adoucir les mots pessimistes que la douleur lui arrache; il rejette les tentatives de perversion sur un petit nombre d'esprits brouillons. Si les judaïsants ont déjà fait des victimes, ils n'ont pas encore réussi à conquérir la place.

Leur seule chance de succès était de le perdre dans l'esprit des néophytes. Ils élevaient contre lui trois griefs.

1. Gal. 3³ : « Sic stulti estis ut cum spiritu [ou *Spiritu*] cœperitis, nunc carne consummemini. » Qu'on prenne le verbe *ἐπιτελεῖσθε* au passif « vous êtes conduits à la perfection », avec la Vulgate et les Pères grecs, ou à la voix moyenne « vous achevez, vous couronnez l'ouvrage », avec la plupart des exégètes modernes, la circoncision est opposée au baptême comme la fin au commencement et le chef-d'œuvre à l'ébauche. Ce trait ironique nous fait entendre que les judaïsants de Galatie présentaient la circoncision comme la perfection du christianisme pour les fidèles sortis de la gentilité.

2. Gal. 5¹⁻²; 6¹³. Cf. 3⁵; 4¹¹⁻¹⁷; 5¹⁰.

1. Ils lui reprochaient de soutenir le pour et le contre, suivant l'occasion et l'intérêt. Lançant l'anathème contre ses détracteurs, il les apostrophe ironiquement : « Est-ce que je ménage maintenant les hommes? Est-ce que je capte la faveur des hommes¹? » Comme on voulait le mettre en contradiction avec lui-même en rappelant l'histoire de Timothée, il répond avec une indignation mêlée de sarcasme : « Si je prêche encore la circoncision, pourquoi suis-je encore persécuté? Alors le scandale de la croix serait anéanti! Qu'ils soient mutilés ceux qui répandent parmi vous l'agitation et le trouble²! »

2. On lui reprochait encore de n'être que le disciple des disciples du Christ et d'enseigner ce qu'il n'avait jamais bien appris lui-même. Voici sa réponse : « Je vous déclare, frères, que l'évangile prêché par moi n'est pas selon l'homme; car je ne l'ai ni reçu ni appris d'un homme mais par révélation de Jésus-Christ³. » Ils connaissent tous, au moins par ouï-dire, la ferveur de son pharisaïsme et sa rage de persécuteur. Ce n'est pas alors qu'il put s'aboucher avec les chrétiens et se mettre à leur école. Un jour, il fut arrêté net dans sa course et retourné instantanément. Il avait plu à Dieu de révéler en lui son Fils. Satisfait de cette lumière intérieure, il se cache au désert; après trois ans, il vient voir Pierre, mais ne passe auprès de lui que quinze jours; ce n'est qu'au bout de quatorze ans qu'il se trouve enfin en contact avec ses collègues dans l'apostolat⁴.

110. — 2. 5¹¹⁻¹². — 3. 1¹¹.

4. Gal. 2¹. Les mots *πάλιν ἀνέβην* se référant clairement à 1¹⁸ (*ἀνῆλθον*), il s'ensuit que *διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν* marque l'intervalle entre les deux voyages. Le dernier eut donc lieu de quinze à dix-sept ans après la conversion. On s'étonne quelquefois que Paul ne fasse pas mention du second voyage, vers 43 ou 44, à l'occasion de la famine. La réponse ordinaire est que Paul n'avait point à le mentionner, parce qu'il était notoire que les apôtres, dispersés par la persécution, n'étaient pas alors à Jérusalem. Il y a une réponse plus vraie et plus simple : c'est que le chapitre II n'est pas la suite logique du chapitre premier. Ici, Paul établit qu'il n'a pas appris son évangile des hommes mais qu'il le tient de Jésus-Christ; là, il montre que son évangile a été sanctionné par les principaux des Douze et c'est à ce propos qu'il est amené à parler de l'assemblée de Jérusalem et de l'affaire d'Antioche; mais il n'avait aucun motif de rappeler le voyage de l'an 43.

il ne leur doit pas son évangile; Jésus-Christ a été son seul maître; il est théodidacte.

3. Enfin on l'accusait d'être en opposition avec les Douze, avec les colonnes de l'Église, avec les apôtres par excellence, comme on les nommait pour le rabaisser. Eh bien! Jacques, Jean et Pierre, auxquels il exposa son évangile, n'y trouvèrent rien à reprendre, rien à modifier, rien à compléter. Ils reconnurent formellement ses titres à l'apostolat; ils lui tendirent la main droite en signe de fraternité; ils conclurent alliance avec lui¹. En refusant de céder aux exigences des

1. Gal. 2²⁻⁶⁻¹⁰. Les rapports de Paul avec les principaux des Douze peuvent se résumer ainsi :

A) *Paul leur exposa en particulier son évangile* : Ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον. Comme αὐτοῖς ne peut se rapporter qu'à l'église entière de Jérusalem, les οἱ δοκοῦντες sont les chefs de l'église et probablement ceux-là seuls qui sont nommés plus bas (2⁹ : οἱ δοκοῦντες στυλοὶ εἶναι), Jacques, Pierre et Jean. La traduction de la Vulgate : *qui videbantur esse aliquid* (2⁶) peut donner la fausse impression que Paul conteste leur supériorité réelle, mais la locution grecque ne suggère rien de pareil et les Pères grecs ne l'ont même pas soupçonné; pour eux, comme pour les classiques, οἱ δοκοῦντες ou οἱ δοκοῦντες εἶναι τι signifie simplement « les principaux, les chefs, les personnages en vue ». Tout au plus, pourrait-on voir dans cette locution quatre fois répétée une légère ironie à l'adresse de ceux qui croyaient diminuer Paul en réservant ce titre aux Douze.

Le sens de μήπως est *interrogatif* : « Afin qu'ils vissent si (si forte) je cours ou si j'ai couru en vain », avec la réponse négative sous-entendue. On pourrait aussi prendre μήπως au sens *final* (ne forte); mais comme le contexte exclut évidemment tout doute de la part de Paul, il faudrait alors suppléer quelque chose (par exemple : « De peur de courir ou d'avoir couru en vain si ma thèse n'était pas acceptée »). Cette seconde explication paraît moins naturelle.

B) *Les colonnes de l'Église ne furent à Paul d'aucune utilité*. — Quelle que pût être d'ailleurs leur autorité (ὅποιοί ποτε ἦσαν, *qualescumque essent*, plutôt que *quales aliquando fuerint*), cela m'importe peu (οὐδὲν μοι διαφέρει), cela n'a rien à faire à la question; car, pour ce qui me concerne, les colonnes de l'Église ne m'ont rien conféré : Ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο. Nous croyons qu'il faut laisser à ces mots toute leur indétermination, sans sous-entendre, comme le font la plupart des commentateurs, soit : « Ils n'ajoutèrent rien à mon évangile », soit : « Ils ne m'imposèrent aucune obligation nouvelle. » Il n'y a rien à suppléer : *Nihil mihi contulerunt*, « ils ne m'ajoutèrent rien, ils ne me donnèrent rien que je n'eusse déjà » est parfaitement clair, surtout venant après : *Qualescumque essent nihil mea interest*.

C) Jacques (nommé le premier parce qu'il passait pour le plus hostile à

judaïsants qui demandaient à grands cris la circoncision de Tite, ils sanctionnèrent la liberté des Gentils¹. Dans une autre circonstance, le prince des apôtres écouta les avis de Paul et n'hésita pas à lui donner raison. Tous ces faits prouvent qu'il y a unité de principes et de doctrines entre les prédicateurs de la foi et que l'imputation des judaïsants qui cherchent à faire de Paul un dissident, un schismatique, est une pure calomnie.

Ainsi se termine la partie historico-apologétique de la lettre dont la partie dogmatique occupe le centre².

II. JUSTIFICATION PAR LA FOI SANS LES ŒUVRES DE LA LOI.

La thèse de l'Épître. — Paul formule sa thèse capitale dans les termes mêmes qu'avait acceptés le prince des apôtres à l'assemblée d'Antioche, six ou sept ans auparavant : « Nous autres, Juifs de race et non pécheurs de la lignée des nations, sachant que nul homme n'est justifié par les œuvres de la Loi mais bien par la foi du Christ Jésus, nous avons cru, nous aussi, au Christ Jésus pour être justifiés par la foi et non par les œuvres de la Loi; car [dit l'Écriture], par les œuvres de la Loi nulle chair ne sera justifiée. Mais si, cherchant la justification dans

l'évangile paulinien), ainsi que Pierre et Jean, reconnaissent la mission divine de Paul (γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι), concluent un pacte avec lui et partagent entre lui et Pierre les champs d'apostolat : à Pierre l'évangile de la circoncision; à Paul et à ses compagnons celui de l'incirconcision. Mais ce partage n'était pas exclusif et Paul, pas plus que Pierre, ne l'entendit jamais ainsi, puisqu'il ne cessa point de travailler à la conversion des Juifs.

1. Gal. 2³⁻⁵. Quelles que puissent être les obscurités de détail, il ressort nettement de ce texte que Tite ne fut pas circoncis. Expliquer avec Pélage, Primasius et quelques protestants modernes : « Je ne fus pas contraint de circoncire Tite, mais je le fis spontanément, à cause des faux frères intrus », c'est faire violence aux termes et imputer à Paul une évidente contradiction, puisqu'il ajoute aussitôt : « Je ne leur cédai pas même un instant, afin de conserver intacte la vérité de l'Évangile. » Pour rendre cette explication tolérable il faudrait, comme Tertullien, Victorin et l'Ambrosiaster, ne pas lire les mots *quibus nec* (οἷς οὐδέ) qui sont certainement authentiques.

2. Voir Belser, *Die Selbstverteidigung des h. Paulus im Galaterbriefe*, Fribourg-en-B. 1896 (*Biblische Studien*, t. I, fasc. 3).

le Christ, nous nous trouvions être pécheurs nous aussi, le Christ serait donc ministre du péché. A Dieu ne plaise ! Que si je rebâtis ce que j'ai renversé, je me dénonce moi-même comme prévaricateur. En ce qui me touche, par la Loi je suis mort à la Loi, afin de vivre à Dieu. Je suis crucifié avec le Christ. Je vis, il est vrai, dans la chair, mais je vis dans la foi du Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi. Je ne renie pas la grâce de Dieu : car, si la justification est par la Loi, le Christ est mort en vain¹. »

Dans ces phrases incorrectes, haletantes, fléchissant à chaque pas sous le poids des idées, aussi malaisées à comprendre qu'impossibles à traduire, Paul accumule tous les motifs qui militent en faveur de la liberté évangélique contre le servage persistant de la Loi. Il esquisse en passant cinq ou six preuves diverses. Voici le squelette de son argumentation :

1. *Argument ad hominem* : Pierre et Paul, quoique Juifs de race, ont reconnu que l'homme n'atteint pas la justification par les œuvres de la Loi, et c'est dans cette persuasion qu'ils ont cru à Jésus-Christ et renoncé à l'observation de la Loi². Retourner en arrière et vouloir y ramener les autres constituerait une anomalie et une contradiction.

2. *Argument scripturaire* : Nulle chair, au témoignage du Psalmiste, n'est justifiée devant Dieu par ses propres efforts³ ;

1. Gal. 2¹⁵⁻²¹. Nous supposons avec tous les anciens et un grand nombre de modernes que ce passage entier fait partie du discours adressé par saint Paul à saint Pierre devant les fidèles d'Antioche. Le commencement (Nos natura Judæi etc.) s'adresse certainement à Pierre et non pas aux Galates ; et aucune raison, aucun indice, ne permet de soutenir que les interlocuteurs changent dans la suite.

2. 2¹⁵⁻¹⁶ : Nos in Christo Jesu credimus, ut justificemur ex fide Christi et non ex operibus legis. Au lieu de *credimus* il faut lire ou entendre *credidimus* (ἐπιστεῦσαμεν), comme portent d'anciens manuscrits de la Vulgate. La persuasion où était Pierre qu'en embrassant la foi il secouait le joug de la Loi ressort de 2¹⁴ : Σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἔθνικῶς καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς ζῇ. Elle ressort aussi de ce qu'il accepte le principe général posé par Paul (2¹⁵).

3. 2¹⁶ : Ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιοθήσεται πᾶσα σὰρξ. C'est une citation un peu arrangée de Ps. 142 (143)² : Ὅτι οὐ δικαιοθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν. L'Apôtre, ici et Rom. 3²⁰, remplace ἐνώπιόν σου par ἐξ ἔργων νόμου. Mais il en a le droit puisque le Psalmiste affirmant que nul homme ne sera justifié devant Dieu (par ses propres forces) Paul ne fait qu'appliquer

donc, puisque les termes sont généraux, pas plus par l'observation de la Loi que par toute autre chose.

3. *Argument par réduction à l'absurde* : C'est pour avoir compté sur la suffisance de la grâce et la rédemption surabondante du Christ que les judéo-chrétiens — et parmi eux Pierre et Paul — se crurent dispensés de la Loi et agirent en conséquence. Si ce fait les constituait pécheurs, leur péché rejaillirait sur le Christ, auteur et objet de leur foi¹.

4. *Argument théologico-scripturaire* : Par la Loi, les Juifs sont morts à la Loi pour vivre à Jésus-Christ. Donc, regarder la Loi comme encore capable d'imposer des devoirs c'est aller à l'encontre de ses volontés, c'est la violer². Cette preuve subtile exigerait des développements qui ne peuvent trouver place ici.

5. *Argument théologique* : La mort du Christ, source de toutes les grâces, a une valeur infinie. Établir un autre moyen d'arriver à la justice ou à la perfection de la justice, c'est faire injure à la grâce et nier équivalement la vertu rédemptrice de la croix³.

Avant d'aborder la thèse de Paul, il est bon d'analyser les deux termes : justice et foi.

Justifier et justification. — Quelle que puisse être l'étymologie du mot « juste », il est certain que la justice est la conformité à la règle suprême de nos actions. Exprimant le rapport normal entre la volonté humaine et la volonté divine, elle se confond pour le Juif avec l'observation entière de la Loi, regardée comme l'expression adéquate de la volonté de Dieu. Elle embrasse donc toute la vie morale de l'homme. « Juste » a pour synonymes « droit, bon, parfait, innocent », et pour termes opposés « méchant, impie, pécheur ». Tout le monde est d'accord là-dessus, et la controverse entre protestants et catholiques roule sur le sens de « justifier » et non sur celui de « juste ». Les protestants soutiennent que justifier (*δικαιῶν*), malgré sa forme causative, signifie déclarer juste et non pas

à un cas particulier la proposition universelle. Notez que dans la Vulgate *propter quod* doit s'entendre comme *propterea quod* (*ὅτι*) « parce que ».

1. 217-18 — 2. 219. — 3. 220-21.

rendre juste. Ils disent que c'est le sens ordinaire du mot chez les écrivains profanes et que les verbes de cette forme ne sont pas causatifs quand ils dérivent d'un adjectif exprimant une qualité morale. A cette argumentation, il y aurait fort à dire. On sait que l'idée d'un Dieu sanctifiant l'homme était complètement étrangère aux païens : voilà pourquoi dans les auteurs profanes, « justifier » signifiera toujours « déclarer juste, regarder ou traiter comme juste, juger », par extension « approuver » et par euphémisme « condamner ou punir ». Il en sera de même dans la Bible toutes les fois que ce verbe aura pour sujet un être fini ; car il n'appartient qu'à Dieu de conférer la justice. Mais lorsque le sujet est Dieu, ou l'homme lui-même secouru par Dieu, le verbe « justifier » peut fort bien garder sa valeur causative. Le plus souvent, il est vrai, — au moins dans l'Ancien Testament, — la part de Dieu dans la justification du pécheur est exprimée par la grâce et la miséricorde, et quand le juste, innocent ou repentant, est amené au tribunal du souverain Juge, la justification n'est plus qu'une sentence favorable ou une ordonnance de non-lieu. Mais il en est quelquefois autrement¹. D'ailleurs, il est évident que le jugement de Dieu est nécessairement conforme à la vérité et que nul ne peut être déclaré juste par le Juge infailible s'il ne l'est en effet. Lorsque Dieu « justifie l'impie » il faut qu'il le rende juste, autrement nous serions enfermés dans ce dilemme : ou bien Dieu déclare juste quelqu'un qui ne l'est pas et il pèche lui-même contre la vérité, ou bien le pécheur déclaré juste est devenu juste par ses propres forces,

1. Le Psalmiste 72 (73)¹³ *a justifié* son cœur (ἐδικαίωσα τὴν καρδίαν μου), ce qui revient à dire, en vertu du parallélisme, qu'il s'est purifié de ses fautes (et lavi inter innocentes manus meas). — Le Serviteur de Jéhovah, le Messie, *justifiera* un grand nombre de personnes, Is. 53¹¹ ; ce qui est expliqué par : Et iniquitates eorum ipse portabit. — L'Ecclésiastique, 18²², exhorte le lecteur à ne pas cesser de *se justifier* jusqu'à la mort. Voir aussi Dan. 12³. Un parti pris irréductible peut seul se refuser à voir dans ces exemples le sens de « rendre juste ». Nous sommes forcé d'omettre tous les textes qui ont Dieu pour sujet, parce que nos adversaires les récuse. Mais, quand le Tout-Puissant entre en scène, pourquoi δικαιοῦν de δίκαιος ne pourrait-il pas signifier « rendre juste », comme λευκοῦν de λευκός signifie « rendre blanc » ou comme τυφλοῦν de τυφλός signifie « rendre aveugle » ?

ce qui est le contre-pied de la doctrine de Paul; en tout état de cause, justifier l'impie en le laissant tel est une impossibilité et un non-sens. « Paul, a dit Sabatier, n'aurait pas eu de paroles assez sévères pour flétrir une si grossière interprétation de sa pensée. » Fort bien; mais on est déconcerté de voir le même écrivain attribuer « à la scolastique du moyen-âge cette justification *forensique* qui ne serait de la part de Dieu qu'une sentence aussi insuffisante qu'arbitraire ¹ », comme si tous les catholiques, scolastiques et autres, ne l'avaient pas toujours repoussée avec horreur. Luther qui l'inventa ne parvint pas à persuader Mélanchthon et, malgré la profession de foi de Smalkalde, les luthériens n'ont jamais pu s'entendre sur une doctrine si fondamentale. Pour donner quelque appui à des théories si étranges, ils devraient produire un texte scripturaire où le pécheur justifié par Dieu soit encore appelé pécheur. Mais ce texte n'existe pas. Les fidèles sont nommés « saints » par le seul fait qu'ils sont chrétiens et censés dignes de ce titre. La justice n'est point en eux une simple fiction; elle est aussi réelle et leur est aussi personnelle que le péché qu'elle remplace. Elle n'est pas non plus seulement le prélude d'une nouvelle vie, et comme le côté négatif de l'opération divine dont la sanctification serait le complément positif. C'est la vie nouvelle elle-même et c'est en fait la même chose que la sanctification. Il suffit pour s'en convaincre de méditer ces trois séries de témoignages :

1. La justification est « une justification de vie ² », c'est-à-dire une justification qui confère la vie surnaturelle. Elle alterne avec la régénération et le renouvellement de l'Esprit-Saint qui sont le fruit du baptême ³. Le Saint-Esprit est appelé un « Esprit de vie ⁴ » parce qu'il apporte la vie de la grâce partout où il habite et il habite dans tous les justes; ou, comme parle encore saint Paul, « il est vie à cause de la justice ⁵ ».

2. Si nous nous tournons vers la justification qui vient de la foi le résultat sera le même; car « le juste vit par la foi ⁶ ». On

1. *L'apôtre Paul*³, p. 321.

2. Rom. 5⁸. — 3. Tit. 3⁵⁻⁷. — 4. Rom. 8². — 5. Rom. 8¹⁰.

6. Rom. 1¹⁷; Gal. 3¹¹.

ne saurait imaginer un juste qui ne vive de la vie de la grâce et par conséquent on peut bien établir une différence de définition et de concept entre la justification et la sanctification mais on ne peut ni séparer ni considérer comme séparées ces deux choses inséparables.

3. L'effet primordial du baptême est de nous greffer sur le Christ et de nous faire participer à sa vie¹. Il est impossible que nous mourions au vieil homme sans commencer à vivre au nouveau. Or, cet homme nouveau est « créé selon Dieu dans la justice et la sainteté² ». Justice et sainteté sont donc deux notions équivalentes, tellement que saint Paul ne craint pas de renverser l'ordre et de dire que le Christ est devenu pour nous « sainteté, justice et rédemption³ ». Ailleurs, rappelant aux néophytes le premier instant de leur régénération, il leur dit sans ambages, comme s'il voulait réfuter par avance les arguties des hétérodoxes : « Vous étiez tout cela [idolâtres, adultères, voleurs etc.]; mais vous fûtes purifiés, mais vous fûtes sanctifiés, mais vous fûtes justifiés, au nom du Seigneur Jésus-Christ et dans l'Esprit de notre Dieu⁴. » L'instant unique de la régénération baptismale apporte à la fois purification, sanctification, justification, mais celle-ci est nommée la dernière pour montrer qu'elle n'est pas le prélude de la sanctification.

La foi qui justifie. — La foi joue un rôle capital dans la théologie de saint Paul. Il convenait que le renouvellement moral de l'homme eût pour principe un acte humain, produit des deux facultés intellectuelles, la raison et la volonté : cet acte c'est la foi.

Le mot « foi » est pris par l'Apôtre en des sens très divers.

1. Rom. 6³⁻⁵. — 2. Eph. 4²⁴. — 3. 1 Cor. 1³⁰.

4. 1 Cor. 6¹¹ : Καὶ ταῦτά τινες ἦτε· ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιασθε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε. Chez certains commentateurs, la foi à la *justification luthérienne* est tellement vivace que des textes pareils ne suffisent pas à la déraciner. Il n'en est pas de même des anglicans. Liddon, approuvé par Sanday (*The Epistle to the Romans*³, 1898, p. 38), écrit que la justification et la sanctification peuvent être distinguées par le savant, comme le système artériel et le système nerveux le sont dans le corps humain, mais que dans l'âme vivante ce sont des choses identiques et inséparables (coincident and inseparable). Ce n'est plus là l'orthodoxie protestante.

Il n'est pas prouvé qu'il signifie jamais « confiance » : tous les passages cités à l'appui peuvent s'entendre d'une foi proprement dite, accompagnée, il est vrai, de confiance, sentiment que la foi engendre spontanément quand elle a pour objet des promesses. A plus forte raison n'est-elle pas cette confiance aveugle et déraisonnable qui nous ferait regarder nos péchés comme voilés sans être remis et nous traités par Dieu comme justes sans l'être¹. Mais, en laissant de côté les acceptions plus rares, — bonne foi, fidélité, foi des miracles², — on distingue dans la foi proprement dite l'acte, l'objet et l'habitude surnaturelle : nous croyons en Dieu par la foi, nous soumettons notre esprit à la foi, et nous avons la foi³. Paul connaît le dernier sens et plus encore le second ; mais, quand il s'agit de justification par la foi, c'est presque toujours la foi actuelle, l'action de croire, qu'il a en vue. Il ne faut pas s'imaginer pourtant qu'il procède avec la rigueur d'analyse d'un métaphysicien qui subtilise sur des entités de raison. Le psychologue ne considère pas l'homme sous les deux seules formalités d'animal raisonnable ; il l'étudie tel qu'il est dans sa réalité concrète : ainsi fait saint Paul à l'égard de l'acte de foi ; il l'envisage dans ses conditions normales d'existence et avec des propriétés que sa définition stricte ne renferme pas.

La foi est un acte complexe. C'est l'amen de l'intelligence et de la volonté à la révélation divine proposée avec le degré de

1. Voir, ci-après, la note J, p. 255-258.

2. Rom. 14²³ (cf. 14¹⁻²²) : *certitudo pratique* pouvant être erronée et n'ayant rien de commun avec la foi théologique. — *Fidélité* de Dieu (Rom. 3³), des serviteurs (Tit. 2¹⁰), des veuves (1 Tim. 5¹²). Dans ce dernier cas le sens est « foi jurée ». — *Foi des miracles* (1 Cor. 13²) qui suppose la foi théologique et lui surajoute seulement un élément nouveau.

3. Le premier sens — l'acte de foi — est si commun qu'il est superflu d'en donner des exemples. Le second sens — l'objet de la foi — existe chaque fois que la foi est opposée à la Loi comme institution providentielle, Rom. 4¹⁴ : « Si enim qui ex *Lege*, heredes sunt : exinanita est *fides*, abolita est *promissio* » ; Gal. 12³ : « nunc evangelizant *fidem*, quam aliquando expugnabat » ; Gal. 3²⁴⁻²⁵ : « Itaque *Lex* pædagogus noster fuit in Christo... At ubi venit *fides*, jam non sumus sub pædago ». Le troisième sens — la foi habituelle — convient aux expressions « persévérer, demeurer, se raffermir, vivre, être dans la foi », Rom. 10²⁰ ; 1 Cor. 16¹³ ; 2 Cor. 12⁴ ; 13⁵ ; Gal. 2²⁰ ; Col. 1²³ ; 2⁷ ; 1 Tim. 2¹⁵ ; etc.

certitude morale propre aux faits historiques. Paul parle d'expérience. Il décrit ce qu'il a éprouvé dans la crise d'où il est sorti chrétien, ce que la plupart de ses lecteurs, à une date encore fraîche, ont éprouvé comme lui. Un jour un héraut de l'Évangile, avec un accent de conviction irrésistible, leur avait parlé de Jésus, de sa mort et de sa résurrection, de sa mission divine, du devoir qu'a tout homme, pour être sauvé, de croire en lui et de pratiquer sa doctrine. Éclairés et soutenus par la grâce ils avaient dit : Nous croyons ! Ah ! ils ne l'oubliaient pas ce moment décisif où ils s'étaient livrés, pieds et poings liés, à l'Évangile, à Jésus-Christ.

La foi qui justifie, renferme donc les éléments suivants :

1. Un acte de l'intelligence adhérant sans réserve à la parole de Dieu, parce qu'il est aussi incapable de tromper que de se tromper. L'élément intellectuel, qui est toujours au fond de l'acte de foi, peut devenir prédominant au point d'obscurcir tous les autres. Cela arrive en particulier quand l'objet à croire est un fait passé sur lequel ne saurait se porter la confiance, ou une vérité sans relation directe avec le salut. Telle est la foi du chrétien aux mystères et aux miracles de l'Évangile. Telle fut la foi d'Abraham, bien que l'objet en fût à venir. Sur la parole de Dieu, il crut l'invraisemblable, l'impossible, sans se laisser gagner par l'incrédulité ni ébranler par le doute¹.

2. Quand l'objet tombe, de sa nature, sous le domaine de

1. 1 Thess. 2¹³ : παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ Θεοῦ (qu'on traduise : « Ayant reçu la parole de Dieu prêchée par nous », ou : « Ayant reçu de nous l'annonce de la parole de Dieu » ; peu importe) ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καθὼς ἀληθῶς ἐστιν λόγον Θεοῦ. 1 Thess. 4¹³ : « Si enim credimus quod Jesus mortuus est, et resurrexit. » Rom. 10⁹ : « Quia si confitearis in ore tuo Dominum Jesum, et in corde tuo credideris quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris. » Dans ce dernier exemple, il n'y a pas à objecter le mot « cœur » ; on sait assez que dans la psychologie biblique le cœur est le siège des pensées aussi bien que des sentiments. — Le caractère intellectuel de l'acte de foi ressort encore de ce fait qu'il est mis en contraste non pas avec le manque de confiance mais avec l'incrédulité (Rom. 4²⁰ : οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ) et qu'il a souvent pour objet une chose inanimée sur laquelle ne peut pas se porter la confiance, 2 Thess. 2¹²⁻¹³ (πιστεύειν τῇ ἀληθείᾳ, πίστις ἀληθείας), Col. 2¹² (la foi en la puissance de Dieu qui ressuscite le Christ) ; cf. 1 Cor. 15² ; Rom. 10¹⁶ ; etc.

l'espérance, il est difficile que la foi, si elle est sincère, ne soit pas confiante. La foi et l'espérance sont deux sœurs presque inséparables; quand l'une trébuche l'autre chancelle aussi, et l'on a peine à imaginer un cas où l'espérance défaille seule. Spontanément la foi est confiante, comme l'espérance est fidèle. Mais, si la confiance se surajoute naturellement à la foi des promesses, elle en est plutôt une modalité qu'un élément intrinsèque. Ce qui le prouve, c'est que l'espérance est si souvent énumérée à côté de la foi et qu'elles forment ensemble, avec la charité, le trio des vertus qui demeurent, par opposition aux charismes qui passent¹.

3. Il y a de plus, dans la foi, un double acte d'obéissance : obéissance de la volonté inclinant l'intelligence à accepter le témoignage de Dieu; obéissance de tout l'homme au vouloir divin connu par la révélation. Voilà pourquoi dans saint Paul « croire » et « obéir à la foi » sont deux expressions synonymes : l'incrédulité est décrite comme un manque de soumission, comme une révolte². L'obéissance est un élément si essentiel que sans elle la foi, dont l'objet garde toujours une certaine obscurité et ne force pas l'entendement, ne saurait se produire. A plus forte raison la foi active, la foi normale, qui se traduit par cette demande : *Domine quid me vis facere?* ou par cette autre : *Quid faciemus viri fratres?* contient-elle nécessairement un acte d'obéissance, puisqu'elle renferme le vœu implicite de faire tout ce que Dieu ordonnera : c'est la foi dont la

1. Il est possible de découvrir, au fond de tout acte de foi, un sentiment de confiance, mais ce n'est pas la confiance des protestants. Πίστις vient de πείθειν, « persuader, chercher à convaincre » et répond à la voix moyenne πείθεσθαι, « se laisser convaincre ou persuader ». Cette disposition exige nécessairement que le croyant ait confiance en celui qui parle, qu'il l'écoute avec confiance. Quelques protestants de nos jours expliquent ainsi la confiance inhérente à l'acte de foi. Ce n'est plus l'orthodoxie protestante, mais — et cela vaut mieux — c'est l'orthodoxie paulinienne. La confiance, entendue de la sorte, n'est pas la foi; elle sert de préliminaire à l'acte de foi : pas plus que l'espérance n'est la foi, alors même qu'elle accompagne la foi.

2. Les Actes, 67, disent « obéir à la foi » ὑπακούειν τῇ πίστει. Paul parle de « l'obéissance à la foi » εἰς ὑπακοὴν πίστει, Rom. 1⁶; 16²⁶; cf. 15¹⁸; 6¹⁷. Le crime des Juifs est de ne pas s'être soumis (οὐχ ὑπετάγησαν, Rom. 10³), de n'avoir pas obéi (Rom. 10¹⁶) à la foi. Cf. Rom. 2⁸; 11³⁰⁻³¹.

charité est la forme, la foi qui opère sous l'impulsion de la charité, la foi qui justifie¹.

Comment cette foi, appelée indifféremment foi de Jésus-Christ, foi au Christ, foi dans le Christ Jésus, ou simplement foi, produit-elle la justification? Paul affirme que l'homme est justifié par la foi (διὰ πίστεως ou πίστει), en vertu de la foi (ἐκ πίστεως), sur la foi (ἐπὶ πίστει) : la première locution désigne le moyen ou l'instrument, la seconde le principe, la troisième le fondement de la justification. Une fois justifié, l'homme continue à vivre *dans* la foi (ἐν πίστει), comme dans une atmosphère surnaturelle dont sa vie a désormais besoin, et *de* la foi (ἐκ πίστεως), comme d'une force dont l'énergie est durable et toujours agissante². Toutes ces locutions désignent déjà une causalité instrumentale de l'ordre moral. Les textes qui suivent nous permettront de spécifier davantage.

Foi et œuvres. — La justification de l'homme par la foi a deux expressions différentes³. La plus simple est celle-ci : « L'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la Loi. » Le

1. Gal. 5⁵⁻⁶. Voir, ci-après, la note J, p. 255-258.

2. Ἐκ πίστεως (Rom. 1¹⁷; 3²⁶⁻³⁰; 4¹⁶; 5¹; 9³⁰⁻³² Gal. 2¹⁶; 3⁸⁻¹¹⁻²²⁻²⁴; 5⁵; cf. Gal. 3²⁵); διὰ πίστεως (Rom. 3²²⁻²⁵⁻³⁰; Gal. 2¹⁶; 3¹⁴⁻²⁶; Eph. 2⁸; 3¹²⁻¹⁷; Phil. 3⁹; 2 Tim. 3¹⁵); πίστει (Rom. 3²⁸; 11²⁰; 1 Cor. 1²⁴); ἐπὶ τῇ πίστει (Phil. 3⁹); ἐν πίστει (1 Cor. 16¹³; 2 Cor. 13⁵; Gal. 2²⁰; 1 Tim. 1⁴; 2¹⁵), etc.

3. Gal. 2¹⁶ : Εἰδότες ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου ἐν μὴ διὰ πίστεως Χριστοῦ Ἰησοῦ.

Rom. 3²⁸ : Λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου.

Comme on le voit, ces deux textes ont entre eux d'étroits rapports et ils nous présentent tous les deux, dans le même sens, les trois termes : *justification, œuvres de la Loi et foi*.

A) *Justification*. Qu'il s'agisse de la justification première, du passage de l'état de péché à l'état de justice, le contexte le prouve clairement dans les deux cas. D'un côté, l'Apôtre a consacré trois chapitres à prouver que tous les hommes, réduits à eux-mêmes ou aux seules ressources de la Loi, sont pécheurs (Rom. 1¹⁸⁻³², et spécialement 3⁹); maintenant il examine d'où vient la justice qui exclut le péché (3²⁸; le γὰρ des éditions critiques et de la Vulgate n'est point oiseux). De l'autre, Paul rappelle à Pierre le motif qui les a poussés jadis à embrasser la foi; ce motif, c'est que de la foi seule dérive la justice (Gal. 2¹⁶) c'est-à-dire, eu égard à la situation, la justice première. On constatera en passant que l'acception protestante « déclarer juste » ne convient ici au verbe δικαιοῦσθαι ni dans un cas ni dans l'autre. En effet Paul ne dit pas que l'homme est justifié par Dieu en vue de la foi (διὰ πίστιν) — car alors on pourrait, bon gré mal gré, recourir à la signification de « déclarer juste »

besoin de l'argumentation, aussi bien que la place des mots, fait tomber l'emphase sur les dernières paroles de cet énoncé qui se résout en deux propositions : L'homme est justifié sans les œuvres de la Loi, indépendamment d'elles (χωρίς) — proposition principale. L'homme est justifié par la foi — proposition incidente. Aussi Luther en traduisant : « L'homme est justifié sans les œuvres de la Loi mais seulement par la foi », outre qu'il dénature les concepts de foi et de justice, commet un contresens et une falsification volontaire. Il reporte l'accent de la phrase sur le mot « foi », dont l'importance n'est qu'accessoire dans cette formule, et il ajoute de son cru le mot « seulement » qui n'est pas dans le texte. On remarquera que l'Apôtre ne

— mais il dit que l'homme est justifié par la foi (διὰ πίστεως ου πίστει, datif instrumental); or dans quelle langue cette phrase : « L'homme est déclaré juste par la foi » a-t-elle un sens raisonnable?

B) *Œuvres de la Loi*. Personne ne doute qu'il ne soit ici question de la Loi mosaïque; mais un grand nombre de commentateurs catholiques, anciens et modernes, pensent que l'Apôtre parle seulement de la Loi cérémonielle (circoncision, sabbat, etc.) sur laquelle portait la controverse avec les judaïsants. Il nous paraît beaucoup plus probable que Paul, à son ordinaire, désigne la Loi en général, puisqu'il l'oppose à la foi. En effet, il ne pourrait sans se contredire laisser entendre que la Loi morale séparée de la foi a le pouvoir de justifier. Dans έργα νόμου, le génitif est possessif (les œuvres qui appartiennent à la Loi) plutôt qu'objectif (qui concernent la Loi) ou subjectif (que la Loi prescrit).

C) *Foi*. S'agit-il de la foi subjective (l'acte de foi) ou de la foi objective (l'économie nouvelle)? La première alternative est favorisée par l'opposition avec les œuvres de la Loi, si l'on entend par là les œuvres faites conformément à la Loi, et par la suite du texte, Gal. 2¹⁶ : *et nos in Christo credimus* (mieux credidimus, ἐπιστεύσαμεν) *ut justificemur ex fide Christi, et non ex operibus legis*. Néanmoins il semble certain que, si l'Apôtre vise directement l'acte de foi, il a aussi en vue l'Évangile d'où l'acte de foi tire son efficacité. Il désigne les deux économies par ce qu'elles ont de caractéristique (les œuvres et la foi) et ne nie point ici — ce qu'il affirme souvent ailleurs — que les œuvres soient nécessaires dans l'économie nouvelle ou que la foi fût exclue de l'économie ancienne.

C'est pour avoir négligé ce point que certains théologiens protestants s'évertuent à prouver que l'acte de foi n'est pas un έργον, un *opus*. Cf. Weiss, *Lehrbuch der bibl. Theol. des N. T.*⁶, 1895, p. 320. Comme la Loi prescrivait aussi des actes intérieurs, ils veulent que la foi ne soit pas un acte, qu'elle soit quelque chose de purement passif. Ils arrivent ainsi à ce beau résultat d'ôter à la foi tout principe moral, toute valeur éthique, et l'on se demande alors quelle part elle peut avoir au renouvellement moral de l'homme et comment elle peut rendre gloire à Dieu (Rom. 4²⁰ : *δούς δόξαν τῷ Θεῷ*).

s'occupe pas ici du rôle des œuvres *après* la justification. Qu'elles soient alors nécessaires, cela ressort de sa morale; qu'elles augmentent la justice acquise, on le conclut de ses principes; mais dans la polémique avec les judaïsants le débat roule principalement sur la justification première, c'est-à-dire sur le passage de l'état de péché à l'état de grâce. Les œuvres de la Loi — il faut entendre certainement par là l'observation de la Loi mosaïque — n'en sont ni la cause, ni la condition essentielle, ni même, en soi, l'occasion; et l'on pourrait en dire autant à plus forte raison, d'après les principes les plus élémentaires de la théologie paulinienne, des œuvres naturelles accomplies avant la justification. Mais, notons-le bien, saint Paul ne dit point que la foi soit l'unique disposition requise, et nous savons par d'autres passages qu'elle doit être accompagnée de deux sentiments complémentaires : le repentir du passé et, pour l'avenir, l'acceptation du vouloir divin.

Voici la seconde formule : « L'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi, si ce n'est par la foi de Jésus-Christ. » En faisant dire à saint Paul que l'homme n'est pas justifié par les œuvres seules mais par les œuvres jointes à la foi, on aboutirait à un sens diamétralement opposé à sa doctrine et combattu justement par lui chez les judaïsants. La phrase, virtuellement complexe, doit se dédoubler ainsi : « L'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi; (il n'est justifié) que par la foi de Jésus-Christ. » Que la foi de Jésus-Christ soit la foi dont il est l'auteur ou la foi dont il est l'objet — la foi en lui, en sa personne et en sa parole — cela importe peu : dans les deux cas c'est l'ensemble de la révélation chrétienne, l'Évangile, par opposition à la Loi mosaïque. Nous notons, comme précédemment, qu'il s'agit des œuvres antérieures à la justification et que la nécessité absolue de la foi n'exclut pas les autres dispositions requises.

Les preuves de la justification par la foi indépendamment des œuvres sont au nombre de trois : preuve de fait ou d'expérience, preuve théologique et preuve scripturaire.

Preuve de fait. — La première est peu compliquée. Les Galates, convertis de la gentilité, n'avaient jamais observé la Loi de Moïse. Il est donc impossible que l'observation de cette

Loi (ἐργα νόμου) ait influé d'une manière quelconque sur leur justification, soit comme cause, soit comme condition essentielle, soit comme disposition préalable. Cependant il n'est point douteux qu'ils n'aient été réellement justifiés au baptême : ils en ont pour gage le don du Saint-Esprit dont la présence se manifesta alors par des signes extraordinaires, tels que les charismes, et continue à s'affirmer par des prodiges sensibles. Qu'on n'objecte pas — comme le faisaient probablement les judaïsants de Galatie — que la justice venue dans l'homme par la foi s'y perfectionne et s'y consomme par la Loi : car l'auteur de la justification est capable de la conserver et de la parfaire sans aucun secours étranger ; et c'est folie, quand on a commencé par l'Esprit, de vouloir finir par la chair. Pour ne pas saisir une conséquence si claire, il faut que les Galates aient perdu de vue la vertu rédemptrice de la mort du Christ. Paul ne peut attribuer leur égarement qu'à une fascination ¹. Il avait dépeint à leurs yeux, en traits de flamme, l'image du Crucifié. Un regard sur Jésus-Christ, mort pour nous procurer la justice que la Loi n'avait pu donner, devrait rompre le charme. Soutenir la nécessité de la Loi en face du Calvaire, c'est nier la valeur du sang divin et l'efficacité de la rédemption.

Preuve théologique. — Cette dernière considération, simplement indiquée ici, nous conduit à la preuve théologique. Pour en saisir la force, il faut se souvenir que l'Apôtre s'appuie sur deux postulats de toute évidence pour lui et dont l'énoncé revient dans ses lettres sous diverses formes :

1. La justification est un don gratuit que l'homme ne mérite pas et ne saurait mériter.

2. L'homme n'a jamais le droit de se glorifier devant Dieu ou, s'il se glorifie, ce ne peut être que des bienfaits divins ².

1. Gal. 3¹⁻⁵ : τὴς ὑμῶν ἐδούλωσαν ;

2. Les deux postulats de saint Paul, devenus pour nous des vérités d foi puisqu'ils font partie de son enseignement, sont réunis dans cette courte phrase, Eph. 2⁸⁻⁹ : « Gratia enim salvati estis per fidem et hoc non ex vobis, Dei enim donum est; non ex operibus ut ne quis gloriatur. » La double incise : *et hoc non est vobis, Dei enim donum est*, doit être considérée comme une parenthèse aux deux extrémités de laquelle *per fidem et non*

Cela posé, l'Apôtre raisonne ainsi : La justification par la foi est gratuite et ne permet pas à l'homme de se glorifier; elle remplit donc les deux conditions exigées. La justification par les œuvres ne serait pas gratuite et elle permettrait à l'homme de se glorifier; elle est donc chimérique.

La justification par la foi est gratuite parce que, la foi étant un don de Dieu, tout l'édifice qu'elle soutient est l'œuvre de Dieu. L'acte de foi suppose essentiellement l'appel divin fait au moment propice. Or ces deux choses — l'appel divin et la congruité de l'appel — dépendant exclusivement du bon plaisir de Dieu, la priorité de la grâce, au point de vue ontologique, est indéniable, et Dieu commence toujours avant l'homme l'œuvre du salut de l'homme. Au contraire, la justification que produiraient les œuvres de la Loi ou, d'une manière plus générale, les œuvres faites avant la foi — en admettant qu'elle fût possible — serait le fruit du labeur de l'homme; elle lui serait due comme le salaire est dû à l'ouvrier; il pourrait s'en glorifier comme de son bien. Si les faux justes, les pharisiens, regardent la justice comme placée dans la sphère de leur activité naturelle et se flattent de l'obtenir *ex opere operato*, pour ainsi dire, par l'observation matérielle de la Loi, les vrais justes, Abraham et David, pensent bien différemment. « Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice. » Non pas que la foi soit la justice, ni l'équivalent de la justice, mais c'est une disposition que Dieu veut trouver au cœur de l'homme pour lui conférer un bien plus excellent, la justice. David s'écrie : « Bienheureux ceux à qui leurs iniquités sont remises...

ex operibus sont mis en contraste, comme à l'ordinaire. Alors le *hoc* se rapporte non pas précisément à *fides* mais à la locution adverbiale *per fidem*. Ce moyen de salut *per fidem* n'est pas de vous, il vient de Dieu, d'où il suit évidemment que la foi est un don de Dieu et une grâce. Faire rapporter le *hoc* à *salvati estis*, avec certains commentateurs, serait attribuer à saint Paul une tautologie : « Gratia salvati estis... et hoc non ex vobis. » — Dans *ut ne quis gloriatur* le *ut* (*iva*) peut être consécutif : « de sorte que personne ne doit se glorifier », ou bien final : « afin que personne ne se glorifie ». En ce dernier cas, ce n'est pas l'intention de Paul qui est indiquée (je dis cela afin que...) mais celle ou une de celles que Dieu avait en vue en établissant l'économie actuelle du salut. Cette intention nous est bien connue par d'autres textes de l'Apôtre, 1 Cor. 1²⁹⁻³¹; Rom. 3²⁷ etc.

Bienheureux l'homme à qui Dieu n'impute pas de péché. » D'œuvres et de mérites, pas un mot. David rapporte tout à la miséricorde. Et voilà ce qui différencie les deux tendances. Le pharisien qui aspire à conquérir la justice de haute lutte la réclame comme une dette. Le croyant, au contraire, ne prétend à rien; il se rend à discrétion; il confesse par son acte même et son indignité et son impuissance; il se tient devant Dieu comme le mendiant devant son bienfaiteur; il donne à Dieu la gloire qu'il se refuse à lui-même.

En résumé : 1. Celui qui obtiendrait la justice par ses propres œuvres ne serait pas justifié par grâce (κατὰ χάριν) mais par droit (κατ' ὀφείλημα); il n'aurait donc pas la vraie justice, la justice de Dieu (δικαιοσύνη Θεοῦ), dont l'élément le plus essentiel est la gratuité.

2. Celui qui est justifié par la foi indépendamment des œuvres est justifié gratuitement, parce que la foi n'a pas de proportion avec la justice et que l'acte de foi, n'étant que le oui de la raison et de la volonté à l'appel divin fait au moment opportun, est par là même une grâce.

3. La nécessité de la foi et des autres dispositions requises ne nuit pas plus à la gratuité de la justice que le geste suppliant du pauvre ne supprimerait la libéralité de l'aumône, même s'il en était la condition nécessaire. Et il y a cette différence que le geste du mendiant est de lui tandis que l'acte de foi est un don de Dieu.

4. Enfin le croyant, par l'aveu de son impuissance et la reconnaissance implicite de la miséricorde divine, s'ôte tout droit à la vaine gloire et glorifie d'autant plus l'auteur de tout bien : *Dans gloriam Deo.*

Preuve scripturaire. — La preuve théologique prépare la preuve scripturaire tirée de l'histoire d'Abraham. Abraham fut justifié et proclamé père des croyants *avant* sa circoncision. Il s'ensuit : premièrement, qu'il n'y a aucun lien nécessaire entre la circoncision et la justice et qu'on peut être juste sans être circoncis; en second lieu, que la paternité d'Abraham, récompense de sa foi, est également indépendante de la circoncision et peut s'étendre aux Gentils imitateurs de la foi d'Abraham. Dérivant non de la Loi mais de la promesse, non de la chair

mais de l'esprit, elle n'est point l'apanage d'une race; elle est le privilège de tous les croyants.

Qu'Abraham ait été justifié *avant* la circoncision, c'est un fait qui ressort clairement du rapprochement des dates. Au chapitre xv de la Genèse il est dit de lui : « Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice. » Au chapitre xviii seulement est rapporté le précepte divin de la circoncision pour toute la famille d'Abraham. La justice est antérieure. Pourquoi donc la circoncision? Elle est le signe sensible de l'alliance précédemment conclue et le sceau matériel de la justice octroyée à la foi, dans l'état d'incirconcision.

Pour la paternité spirituelle le raisonnement est à peu près le même. Il fut dit au patriarche : « En toi seront bénies toutes les nations. » Ce n'est pas : « tous les Juifs », ni : « les Juifs seulement », mais toutes les nations de la terre. Les bénédictions promises à Abraham, passant par-dessus le particularisme de la Synagogue, sont aussi étendues et aussi universelles que devait l'être l'Église elle-même. Et ces bénédictions sont accordées sans restriction ni condition aucune, bien avant l'alliance du Sinaï : « Frères, je parle selon l'homme : Quand le testament d'un homme est ratifié, personne ne le tient pour nul et n'y ajoute rien. Or les promesses s'adressaient à Abraham et à sa race. Il n'est pas dit « à ses races », comme s'il y en avait plusieurs, mais au singulier « à sa race », qui est le Christ. Je dis donc : le testament ratifié par Dieu, la Loi venue quatre cent trente ans après ne saurait l'annuler, de manière à réduire à rien la promesse. Car si l'héritage [des bénédictions] vient de la Loi, il ne vient plus de la promesse : or Dieu en a gratifié Abraham en vertu de la promesse. »

Paul et Jacques. — Telle est la doctrine de saint Paul sur la justification par la foi. De prime abord, celle de saint Jacques semble aux antipodes. Le docteur des nations dit : « L'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la Loi¹ », ou plus énergiquement encore : « L'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi mais bien par la foi de Jésus-Christ². » Le frère du Seigneur dit : « L'homme est justifié par les œuvres

1. Rom. 3²⁸ — 2. Gal. 2¹⁶.

et non par la foi seule¹. » Il y a plus : chacun appuie sa thèse sur le même exemple biblique et sur le même texte de l'Écriture : « Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice². » Or tandis que Paul tire cette conclusion : « Si Abraham avait été justifié par les œuvres il aurait lieu de se glorifier; mais il n'en est pas ainsi devant Dieu³ », Jacques conclut à l'opposé : « Abraham notre père ne fut-il pas justifié par les œuvres quand il offrit à Dieu son fils Isaac? Vous voyez que la foi coopérait à ses œuvres et que par les œuvres sa foi était consommée⁴. » N'y a-t-il point là opposition irréductible, sinon contradiction flagrante⁵?

Les deux apôtres, tout en se servant des mêmes mots, ne parlent pas des mêmes choses. 1. La foi de saint Paul est la foi concrète, la foi agissante, la foi qui reçoit de la charité son impulsion et sa forme; la foi de saint Jacques est un simple assentiment de l'intelligence, comparable à celui que les démons eux-mêmes prêtent aux vérités évidentes⁶. Il est manifeste que cet acte nécessaire et purement intellectuel ne saurait influencer en rien sur la justification de l'homme. — 2. Les œuvres dont parle saint Paul sont les œuvres qui *précèdent* la foi et la justice, principalement les œuvres de la Loi dont il est question dans la controverse avec les judaïsants; les œuvres de saint Jacques sont les œuvres qui *suivent* la foi et la justice, puisqu'il s'adresse à des chrétiens déjà en posses-

1. Jac. 2²⁴. — 2. Gen. 15¹⁶. — 3. Rom. 4². — 4. Jac. 2^{21, 22}.

5. On sait que Luther promettait son bonnet de docteur à qui lèverait la contradiction. Si, dans ses bons moments, il appelait Jacques un brave homme, quoiqu'un peu borné, il traitait le plus souvent sa lettre d'épître de paille ne contenant pas une syllabe digne du Christ. Calvin est moins sévère : « Nihil continet Christi apostolo indignum, multiplici vero doctrina scatet cujus utilitas ad omnes christianæ vitæ partes late patet. »

6. Jac. 2¹⁹ : Σὺ πιστεύεις ὅτι εἷς Θεὸς ἐστίν; καλῶς ποιεῖς· καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν. Pour que l'argument porte, il faut suppléer quelque chose. « Tu fais bien de croire en Dieu. [Mais cela ne suffit pas; car] les démons eux-mêmes croient. » Estius explique ainsi la comparaison : « Quemadmodum dæmonibus ad salutem nihil prodest omnis illa notitia quam de rebus divinis habent, quia non adest bona voluntas; ita christiano, quamdiu non studet bonis operibus, fides ad salutem prodesse non poterit. » Il ne s'ensuit pas que la foi des démons soit de même nature que la foi informe des pécheurs.

sion de la vie surnaturelle. — 3. La justice dont parle saint Paul est la justice *première*, c'est-à-dire le passage de l'état de péché à l'état de sainteté, comme l'objet même de la polémique et les explications réitérées de l'Apôtre le prouvent surabondamment; la justice de saint Jacques est la justice *seconde*, autrement dit l'accroissement de la justice, le développement régulier de la vie chrétienne. — 4. En trois mots, saint Paul se place *avant* la justification de l'homme, saint Jacques *après*; le premier parle de la foi *vive*, le second d'une foi qui peut être *morte*, qui est en tout cas inactive; l'un déclare à l'*infidèle* que sans la foi il ne peut atteindre la justification, l'autre enseigne au *chrétien* à mettre sa conduite d'accord avec sa foi, car la foi seule ne lui suffit point.

La doctrine de Paul, tirée des profondeurs de sa théologie, dépassait les esprits ordinaires. Il était facile de lui donner un tour paradoxal ou d'en abuser pour mal vivre. On sait que l'Apôtre lui-même dut protester quelquefois contre les fausses interprétations de ses théories. Le frère du Seigneur se proposerait-il, lui aussi, d'obvier aux pernicieuses conclusions que l'ignorance ou la mauvaise foi pourraient déduire de ce principe : L'homme est justifié par la foi sans les œuvres? En d'autres termes, viserait-il saint Paul et voudrait-il non pas rectifier son enseignement mais l'expliquer, en le présentant sous un nouvel aspect? Beaucoup d'exégètes l'ont cru. L'exemple d'Abraham et le texte de la Genèse, communs aux deux apôtres, ne suffiraient pas à le prouver. Cet exemple et ce texte venaient presque infailliblement sous la plume d'un écrivain juif dès qu'il s'agissait de foi et de justice. Philon consacre au père des croyants un long traité intitulé *Vie du Juste* où se trouve cité plus de dix fois ce même texte, que le Talmud expose avec sa diffusion accoutumée. Ce qui montrerait une allusion voulue et non pas une rencontre accidentelle, c'est le contraste soutenu entre la foi et les œuvres, c'est la terminologie semblable recouvrant des idées différentes, c'est la manière dont saint Jacques formule sa thèse en prenant le contre-pied de la thèse de saint Paul. Quoi qu'il en soit, la polémique de Jacques — si polémique il y a — est dirigée contre les lecteurs peu clairvoyants ou mal disposés de Paul

et nullement contre Paul lui-même dont Jacques, au concile de Jérusalem, avait approuvé solennellement l'évangile sans rien y trouver à reprendre ni à compléter ¹.

III. LE RÔLE DE LA LOI.

Antilogie. — Les jugements de saint Paul sur la Loi mosaïque sont, à première vue, contradictoires. Tantôt il l'exalte jusqu'aux cieux, tantôt il semble la rabaisser au-dessous de la loi naturelle. La Loi est sainte et spirituelle ²; elle a pour but de donner la vie ³; au dernier jour, ceux qui l'observent seront déclarés justes ⁴. Elle fut établie par les anges, avec Moïse pour médiateur ⁵; elle est une des neuf prérogatives — et non la moindre — des enfants d'Israël ⁶. Elle conduit les hommes au Christ ⁷, qu'elle eut l'honneur de prophétiser ⁸. Dans le Christ elle a sa fin et son accomplissement ⁹. Enfin, pour résumer tous les éloges, elle n'est pas la Loi de Moïse; elle est la Loi de Dieu ¹⁰. Mais voici la contre-partie. La Loi n'a rien mené à sa perfection ¹¹; elle est plutôt l'artisan de la colère divine ¹²; elle s'est glissée sournoisement derrière le

1. Il y a sur ce sujet deux monographies, l'une par un catholique, l'autre par un protestant, qui ne s'éloignent pas beaucoup de nos conclusions : B. Bartmann, *St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung* (dans *Biblische Studien*, t. III, p. 1-163, Fribourg-en-B., 1897); E. Ménégos, *Étude comparative de l'enseignement de S. Paul et de S. Jacques sur la justification par la foi* (dans *Études de théol. et d'hist. etc.*, Paris, 1901, p. 121-150).

2. Rom. 7¹²⁻¹⁴ : ὁ νόμος ἅγιος, πνευματικός ἐστίν.

3. Rom. 7¹⁰ : Εἰς ζωὴν, naturellement dans les vues de Dieu, car l'effet a été contraire. Cf. Rom. 10⁵.

4. Rom. 2¹³ : « Factores legis justificabuntur. » Cf. Rom. 10⁵; Gal. 3¹².

5. Gal. 3¹⁹ : « Ordinata (διαταγεί) per angelos in manu mediatoris. » Cependant ce mode de transmission a quelque chose d'imparfait.

6. Rom. 9⁴ : Νομοθεσία. Cf. Rom. 2¹³ : « Quid ergo amplius Judæo est? Multum per omnem modum. Primum quidem quia credita sunt illis eloquia Dei. »

7. Gal. 3²⁴ : Παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν.

8. Col. 2¹⁶. Elle est l'ombre de l'avenir (σκιὰ) dont le Christ est le corps.

9. Rom. 10¹ : Τέλος; ne veut dire que « fin, terme » mais le sens d'accomplissement ressort du texte précédent. Cf. Mat. 5¹⁷.

10. Rom. 7²²⁻²⁵; 8⁷. — 11. Heb. 7¹⁹.

12. Rom. 4¹⁵ : Lex enim iram operatur

péché pour aggraver la prévarication¹. Elle donne la connaissance du péché², sans la force de l'éviter. Tous ceux qui dépendent de ses œuvres et mettent en elle leur confiance tombent sous le coup de la malédiction³.

Ainsi la Loi est en même temps un gage de la bonté de Dieu et un précurseur de sa colère. Aujourd'hui, elle est la messagère du ciel et la voie qui mène à la vie; demain, elle deviendra l'arme du péché⁴ et un instrument de mort. Elle est impuissante à justifier et pourtant ceux qui l'observent seront déclarés justes. Quel est donc le mot de l'énigme?

Le pourquoi de la Loi. — Nous essayerons de le dire à propos de l'Épître aux Romains. Il ne s'agit ici que de la raison d'être de la Loi. L'Apôtre vient de prouver qu'elle ne contribue en rien à la justification de l'homme; il a montré que si l'héritage des bénédictions messianiques dérive de la Loi il ne peut dériver de la promesse toute gratuite faite au père des croyants, comme l'Écriture l'enseigne. Il poursuit ainsi : « Pourquoi donc la Loi? Elle fut surajoutée en vue des transgressions, jusqu'à ce que vint la postérité héritière des promesses⁵. » De tout temps la doctrine de Paul a paru dure aux exégètes et ils ont tenté de l'adoucir en entendant τῶν παραβάσεων χάριν au sens de : « pour diminuer, réprimer et punir les transgressions ». Mais ils n'ont pas réfléchi que la transgression est la violation d'une loi positive et que par conséquent si la Loi positive n'eût pas été donnée il n'y aurait point eu de

1. Gal. 3¹⁹ : Propter transgressionem posita est (προστέθη, apposita est, addita est). Rom. 5²⁰ : Lex subintravit (παρεισῆλθεν, elle est entrée à la dérobée [παρά] en outre de la faute originelle) ut abundaret delictum.

2. Rom. 3²⁰ : Per legem cognitio peccati. Cf. Rom. 7⁷⁻⁸.

3. Gal. 3¹⁰ : Quicumque enim ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt. Notez dans saint Paul et saint Jean la force de l'expression εἶναι ἐκ « dépendre d'une chose, y être rive ».

4. 1 Cor. 15⁵⁶ : Virtus peccati lex (son moyen d'action, l'instrument de sa puissance).

5. Gal. 3¹⁹ : Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπηγγέλται. Dans saint Paul et en général dans le Nouveau Testament, τί équivalait souvent à διὰ τί « pourquoi »; c'est en ce sens que nous le prenons ici, car la phrase suivante exprime moins l'essence que le but de la Loi. L'autre traduction possible : « Qu'est-ce que la Loi? » cadre donc moins bien avec le contexte.

transgression possible : *Ubi non est lex nec prævaricatio* (παράβασις)¹. La Loi ne pouvait donc pas avoir pour effet de diminuer ou de réprimer des transgressions qui sans elle n'existeraient pas. Au contraire, elle les fait naître; elle en est à tout le moins la cause occasionnelle, étant donnée la corruption actuelle de l'homme et son penchant au péché. C'est l'enseignement constant de l'Apôtre, qui appelle ailleurs la Loi une force active (δύναμις)² du péché et qui dit en propres termes : *Lex autem subintravit ut abundaret delictum*. Loin de diminuer les chutes (παράπτωμα), elle ne pouvait que les aggraver et les multiplier. La raison que Paul en fournit est claire; c'est que la Loi instruit l'homme de ses devoirs sans remédier à sa faiblesse : *Per legem cognitio peccati*³. En promulguant le code du Sinaï, Dieu prévoyait les désobéissances dont il serait l'occasion; mais il prévoyait en même temps le parti qu'il tirerait de ces fautes mêmes : réveiller la conscience, humilier le pécheur, le convaincre de son impuissance, lui faire désirer le secours divin. Le bien l'emporte ainsi sur le mal, et Dieu qui ne saurait aimer le mal lui-même se plaît à le réparer et à le rapporter au bien; mais, quand il le permet en vue du bien qui en résulte, l'Écriture dit couramment qu'il le veut et l'ordonne. Saint Paul exprime admirablement ces deux moments de la volonté de Dieu qui passe sur le mal dont il n'est pas l'auteur comme sur un moyen pour atteindre la fin qu'il se propose : « La Loi s'est glissée derrière [le péché] pour multiplier les chutes⁴ », afin que là où abondait le péché la justice surabondât.

1. Rom. 4¹⁵. — 2. 1 Cor. 15⁵⁶.

3. Rom. 3²⁰ : Διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. Saint Paul dit non pas γνῶσις; mais ἐπίγνωσις « connaissance claire », parce qu'il y aurait une certaine connaissance du péché même sans la Loi. Bien que désignant la Loi de Moïse, νόμου est sans article comme il arrive souvent dans ces locutions prépositives. L'absence de l'article devant ἁμαρτίας peut être due à l'attraction — les autres mots de la phrase étant sans article — ou bien à l'indétermination. Dans ce dernier cas, il ne serait pas question du péché originel seulement mais de tout ce qui est péché.

4. Rom. 5²⁰ : Νόμος δὲ παρεῖσθην ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα. Si le ἵνα est consécutif, il ne marque que l'effet produit par l'intervention de la Loi; s'il est final, il exprime une intention de Dieu qui veut la multiplication des chutes comme un moyen pour obtenir une fin digne de lui. Mais il ne

La Loi étant ce qu'elle était ne pouvait durer toujours. Ce n'était qu'un intermède dans le grand drame de l'humanité. Le jour où les promesses se réaliseront elle perdra toute sa raison d'être. La manière dont elle fut donnée le présageait déjà. Moïse en fut le médiateur. Mais la présence du médiateur suppose deux parties contractantes; l'acte qui en résulte est un contrat bilatéral apportant de part et d'autre des droits et des devoirs, dont la stabilité est conditionnelle, puisqu'il peut être résilié d'un consentement commun ou annulé pour violation d'un des deux contractants¹. Bien différente sera la promesse. Là, Dieu est seul en cause et il n'y a chez lui à craindre ni inconstance, ni oubli, ni infidélité. Il s'engage par serment pour inspirer plus de confiance à l'homme. Sa promesse n'est subordonnée ni au consentement ni au mérite de qui que ce soit; comme elle est absolue et sans conditions, elle sera sans repentance.

Enfance de l'humanité. — Mais ces explications paraissent elles-mêmes contradictoires. Si la promesse est absolue et toute gracieuse, pourquoi cette condition si onéreuse surajoutée après coup? Pourquoi cette charge insupportable qui a écrasé les Hébreux de son poids? « La Loi ne va-t-elle pas contre les promesses de Dieu? » Non, répond l'Apôtre. Elle ne serait contraire aux promesses que si elle donnait les avantages qui font l'objet des promesses², ou si elle devait durer encore lorsque le moment des promesses sera venu. Or il n'en est point ainsi. La Loi est incapable de vivifier, elle ne confère pas la justice surnaturelle. D'autre part, elle n'est qu'un état de transition, une étape avant le terme, un épisode

veut les chutes que d'une volonté *conséquente*, une fois qu'il les voit arriver par la faute de l'homme.

1. Gal. 3¹⁹⁻²⁰. C'est là le sens de l'énigmatique : διαταγεις δι' ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου· ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ Θεὸς εἷς ἔστιν.

2. Gal. 3²¹ : Lex (ὁ νόμος = la Loi mosaïque) ergo adversus promissa Dei? Absit! (Dénégation énergique dont Paul se sert pour repousser les hypothèses impossibles ou les propositions absurdes). Si enim data esset lex, quæ posset vivificare, vere ex lege esset iustitia. La pensée demeure suspendue en apparence parce que l'esprit la complète sans nul effort en ajoutant mentalement : « Et alors la Loi serait réellement contraire aux promesses qui nous annonçaient la justice comme un don gratuit. »

avant le dénouement. Elle n'a pas refoulé l'empire du mal; elle l'a plutôt affermi, mais dans un but tout providentiel : « L'Écriture a enfermé toutes choses sous le péché afin que la promesse qui est par la foi de Jésus-Christ soit donnée aux croyants¹. » En attendant ce terme, il importait que l'homme ne pût s'échapper, qu'il fût bon gré mal gré conduit aux portes de la foi. Le rude régime de la Loi rendait ce service aux Juifs : « Avant la venue de la foi nous étions gardés prisonniers sous la Loi, étroitement enfermés pour être livrés à la foi qui devait, un jour, se révéler². » La foi devait se révéler à la plénitude des temps. Elle représente l'âge mûr de l'humanité et le régime de la Loi en est par conséquent l'enfance. Cette idée suggère à Paul une double comparaison qui achève de mettre en relief sa pensée. Avant l'avènement du Christ, l'homme était mineur et pupille, et la Loi était son pédagogue et son tuteur.

Le pédagogue antique ne ressemblait guère au précepteur moderne. Esclave fidèle et sûr, souvent fort ignorant, il accompagnait partout son pupille. Il le menait aussi à l'école — en portant ses livres, si l'on tient à ce détail de saint Augustin — et assistait, quelquefois sans y rien comprendre, aux leçons du maître. Sa probité inflexible, qui pouvait servir à former le caractère, contribuait surtout à faire désirer l'adolescence. C'était pour le jeune Romain un jour fortuné que celui où, déposant la bulle d'or avec la robe prétexte, il revêtait la toge virile. Les adieux au *pædagogium*, crayonnés en si grand nombre au pied du Palatin, ne contiennent pas de regrets. Par la rigueur de ses préceptes, la Loi faisait désirer le libérateur; par ses prophéties de plus en plus claires, elle permettait de le reconnaître d'avance; elle y préparait les cœurs en les maintenant, presque malgré eux, dans le monothéisme : c'est ainsi qu'elle conduisait au Christ qui est son terme et sa fin³.

1. 3²² : Sed [il n'en est pas ainsi, car] conclusit Scriptura omnia sub peccato (l'Écriture a montré que *tous* les hommes, Juifs et Gentils, sont asservis au péché), ut promissio ex fide Jesu Christi daretur credentibus.

2. 3²³. La foi désigne ici l'Évangile comme économie nouvelle opposée au régime de la Loi.

3. Rom. 10⁴ : τέλος γὰρ νόμου Χριστός εἰς δικαιοσύνην.

État de servage. — « Tant que l'héritier est en bas âge, il ne diffère en rien d'un serviteur, bien qu'il soit le maître de tout : il est soumis aux tuteurs et aux intendants jusqu'au temps marqué par le père. De même, vous aussi, quand vous étiez petits enfants, vous étiez soumis comme des esclaves aux rudiments du monde. Mais, la plénitude des temps venue, Dieu envoya son Fils pour délivrer ceux qui étaient sous la Loi, pour nous conférer la qualité d'enfants ¹. » Les siècles qui précédèrent l'avènement du Christ étaient pour le genre humain l'âge de la minorité. Les hommes étaient héritiers en vertu des promesses messianiques, car ces promesses étaient un testament concernant les Gentils aussi bien que les Juifs et l'Évangile est leur héritage commun; mais, pour entrer en possession de leur patrimoine, Juifs et Gentils devaient attendre la majorité du monde. Jusque-là ils étaient asservis à des institutions rudimentaires, qui cependant les préparaient à un état plus parfait et les y conduisaient par degrés. On se demande si l'Apôtre se représente le testateur comme vivant ou comme mort. Cette seconde hypothèse est la plus vraisemblable. Du vivant de son père, le pupille ne serait ni héritier, ni propriétaire, ni sous la dépendance d'avoués et de tuteurs. On objecte que le droit romain ne laissait pas au testateur la faculté de fixer l'âge de l'émancipation; mais Paul fait abstraction du droit romain, il s'en tient au droit naturel qui, ne liant pas aussi strictement la volonté du testateur, lui paraît plus apte à figurer le libre décret divin. Encore n'est-on pas bien sûr que le droit romain, surtout dans les provinces, fixât avec la dernière rigueur l'âge légal de la majorité. Quoi qu'il en soit, le libre choix du père doit entrer en ligne de

1. Gal. 4¹⁻⁵. Le parallèle se poursuit avec beaucoup de symétrie :

Quanto tempore heres <i>parvulus</i>	Nos cum essemus <i>parvuli</i> ,
est,	
nihil differt a <i>servo</i> ,	eramus <i>servientes</i> ,
sed <i>sub tutoribus et actoribus</i> est,	<i>sub elementis mundi</i> ;
usque ad <i>præfinitum tempus</i> a	at ubi venit <i>plenitudo temporis</i> ,
patre,	
cum sit <i>dominus omnium</i> .	ut <i>adoptionem filiorum</i> recipere-
	mus.

compte, parce que la plénitude des temps qui met fin à l'enfance de l'humanité dépend du bon plaisir de Dieu.

On n'est pas d'accord non plus sur le sens des *elementa mundi* (τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου) auxquels les hommes, avant la venue du Christ, étaient asservis. En comparant attentivement Paul avec lui-même nous ne doutons point qu'il ne désigne par là les institutions rudimentaires, produit d'une révélation encore imparfaite ou de l'instinct religieux, qui régissaient Juifs et Gentils avant l'économie évangélique¹. L'apparition du Christ les délivre également, mais d'une façon différente : elle ôte aux Juifs le joug de la Loi, elle confère à tous la filiation adoptive (τὴν υἱοθεσίαν) qui avait été promise à tous les enfants spirituels d'Abraham sans distinction de race, mais dont les Juifs étaient de fait les dépositaires. Maintenant, plus de différence : Juifs et Gentils atteignent à la fois « la plénitude des temps » ; ensemble ils sont émancipés et, appelés à revendiquer leurs droits d'héritiers.

Une allégorie scripturaire achève d'éclairer la pensée de Paul. Il voit dans les deux épouses d'Abraham la figure des deux Testaments. Agar, l'esclave, représente la Synagogue ; Sara, la femme libre, est l'emblème de l'Église. Agar enfante *selon la chair*, conformément aux lois de la nature, un fils

1. L'expression revient quatre fois seulement dans saint Paul et toujours, ce semble, dans le même sens :

I. Gal. 4³ : ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεθα δεδουλωμένοι.

II. Gal. 4⁹ : πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα.

III. Col. 2⁸ : κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν.

IV. Col. 2²⁰ : εἰ ἀπεθάνετε οὖν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου.

De ces quatre textes il ressort avec évidence que « les éléments du monde » ne sont pas les éléments matériels, comme dans 2 Pet. 3^{10.12}, ni les corps célestes, suivant une acception qu'on rencontre chez quelques écrivains profanes, mais des doctrines ou des institutions élémentaires, comparables à l'alphabet (στοιχεῖα) qu'on enseigne aux enfants. D'après Gal. 3⁴, les Juifs et les Gentils (ἡμεθα) étaient asservis à ces éléments avant la venue du Christ. D'après Gal. 4⁹, les Gentils en se soumettant au joug de la Loi reviennent de nouveau (πάλιν) à ces éléments, qui embrassent donc les institutions mosaïques et les coutumes religieuses des païens. D'après Col. 2⁸, ces « éléments du monde » sont opposés au Christ et enfin, d'après Col. 2²⁰, dans le baptême nous mourons spirituellement à ces « éléments » comme nous mourons à la Loi et en général au vieil homme.

esclave comme elle; Sara enfante *selon l'esprit*, en vertu d'une promesse miraculeuse, un fils qui doit être libre comme elle. C'est un principe universel de droit que les fils partagent la condition de la mère. Par suite, le Sinaï dont Agar était le symbole ne donnera naissance qu'à des esclaves; la céleste Jérusalem, l'Église figurée par Sara, ne mettra au monde que des hommes libres. L'allégorie est transparente. Les Juifs, comme Ismaël, sont bien des enfants d'Abraham selon la chair mais, pas plus qu'Ismaël, ils ne sont les vrais héritiers d'Abraham. Les chrétiens, comme Isaac, sont les descendants d'Abraham selon l'esprit et, comme Isaac, ils héritent des promesses et des bénédictions spirituelles. Il en résulte que les judaïsants de Galatie qui veulent être sous la Loi, malgré les indications de la Loi elle-même, retournent en arrière, renoncent à leurs privilèges et se mettent dans le cas d'être exclus du patrimoine de leur père, comme leur prototype Ismaël.

L'Apôtre appelle *allégorie* cette application exégétique : ἀτινά ἐστιν ἐλληγορούμενα. Il ne parle certainement pas de l'allégorie proprement dite qui supprimerait la réalité du récit de la Genèse pour ne lui laisser qu'un sens figuré. Veut-il désigner un *type* biblique (τύπος) que l'Esprit-Saint aurait eu en vue en inspirant ce récit? Il faudrait l'admettre si l'on regar-

1. Gal. 4^{21.31}. Rapports allégoriques.

Les deux épouses d'Abraham.

Les deux Testaments.

Agar la servante
enfante en Arabie
un esclave selon la chair.

La Synagogue esclave
enfante au Sinaï
des esclaves selon la Loi.

Sara la femme libre
enfante pour Sion
un homme libre
en vertu de la promesse.

L'Église libre
enfante pour le ciel
des hommes libres
par le moyen de la foi.

Les colonnes verticales contiennent respectivement des notions de même ordre : d'un côté le type, de l'autre l'antitype, si l'on admet le sens spirituel proprement dit; ou bien d'un côté le fait biblique, de l'autre l'application oratoire (allégorie), si l'on se contente du sens accommodatice. — Les lignes horizontales présentent les divers éléments du sens typique ou du sens accommodatice; les idées placées en regard ont entre elles un rapport d'affinité (συστοιχεί, Vulgate : *conjunctus est*).

dait son développement comme un argument scripturaire destiné à prouver que le chrétien n'est plus sous la Loi; et il y aurait encore à se demander quelle est la part du type et celle de l'accommodation, car il est difficile de croire que l'intention du Saint-Esprit s'étendît à tous les détails de l'antitype. Mais Paul n'est-il pas aussi orateur et une comparaison, une analogie, un rapprochement, n'ont-ils pas souvent plus de force, pour mettre une vérité en lumière, que l'argument théologique le plus sec et le plus serré? S'il en est ainsi, pourquoi lui refuserions-nous le droit que nous reconnaissons à tout orateur de tirer d'un texte biblique des applications accommodatives?

Avec cette allégorie s'achève le développement dogmatique. L'Épître aux Galates a cela de particulier que la morale fait corps avec le dogme : elle en est le corollaire immédiat. Paul termine donc par un ardent appel à la liberté du Christ ¹, Mais cette liberté de l'Évangile ne doit pas dégénérer en licence et il ne faut pas secouer le joug de la Loi pour tomber sous celui de la chair ². Tel est le dernier mot de l'Apôtre et la conclusion de l'Épître.

1. Gal. 5¹. Les nombreuses variantes de ce texte n'en changent pas substantiellement le sens. On peut lire : « Qua libertate Christus nos liberavit, state et nolite iterum jugo servitutis contineri », ou, en coupant autrement : « Non sumus ancillæ filii sed liberæ : qua libertate Christus nos liberavit. State », etc. La leçon grecque la plus autorisée est : Τῇ ἐλευθερίᾳ ἣμᾶς Χριστὸς ἡλευθέρωσεν· στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε, au lieu de Τῇ ἐλευθερίᾳ οὖν ἡ Χριστός κτλ. du texte reçu.

2. Gal. 5¹³ : « Vos enim in libertatem (ἐπ' ἐλευθερίᾳ = pour [jouir de] la liberté) vocati estis fratres : tantum ne libertatem in occasionem detis carnis (mieux *carni* : τῇ σαρκί), sed per charitatem Spiritus servite invicem. » Suit l'énumération des œuvres charnelles (opera carnis) et des fruits de l'Esprit (fructus Spiritus), Gal. 5¹⁹⁻²⁴.

NOTE J. — LA FOI QUI JUSTIFIE

I. FOI PROTESTANTE.

Il est très difficile de dire ce que les réformateurs du xvi^e siècle entendaient par la « foi qui justifie », car on ne trouve chez eux ni définitions précises ni surtout notions uniformes. Ils s'accordaient seulement à repousser la doctrine catholique; ils niaient que la foi *informe* soit une vraie foi et que la foi doive son pouvoir de justifier à la charité qui l'informe. La charité, d'après eux, était bien un fruit de la foi, mais elle venait après la justification et ne pouvait exercer aucune causalité sur elle. On trouvera dans Bellarmin, *De justific.*, I, 4, ou dans Möhler, *Symbolik*, I, III, 16, les textes des coryphées de la Réforme qui laissent une forte impression d'obscurité et d'incohérence. Les réformateurs s'accordaient tous à exclure de la foi qui justifie, la charité, la contrition et toute autre disposition intérieure; peut-être l'article IV de la Confession d'Augsbourg était-il assez vague pour être souscrit par la plupart d'entre eux : « Homines gratis justificantur propter Christum per fidem, cum credunt in gratiam recipi, et peccata remitti propter Christum, quia sua morte pro nostris peccatis satisfecit »; mais, comme ils voulaient éliminer de l'acte de foi l'élément intellectuel, tout en lui laissant néanmoins la certitude, leur embarras pour définir clairement leur foi spéciale était extrême. S'ils disaient avec Calvin, *Institut.*, III, II, 7 : « Fides est divinæ erga nos benevolentia firma certa que cognitio, quæ gratuita in Christo promissionis veritate fundata, per Spiritum sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur », ils avaient besoin de longues explications pour faire comprendre qu'un tel acte partit du cœur et non de l'intelligence et ils ne savaient comment expliquer la réalité de cette foi dont l'objet, au moment où il était perçu comme existant, n'existait pas encore. S'ils préféraient la définition de Luther; « Fides est certa, altissimeque animo insidens, divinæ bonitatis et gratiæ, per verbum Dei cognitæ atque manifestæ, fiducia », ils écartaient bien l'intelligence, mais il leur était dès lors impossible de dire comment cette confiance non intellectuelle était certaine; et il leur fallait admettre les conséquences profondément immorales devant lesquelles Luther ne reculait pas : « Vides quam dives sit homo Christianus; etiam volens non potest perdere salutem suam quantiscumque peccatis nisi nolit credere »; ou encore (Lettre à Mélanchthon) : « Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo. » On fait remarquer, il est vrai, qu'au moment où Luther écrivait cette lettre (1521) son état d'excitation nerveuse atténuait fort sa responsabilité.

Nous n'avons pas le droit d'attendre des théologiens protestants de nos jours plus de clarté ni plus de précision. La plupart, même de ceux qu'on pourrait croire disposés à s'émanciper de l'orthodoxie luthérienne, considèrent la confiance comme l'élément unique ou principal de la foi : « Il n'est aucunement douteux, dit Beyschlag (*Neutest. Theol.* 2, t. II, p. 178), que la notion fondamentale de πίστις ou de πιστεύειν ne soit la confiance. » Et il voit un exemple frappant de cette acception dans I Cor. 13⁷ (ἡ ἀγάπη πάντα πιστεύει)! On remarque cependant, chez un grand nombre d'entre eux, le souci d'éviter ce que la notion protestante

de la foi a de trop choquant ou d'ouvertement contraire à l'Écriture. Ainsi B. Weiss (*Lehrbuch der bibl. Theol. des N. T.*⁶, p. 321-323) unit la confiance à l'adhésion intellectuelle et entend surtout par *confiance* celle qu'on témoigne à Dieu en croyant à sa parole. Cf. Simar, *Theol. des heil. Paulus*², p. 215-216. Ce sont peut-être les rationalistes qui maintiennent avec le moins de ménagements la notion de la foi luthérienne.

La foi la plus protestante semble être celle que Baur définit ainsi : Comme principe de justification, la foi est la persuasion fondée sur Jésus-Christ, que ce qui n'est pas est néanmoins (Der Glaube als das Princip des δικαιώσθαι ist die im Hinblick auf Christus gefasste Vorstellung dass, was an sich nicht ist, dennoch ist), *Paulus der Apostel Jesu Christi*, 1845, p. 545. C'est la négation pure et simple du principe de contradiction. Baur se demande avec stupeur quelle influence un pareil acte peut avoir sur notre salut. Il y a là en effet de quoi rêver. — Pfeleiderer, *Der Paulinismus*, 1874, p. 166, définit la foi « le plein accomplissement de la volonté divine, non pas de la volonté qui commande mais de la volonté qui donne (?) ». — Pour Ritschl, *Die christliche Lehre der Rechtfertigung und Versöhnung*³, 1889, III, 558, « la foi au Christ n'est pas la croyance à son histoire, ni l'assentiment de l'esprit à un credo quelconque » ; croire au Christ c'est croire « dass man den Werth der in seinem Wirken zu unserer Versöhnung mit Gott offenbaren Liebe Gottes, in dem Vertrauen sich aneignet, welches in der Richtung auf ihn sich gerade Gott als seinem, und unserem Vater unterordnet, worin man des ewigen Lebens und der Seligkeit gewiss ist ». Quel sphinx devinerait cette énigme ? — Mais le galimatias peut encore aller plus loin : « La foi est une prise de possession recevante, laquelle cependant est d'abord rendue possible par la réception de la grâce préparée en Dieu avant toute réception (ein empfangendes Nehmen, welches aber selbst erst durch das Empfangen der vor allem Empfangen in Gott fertigen Gnade möglich ist). » Fricke, *der paulinische Grundbegriff der δικαιώσθαι θεού*, 1887, p. 26. — Il ne faut pas s'étonner si, du côté protestant, les définitions de la foi qui justifie manquent de clarté ; car, selon Fricke, p. 29, la pensée de Paul est si difficile que très peu d'hommes l'ont saisie et qu'avant Luther elle était oubliée depuis mille ans. Au jugement de M. Harnack, durant les cent vingt ans qui suivirent la mort de Paul, seul l'hérétique Marcion l'a comprise et encore l'a-t-il mal comprise.

II. FOI CATHOLIQUE.

En regard de ces fluctuations, dont tout ce qu'on peut dire de moins défavorable c'est qu'elles donnent l'impression de l'incohérence, il ne sera pas inutile de mettre la doctrine constante de l'Église catholique au sujet de la foi qui justifie :

1. *La foi qui est le principe du salut*, a été ainsi définie au concile du Vatican, *Sess. III, cap. 3* : « Virtus supernaturalis, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest. » Le concile de Trente avait dit déjà, *Sess. VI, cap. 8* : « Per fidem ideo justificari [dicimur], quia fides est humanæ salutis initium, fundamentum et radix omnis justificationis... gratis autem justificari ideo [dicimur], quia nihil eorum, quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam

justificationis gratiam promeretur. » Cette déclaration est ainsi expliquée par Tolet : « Concilium Tridentinum (sess. vi) fidei justitiam a Paulo tribui declarat, non quia sola ipsa peccatorem disponat, sed quia ipsa est initium, fundamentum et radix cæterarum dispositionum. Initium quidem dicitur quia ipsa præcedit; nisi enim peccator peccasse se contra Deum, et per Christum sibi justitiam oblatam credat, nec sperat, nec diligit, nec peccasse dolet; fides ergo initium est. Fundamentum autem dicitur quia ipsi cæteræ innituntur; ablata namque fide cætera corruunt nec subsistere possunt; cæteris vero ablatis non continuo fides destruitur, sicut ablato fundamento ædificium ruit, non autem e contrario, ædificio destructo, fundamentum eruitur. Radix autem dicitur quia ad cæteras producendas ipsa concurrit, non quod necessario consequantur fidem, nec quod sola fides sine adiutorio supernaturali eas inducat, sed quod ex parte ad actus tales producendos concurrat una cum auxilio divinæ gratiæ. Est etiam particularis causa præter has quod fidei justitia tribuitur, quia nempe in ipsa magis manifestatur hominem non propria virtute sed Christi merito justificari. Sicut enim in adpectu in serpentem Deus posuit sanitatem in deserto quia adpectus magis indicabat sanari homines virtute serpentis non operis alicujus proprii aut medicinæ alicujus; ita fides ostendit justificari peccatores virtute et merito Christi in quem credentes salvi fiunt, non propria aliqua ipsorum virtute aut merito. » — Tolet, *In Epist. ad Roman.* III, 21.

Les trente-trois canons de la vi^e session — sauf les trois premiers qui renouvellent la condamnation portée autrefois contre les pélagiens — frappent d'anathème les doctrines protestantes relatives à la justification, à l'inamissibilité de la justice, à la nécessité et au mérite des œuvres. *Can. 9* : « Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam coope-retur, et nulla ex parte necesse esse, eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi; A. S. » — *Can. 11* : « Si quis dixerit, homines justificari vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhæreat; aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei; A. S. » — *Can. 12* : « Si quis dixerit, fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinæ misericordiæ, peccata remittentis propter Christum; vel eam fiduciam solam esse, qua justificamur; A. S. » Les deux canons suivants condamnent deux conceptions encore plus déraisonnables de la foi qui justifie, laquelle consisterait dans la certitude de la rémission des péchés. Ici la contradiction est flagrante; car la certitude de la rémission des péchés, qui est une condition essentielle et préalable de la rémission des péchés, suppose nécessairement, pour n'être point une illusion et une chimère, que les péchés sont déjà remis.

2. *La foi dont la charité est la forme et qui opère par la charité* ajoute à la foi décrite ci-dessus un élément nouveau. L'Apôtre vient de dire (Gal. 5^e) : « Vous qui cherchez dans l'observation de la Loi la justification (ou, pour mieux dire, un accroissement de justice : οἰτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε), vous êtes séparés du Christ [vous n'avez plus rien de commun avec le Christ], vous êtes déçus de la grâce. » Il poursuit en accentuant le contraste entre les Galates dévoyés et les fidèles qui ont les vrais sentiments du christianisme : « Car nous, sous [l'influence de] l'Esprit, nous attendons de la foi l'espérance de la justice », ἡμεῖς γὰρ Πνεύματι [οὐ πνεύ-

ματι, ce qui revient au même] ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα. Ces derniers mots ne peuvent pas se traduire par : « Nous avons l'espérance » ; il faut leur laisser leur sens naturel, comme dans le passage tout à fait semblable (Tit. 2¹³) : προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα. Il en résulte que ἐλπίς n'est pas subjectif (espoir) mais objectif (chose espérée). A son tour l'expression ἐλπίς δικαιοσύνης ne peut être en aucune façon un génitif d'apposition (la justice espérée) si l'on entend par justice la *justice première*, puisque saint Paul parle expressément des vrais justes. Par conséquent ou bien δικαιοσύνη exprime une augmentation de justice — et l'on obtient ainsi une idée qui cadre bien avec la prétendue perfection de justice que les judaïsants attendent de l'observation de la Loi — ou bien, ce qui est plus généralement admis, c'est un génitif possessif : « les biens que la justice espère ». En tout état de cause, c'est de la foi (ἐκ πίστεως) que nous attendons soit le progrès de la justice, soit la récompense de la justice. L'Apôtre en donne cette raison : Ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει, οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. Abstraction faite des controverses, pour le chrétien et conformément aux vrais principes du christianisme (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), la circoncision n'est rien, non plus que l'incirconcision, la foi seule peut quelque chose (ἰσχύει τι) à condition d'être unie à la charité. On a discuté beaucoup et trop sur la question de savoir si ἐνεργουμένη est *passif* (la foi activée, mise en œuvre par la charité), comme le veulent l'usage profane, les Pères grecs en général et un grand nombre de commentateurs, ou *moyen* (la foi qui opère par la charité, qui agit grâce à elle), comme le pensent, d'accord avec l'usage ordinaire du Nouveau Testament, les Pères latins et la plupart des commentateurs modernes. Dans un cas comme dans l'autre, la foi n'agit qu'en vertu de son union avec la charité et parce qu'elle tire d'elle son efficacité. « Juxta Apostolum (dit Palmieri, *Comment. in Gal.*, 1886, p. 207) fides quæ valet in Christo Jesu, est fides operans per charitatem, conjuncta proinde charitati et ab ea formata : atqui fides, quæ justificat, est certe fides quæ plurimum valet in Christo, cum nos eidem conjungat : ergo fides justificans est fides formata charitate. Neque Protestantes unquam rationem reddent cur charitas non requisita ad justificandum, requiratur ad conservandam justitiam, aliis verbis, cur, si justus fio sola fide, nequeam perseverare justus, sola perseverante fide. » On est surpris de voir les protestants répéter toujours l'objection que si la charité est la *forme* de la foi, elle est une partie essentielle de la foi. S. Thomas a réfuté par avance cette argutie : « Non dicitur esse forma fidei charitas per modum quo forma est pars essentialis, sic enim contra fidem dividi non posset ; sed in quantum aliquam perfectionem fides a charitate consequitur, sicut in universo elementa superiora dicuntur esse ut forma inferiorum. » *De Verit.* qu. xiv, a. 5 ad l. Tous les théologiens catholiques s'expriment de la même manière.

Il y a sur ce sujet une importante monographie de J. Wieser (*Pauli apost. doctrina de justificatione ex fide sine operibus et ex fide operante*, Trente, 1874) mais nous n'osons la recommander, parce que l'auteur fait trop penser Paul selon les catégories scolastiques et qu'il ne nous paraît pas avoir toujours saisi le sens de l'Apôtre. Au contraire, l'étude de B. Bartmann (*St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung*, 1897, dans *Biblische Studien*, t. II, fasc. 1) mérite d'être lue.

CHAPITRE II

L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS

PREMIÈRE SECTION

La justice de Dieu seule voie du salut.

I. OCCASION ET IDÉE GÉNÉRALE DE L'ÉPÎTRE.

But de l'Épître. — Depuis longtemps déjà le regard de l'Apôtre se fixait sur Rome. Un véhément désir d'y visiter la petite église naissante harcelait son esprit. « Il faut que je voie Rome¹ », se disait-il sans cesse. Ce n'était point l'espèce de fascination que la capitale du monde exerçait sur les provinciaux et sur les étrangers. Une voix intérieure l'y poussait irrésistiblement². Toujours sa tactique avait été de s'attaquer aux grandes villes, d'y frapper le paganisme au cœur, persuadé que tôt ou tard, en vertu de cette force d'attraction qui les fait à la longue graviter autour des métropoles, les campagnes suivraient. Peut-être pressentait-il, par un instinct surnaturel, que le centre de l'univers était marqué d'avance pour être le centre de l'Église. Et puis il lui semblait que son œuvre en Orient était finie. L'Évangile solidement implanté à Antioche, à Corinthe, à Éphèse, dans les principales cités de la Galatie et de la Macédoine, le reste n'était plus qu'affaire de temps. La semence était jetée; elle lèverait d'elle-même au souffle de la grâce : à d'autres de recueillir la moisson. Lui, il a prêché la bonne nouvelle de Jérusalem aux confins de l'Illyrie; il n'y a plus de place pour lui en ces immenses régions³. Les

1. Act. 19²¹; Rom. 1^{11.15}; 15²³. — 2. Act. 23¹¹. — 3. Rom. 15^{19.23}.

menées des judaïsants, le péril des Galates, les désordres de Corinthe, la sollicitude de tant d'églises exposées à la séduction, l'ont retenu jusqu'ici. Maintenant il est libre et son plan est arrêté : après avoir porté aux saints de Jérusalem le produit des collectes, il verra Rome. Et, par delà Rome, l'Espagne avec les mystérieux confins de l'Occident, tout un monde inconnu à conquérir au Christ, sollicitent son zèle.

Paul roulait ces pensées dans son esprit pendant l'hiver qu'il passa à Corinthe, au sein de la turbulente chrétienté revenue à résipiscence. Il attendait pour partir l'ouverture de la navigation, aux premiers jours de mars¹. Une femme de Cenchrées, port voisin de Corinthe, se rendait directement à Rome. Il lui confia une lettre où il exposait sa doctrine sur les rapports de la foi et de la Loi, de la nature et de la grâce, avec plus d'ampleur qu'il ne l'avait fait dans l'Épître aux Galates. Cette dernière Épître où le sentiment déborde, où la passion bouillonne, n'a pas la marche méthodique et la calme sérénité qui conviennent à son présent dessein. Il la prendra pour canevas ; mais il médite d'aller plus loin et de monter plus haut : au delà d'un épisode transitoire, au-dessus d'une controverse locale.

Les humbles commencements de l'église de Rome sont fort obscurs. La foi, apportée par des émigrants des provinces ou des pèlerins de Jérusalem, se propagea de proche en proche, sourdement et sans bruit, dans ce sol éminemment favorable aux cultes exotiques et à tous les genres de prosélytisme. L'Église y naquit-elle, comme presque partout ailleurs, au sein de la Synagogue ? C'est possible, probable même. On a vu dans les troubles qui donnèrent lieu à l'expulsion des Juifs, vers l'an 49, l'indice d'une rupture violente entre la Synagogue et l'Église et le mot de Suétone semble fournir quelque appui à cette hypothèse². Toujours est-il qu'au moment où Paul

1. Son intention était de se rendre en Syrie par mer (Act. 20³), afin d'arriver à Jérusalem pour la Pâque. Mais le soulèvement (ἐπιβουλὴ) des Juifs contre lui l'obligea de gagner par la voie de terre Jérusalem, où il ne parvint qu'à la Pentecôte.

2. *Claude*, 30 : « Claudius Judæos impulsore Chresto assidue tumultuantes expulit. »

écrivait, la communauté chrétienne était mixte mais avec un élément non-juif prépondérant¹ : il a fallu l'apriorisme de l'école de Tubingue pour le nier. On peut admettre seulement qu'un certain nombre de néophytes venus de la gentilité avaient subi, à divers degrés, l'influence juive avant leur conversion. Cette particularité les exposait davantage au péril judaïsant ; mais on ne peut pas dire que les adversaires de Paul eussent déjà noué leurs intrigues. Rien ne sent la polémique directe ; rien n'annonce la présence d'ennemis agissants. Ces scrupuleux qui distinguent entre mets et mets, entre jour et jour, peuvent être et sont sans doute des Juifs ou des prosélytes convertis. Mais, au lieu de lancer contre eux l'anathème, l'Apôtre leur assure de la part des frères la tolérance et le support². Que nous sommes loin des judaïsants de Galatie ! S'il y a des dangers, c'est pour l'avenir et la solennelle mise en garde contre les fauteurs de troubles³, ou pour mieux dire l'Épître entière, a pour but de les conjurer.

Impersonnelle comme l'Épître aux Éphésiens, bien qu'à un degré moindre, elle a presque l'allure d'un traité de théologie. Mais ce serait une grande erreur d'y chercher le résumé de la doctrine de Paul. Saint Paul suppose toujours chez ses cor-

1. Cf. Rom. 15.6-13.15 ; 11.13 ; 15.15-16. Ces passages, entre plusieurs autres, sont décisifs. Quand l'Apôtre s'adresse en général à ses auditeurs il les appelle *Gentils* (ἔθνη) 1.13, 11.13 ; il fonde son droit à leur écrire sur sa qualité de docteur des Gentils 15.14, 15.16. Au contraire, dans les trois chapitres ix-xi, il parle des Juifs à la troisième personne. Les *faibles dans la foi*, 14.1, ces scrupuleux que retient encore la crainte de manquer à la Loi mosaïque ne sont qu'une petite fraction, que les frères doivent supporter patiemment, 15.1 ; ils ne donnent pas le ton à la communauté. Le texte cité à l'encontre (4.1 : Abraham notre ancêtre selon la chair) s'explique naturellement comme 1 Cor. 10.1, où Paul s'adressant aux Corinthiens, qui étaient certainement Grecs, appelle les anciens Hébreux οἱ πατέρες ἡμῶν. Le passage 7.1-6 offre une difficulté plus sérieuse. Paul dit à ses lecteurs qu'ils sont morts à la Loi 7.4 (ὑμεῖς), délivrés de la Loi 7.6 (κατηργήθημεν, noter le changement de personne), ce qui suppose un état antérieur de sujétion. Mais, outre que saint Paul s'adresse quelquefois aux minorités comme si elles étaient l'ensemble, la Loi mosaïque avant le christianisme avait des prétentions même sur les Gentils, puisque c'était alors la seule institution religieuse sanctionnée de Dieu et donnant droit à la filiation théocratique.

2. Rom. 14.1-15.1. — 3. 16.17-18.

respondants les bases du christianisme; il ne revient pas sur le credo ou n'y revient que par voie d'allusion. L'Épître aux Romains n'est donc pas un catéchisme, comme les protestants d'autrefois affectaient de le croire : ce n'est qu'une thèse, fondamentale, il est vrai, qui peut s'appeler, en un sens restreint, l'évangile de Paul, mais n'en constitue réellement que la première moitié.

Thèse de l'Épître. — Du moment que c'est une thèse, il importe beaucoup d'en trouver l'énoncé; et heureusement, pour une fois, les exégètes sont d'accord. L'idée centrale réside en ces mots placés immédiatement après l'entrée en matière : « Je ne rougis pas de l'Évangile; car il est la force de Dieu pour le salut de tout croyant, du Juif d'abord et du Grec. En effet la justice de Dieu s'y révèle de la foi en la foi, selon qu'il est écrit : Le juste vivra par la foi¹. » Il se dégage de cette phrase complexe plusieurs vérités capitales : 1. Universalité du salut dans les vues de Dieu qui destine l'Évangile à tous les hommes et par l'Évangile les invite tous à la foi, c'est-à-dire au salut. — 2. Égalité de tous, Juifs et Gentils, par rapport aux conditions du salut, avec une certaine priorité de fait et de droit en faveur des Juifs. — 3. Lien naturel et, en ce qui touche Dieu, nécessaire entre la justification et la glorification, entre le point de départ et le point d'arrivée. — 4. Justice de Dieu communiquée à l'homme par la foi de Jésus-Christ, à l'exclusion de la nature laissée à elle-même et de la Loi mosaïque. On peut dire en gros que les quatre premiers chapitres sont le commentaire de cette dernière proposition; les quatre suivants développent l'avant-dernière; les chapitres ix-xi répondent à l'objection tirée de l'incrédulité des Juifs, à l'apparente violation de leur prérogative. Enfin l'universalité du salut dans les desseins de Dieu est supposée partout, affirmée plusieurs fois, sans être l'objet d'un développement spécial. La fin est consacrée, comme à l'ordinaire, aux applications parénétiques et aux salutations.

On le voit, l'intérêt et aussi la difficulté se concentrent sur

1. 1¹⁶⁻¹⁷. Voir H. Denifle O. P., *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei* (Rom. 1¹⁷) und *Justificatio*, Mayence, 1905.

cet énoncé : La justice de Dieu est par la foi de Jésus-Christ. Nous avons parlé dans l'Épître aux Galates de la justification par la foi ; il nous reste à examiner le tour spécial que l'Apôtre imprime à sa thèse en remplaçant la justification par la justice de Dieu. On ne saurait nier que la justice de Dieu ne désigne le plus souvent un attribut divin et quelques rares exégètes l'entendent ici de même. La justice de Dieu serait sa sainteté, ou sa fidélité, ou sa résolution de ne pardonner à l'homme qu'avec une satisfaction proportionnée à l'offense. C'est, dit-on, le sens ordinaire dans l'Ancien Testament ; c'est aussi quelquefois le sens dans saint Paul¹. De plus, l'opposition entre la colère de Dieu qui se révèle du haut du ciel et la justice de Dieu qui se révèle dans l'Évangile nous invite à concevoir une justice qui fasse pendant à la colère, par conséquent la justice immanente de Dieu.

Ces arguments ont quelque force, mais ils sont contrebalancés par des raisons plus nombreuses et plus convaincantes. On ne saurait méconnaître le parallélisme d'idée et d'expression entre notre texte et le passage suivant de l'Épître aux Philippiens : « N'ayant pas ma justice qui vient de la Loi, mais celle qui vient de la foi de Jésus-Christ, la justice de Dieu appuyée sur la foi². » La justice qui viendrait de la Loi, sans l'appoint de la grâce, si elle était possible, serait la propriété absolue de l'homme et celui-ci pourrait, en toute rigueur, l'appeler sa justice ; mais cette justice ne saurait plaire à Dieu qui n'aime en nous que ce qu'il y a mis ; au contraire, la justice qui vient de Dieu, tout en étant le bien de l'homme à qui elle est donnée et qui la possède réellement, appartient aussi à Dieu dont elle dérive. Même sans sortir de notre texte, la citation d'Abacuc ne peut évidemment convenir qu'à une

1. Rom. 3⁵ (εἰ ἡ ἀδικία ἡμῶν Θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησιν) ; 3²⁵⁻²⁶ (εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ). Dans tous les autres cas, il s'agit de la justice divine qui est dans l'homme ; ou du moins le sens est discutable.

2. Phil. 3⁹ : μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει. Ici la justice de Dieu est décrite par ses cinq caractères : 1. Elle n'est pas la propriété exclusive de l'homme (μὴ ἔχων ἐμὴν δ.). — 2. Elle ne vient pas de la Loi (ἐκ νόμου). — 3. Elle est produite par la foi de J.-C. (διὰ πίστεως). — 4. Elle dérive de Dieu (ἐκ Θεοῦ). — 5. Elle continue à s'appuyer sur la foi (ἐπὶ τῇ πίστει).

justice inhérente à l'homme, bien qu'elle ait en Dieu sa source : « La justice de Dieu s'y révèle de la foi en la foi, selon qu'il est écrit : Le juste vivra par la foi ¹. » Du reste la justice de Dieu est définie plus loin et la définition ne laisse aucun doute sur sa vraie nature. C'est « la justice de Dieu par la foi de Jésus-Christ destinée à tous les croyants et reposant sur eux ² ». Une pareille justice ne reste pas enfermée en Dieu ; elle se répand, se propage et se communique ; elle devient personnelle à l'homme par le moyen de la foi.

Ainsi la « justice de Dieu » est parfois l'attribut qui lui convient en qualité de juge ; mais c'est ici le renouvellement de l'homme par la foi et la charité, création véritable qui ne peut avoir que Dieu pour auteur. Ce qu'il y a d'original dans la doctrine de Paul c'est de faire dériver notre justification de la justice intrinsèque de Dieu et non de sa puissance. Dieu exerce et montre sa justice en nous justifiant par sa grâce : tel est le paradoxe apparent qu'il nous faudra examiner après avoir prouvé que la vraie justice, celle que Dieu veut trouver et qu'il couronne en nous, est placée hors de la sphère de nos efforts et que par conséquent « nous sommes justifiés gratuitement » par la foi de Jésus-Christ ³.

Cette justice, qui est en même temps de Dieu et de l'homme, « se révèle dans l'Évangile de la foi en la foi comme il est écrit : Le juste vivra par la foi ». La révélation d'une chose n'est pas toujours sa première manifestation. Une vérité est dite révélée quand elle est éclairée d'une lumière nouvelle. Tel, le mystère de la rédemption ; telle, la justification par la foi prédite obscurément et par la vie d'Abraham et par les indications des

1. Rom. 1¹⁷ : Δικαιοσύνη γὰρ Θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν καθὼς γέγραπται· Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. La phrase, unie à la précédente par la particule γάρ, explique pourquoi l'Évangile est « une force de Dieu pour le salut de tout croyant ».

2. Rom. 3^{21.22} : Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη Θεοῦ πεφανέρωται... δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ διὰ πίστεως κτλ. Comparez Phil. 3⁹. Ce n'est évidemment pas la justice immanente de Dieu : 1. qui se révèle indépendamment de la Loi ; 2. qui a été prédite par la Loi et les prophètes ; 3. qui est produite par la foi ; 4. qui fait que l'homme est justifié gratuitement. Il s'agit donc de la justice personnelle de l'homme.

3. Rom. 3²⁴ : δικαιοῦμενοι δωρεάν.

prophètes, en particulier d'Abacuc. Cette doctrine était demeurée à peu près incomprise, parce qu'on n'avait pas su la concilier avec les promesses de Moïse qui semblaient rattacher à la Loi toute justice véritable. Maintenant, grâce à l'Évangile, la question est élucidée. Il est constaté que sans la foi la Loi ne peut rien; que la foi peut tout, même sans la Loi. C'est une révélation : *Justitia Dei in eo revelatur*.

Les mots *ex fide in fidem* pourraient être négligés sans que le sens en souffrit beaucoup. Ils tiennent lieu d'une locution adverbiale qualifiant soit la justice de Dieu soit la révélation qui s'en fait dans l'Évangile. L'exégèse la plus simple consiste à les regarder comme exprimant une gradation, un progrès : de la foi qui débute à la foi qui grandit, de la foi imparfaite à la foi consommée. L'Écriture est pleine de locutions pareilles : « Ils iront de vertus en vertus; ils seront transformés de clartés en clartés; de la mort à la mort; de la vie à la vie ».

II. IMPUISSANCE DE LA NATURE ET DE LA LOI.

Colère de Dieu. — Cette impuissance pourrait se prouver par la définition même de la nature et de la Loi, par la notion de justice surnaturelle, par le conflit actuel entre la chair et l'esprit. L'Apôtre ne s'interdit pas ce genre de démonstrations; mais, dans les trois premiers chapitres de l'Épître aux Romains, son argumentation revêt une forme plus simple, plus populaire. Parcourez, semble-t-il dire, l'histoire de l'humanité; y trouvez-vous réalisé l'idéal de justice que nous portons tous gravé dans notre âme? Non; chez les Juifs comme chez les Gentils, le péché a régné sans obstacle. La raison ne sut pas résister à l'entraînement du mal et la Loi fut une digue trop faible. Donc, à moins de désespérer du salut, terme de nos aspirations, il faut demander cette justice à l'Évangile qui la promet et qui la donne.

Le plaidoyer contre les Gentils est mené avec une vigueur et une concision dignes de Paul. Que faut-il pour leur ôter toute excuse? La connaissance de Dieu et de la Loi naturelle avec une conduite diamétralement opposée à ces lumières : « L'ire de Dieu se révèle du haut du ciel contre l'impiété et

l'injustice des hommes qui retiennent la vérité dans l'injustice. En effet la connaissance de Dieu est manifeste en eux, Dieu la leur ayant manifestée. Car ses attributs invisibles, tant sa puissance éternelle que sa divinité, sont contemplés dans [le miroir de] la création sensible, présentés à l'esprit par ses œuvres. Aussi sont-ils inexcusables; car, connaissant Dieu, ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ne lui ont pas rendu grâces; mais ils se sont perdus dans leurs vains raisonnements et leur cœur insensé s'est rempli de ténèbres. Tout en se disant sages, ils ont agi en fous et transféré la gloire du Dieu incorruptible à des images représentant des hommes mortels et des oiseaux et des quadrupèdes et des reptiles. C'est pourquoi Dieu les a livrés aux désirs de leurs cœurs ¹. » La colère de Dieu *se révèle* non pas au tribunal intime de la conscience, ni dans les avis menaçants de l'Écriture Sainte, ni dans la scène redoutable de la parousie, comme le veulent un grand nombre d'exégètes, mais dès ce monde — remarquez le présent ἀποκαλύπτεται — dans le châtement infligé par Dieu à l'impiété, dans l'aveuglement terrible dont les suites sont l'idolâtrie et une conduite ignominieuse. Les païens ont connu Dieu et ils l'ont méconnu : voilà leur crime et voilà la cause du courroux de Dieu. La distinction imaginée par quelques exégètes entre les philosophes et le vulgaire est sans fondement. Paul parle des païens en général; il prouve que tous ont péché, qu'ils sont tous inexcusables, que leur faute est précisément d'avoir refusé à Dieu connu d'eux l'honneur qu'ils lui devaient. Les philosophes sont plus coupables, parce qu'ils ont péché davantage contre la lumière, mais ils ne sont pas les seuls coupables. Restreindre à eux seuls l'argumentation de l'Apôtre c'est perdre de vue sa thèse et énerver son raisonnement.

1. Tout le passage Rom. 1¹⁸⁻³² n'est qu'une immense période dont les versets 18-23 forment la protase et les versets 24-32 l'apodose. L'idée est condensée dans le verset 18 et développée dans le reste mais en ordre inverse : 1. vv. 19-20, connaissance de Dieu (développement de τὴν ἀλήθειαν κατεχόντων); 2. vv. 21-23, conduite opposée à cette connaissance (ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων); 3. vv. 24-32, vengeance de Dieu irrité (ἀποκαλύπτεται ὀργὴ Θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ. Il nous paraît certain que ἀπ' οὐρανοῦ se rapporte à ἀποκαλύπτεται et non pas à ὀργή ni à Θεοῦ.

Dieu connu des païens. — Les païens ont connu Dieu : Paul l'affirme à plusieurs reprises avec une aveuglante clarté. Il ne dit pas qu'ils pouvaient le connaître; il dit qu'ils l'ont connu.

1. « Ils retiennent la vérité dans l'injustice ¹. » Bien que les Gentils ne soient pas nommés, on ne peut douter qu'ils ne soient en cause. Il s'agit d'eux dans tout le contexte et ils sont suffisamment désignés par leur impiété (ἀσέβεια). La vérité qu'ils retiennent captive, qu'ils oppriment, en l'empêchant de produire ses fruits naturels, c'est la connaissance de Dieu et la Vulgate a raison d'ajouter ce mot *Dei* qui manque dans l'original. Il faut donc qu'ils la possèdent à quelque degré cette vérité qu'ils retiennent dans l'injustice.

2. « Qu'ils connaissent Dieu cela est manifeste en eux; car Dieu le leur a manifesté ². » Ce n'est point là simplement une connaissance en puissance mais une connaissance actuelle, qui a Dieu pour auteur et qui paraît avec évidence dans l'esprit des Gentils (ἐν αὐτοῖς).

1. 1¹⁸ : ἐπὶ πάντας ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων. Le mot κατέχειν signifie « posséder » et « retenir ». Il peut bien se traduire par « arrêter », au sens de « maintenir ce qu'on a sous la main pour l'empêcher d'agir ou de s'échapper », mais non au sens d'« éloigner de soi ce qu'on ne tient pas encore pour l'empêcher d'approcher ». Les deux textes qu'on cite à l'encontre (Luc. 44²; 2 Thess. 2⁶⁻⁷) ne prouvent pas le contraire. Ainsi, en toute hypothèse, « retenir (κατέχειν) la vérité dans l'injustice » c'est soit la posséder soit l'empêcher d'agir, ce qui suppose la possession. Bengel, dans son *Gnomon N. T.*, rend bien l'idée : « Veritas in mente nititur et urget, sed homo eam impedit. » — Que les mots ἐν ἀδικίᾳ veuillent dire « injustement » ou « par l'injustice » ou « injustes qu'ils sont », peu importe.

2. 1¹⁹ : διότι τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ Θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφάνερωσεν. La raison pour laquelle (διότι) éclate le courroux de Dieu c'est qu'ils connaissent Dieu sans l'honorer. L'adjectif verbal γνωστός qui dans Platon veut dire « connaissable » n'a dans la Bible que l'acception de « connu ». Cependant, comme Paul ne l'emploie pas ailleurs, on est libre de choisir. La traduction de la Vulgate « quod notum est Dei » a l'air d'une tautologie qu'on évite en prenant, avec Chrysostome, τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ au sens de ἡ γνώσις τοῦ Θεοῦ « la connaissance qu'on a de Dieu », comme dans τὸ δυνατόν (Rom. 9²²), τὸ χρηστόν (Rom. 2¹), τὸ ἀσθενὲς τοῦ Θεοῦ (1 Cor. 1²⁵). Seulement, dans notre texte, τοῦ Θεοῦ est un génitif objectif. — Ajoutons que ἐν αὐτοῖς n'équivaut pas à αὐτοῖς et ne signifie pas non plus « parmi eux », mais « en eux », dans leur raison et leur conscience. Pareillement, ἐφάνερωσεν ne peut s'entendre que d'une « manifestation » de la vérité perçue et non d'une présentation de la vérité à laquelle ils auraient fermé les yeux.

3. « Connaissant Dieu ils ne l'ont pas glorifié comme Dieu et ils ne lui ont pas rendu grâces ¹. » Le crime des païens est de n'avoir pas honoré Dieu selon leurs lumières non pas possibles mais réelles. La connaissance actuelle pouvait-elle s'exprimer plus clairement?

4. « Connaissant très bien le jugement de Dieu, savoir que ceux qui font ces choses sont dignes de mort, non seulement ils les font mais ils approuvent même ceux qui les font ². » Paul ne relègue pas dans un passé obscur la connaissance que les païens ont eue de Dieu : il en parle comme d'une chose présente, notoire. Qui connaît la loi de Dieu et la sanction infligée par lui au péché connaît la justice divine; mais qui connaît un attribut divin connaît Dieu lui-même.

5. Enfin l'Apôtre nous décrit avec une admirable précision le double chemin qui conduit tout homme raisonnable à une connaissance de Dieu, obscure et imparfaite tant qu'on voudra, mais néanmoins réelle : le spectacle de la création et la loi morale gravée dans notre cœur.

Par la création. — La preuve cosmologique de l'existence de

1. ¹²¹ : διότι γνόντες τὸν Θεὸν οὐχ ὡς Θεὸν ἐδόξασαν. Ils sont inexcusables parce que (διότι) ils ont connu Dieu sans l'honorer. En vertu de quelle exégèse traduirait-on γνόντες par « pouvant connaître » ou le restreindrait-on à quelques rares privilégiés?

2. ¹³² : οἵτινες τὸ δίκαιωμα τοῦ Θεοῦ ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν. Le relatif οἵτινες « vu que » (quippe qui) insinue la cause du châtimement infligé par Dieu. Les païens connaissaient parfaitement (ἐπιγνόντες, plus fort que γνόντες) le δίκαιωμα de Dieu. Δίκαιωμα est « le décret, ce que Dieu déclare juste (δίκαιον) »; il s'agit ici d'après le contexte d'une sentence de condamnation, car la teneur en est exprimée aussitôt : c'est que les auteurs de ces crimes sont « dignes de la mort » éternelle. — La traduction de la Vulgate est assez confuse et paraît contraire à l'argumentation de l'Apôtre. Pour la rendre conforme au texte grec, il faut omettre les mots suivants : 1. non intellexerunt; 2. et (devant non solum); 3. les deux derniers qui, et noter de plus que *justitia Dei* n'est pas la justice immanente de Dieu, mais son jugement (τὸ δίκαιωμα). D'après le texte latin, les païens connaîtraient Dieu en théorie (*cum cognovissent*) et l'ignoraient en pratique (*non intellexerunt*). D'après le texte original, ils le connaissent sans réserve, mais ils agissent contrairement à leur connaissance, soit en faisant le mal, soit même en l'approuvant chez les autres : ce qui dénote une plus grande malice, comme le remarquent les Pères grecs et, parmi les Latins, saint Augustin et le pape Symmaque.

Dieu, réminiscence du Livre de la Sagesse, nous fait penser également à Aristote et à Philon. Celui-ci compare les créatures à une échelle qui permet à la raison d'atteindre le ciel; mais, trop platonicien, il semble n'admettre qu'une science conjecturale de Dieu et qu'un argument probable. D'après Aristote, « le Dieu invisible est vu par le moyen de ses œuvres »; il est connu par voie de déduction. Saint Paul précise davantage : « Les attributs invisibles de Dieu (τὰ ἀόρατα αὐτοῦ), tant sa puissance éternelle que sa divinité, intellectuellement perçus (νοούμενα) dans ses ouvrages, sont vus distinctement (καθορᾶται) par les créatures du monde (ἀπὸ κτίσεως τοῦ κόσμου)¹. » Ainsi, pour le philosophe d'Alexandrie, le monde est un marchepied qui nous hausse à l'idée de Dieu; pour le penseur de Stagire, c'est la prémisse d'un syllogisme dont Dieu serait la conclusion; pour l'ouvrier de Tarse, s'inspirant de l'auteur de la Sagesse, c'est un moyen de démonstration aussi bien qu'un miroir où Dieu reflète ses principaux attributs. En effet, le spectacle du fini, du contingent et du relatif, nous conduit par la triple voie de la négation, de la causalité et de l'analogie, à la connaissance de l'infini, du nécessaire et de l'absolu. Le trait d'union entre Dieu et l'homme est l'intelligence (νοῦς); les bêtes voient comme nous le monde; mais, faute de penser, elles n'y voient pas Dieu.

Les trois attributs divins réfléchis dans le monde sont, d'après saint Paul, la puissance, l'éternité et la divinité. Dieu est dans le monde comme la cause dans l'effet, mais il n'y est pas ordinairement perçu sous la notion abstraite de cause. Le spectacle de l'univers suggère plutôt à l'esprit l'idée d'un créateur *tout-puissant*. Cette puissance — le plus simple des raisonnements le montre — doit avoir toujours existé puisqu'elle ne saurait se produire elle-même et que, si on la suppose produite par un autre, cet autre serait Dieu : elle est donc *éternelle*. A ce double attribut de puissance et d'éternité (ἡ αἰδώς δόναμις), Paul joint la *divinité* (θεϊότης). Le nom est très bien choisi. Au-dessus des dieux de l'Olympe, qui n'étaient dieux

1. Rom. 1²⁰. Cf. Sap. 15⁵. Voir, p. 277, la note K.

que par un abus de langage, les païens plaçaient un *supremum summumque Numen*, appelé par les Grecs τὸ θεῖον ou ὁ Θεός, dont le caractère était l'élévation incomparable, la majesté inaccessible, en un mot la transcendance. Voilà, croyons-nous, ce que Paul veut exprimer par ce troisième attribut. Il ne parle ici ni de la sagesse, quoiqu'elle soit si visible dans l'ordre du monde, ni de la bonté, quoiqu'elle éclate si radieuse dans la providence dont l'homme est l'objet; mais son énumération n'est pas exclusive et il n'affirme nulle part que le miroir de ce monde sensible ne réfléchisse aucun autre attribut divin.

Par la loi naturelle. — Sans avoir besoin de sortir d'eux-mêmes, les païens trouvaient Dieu au fond de leur cœur. La loi naturelle y est gravée en caractères indélébiles. « Ils connaissent le jugement de Dieu et savent que les pécheurs méritent la mort. » La connaissance de la sanction implique celle d'un suprême législateur : et ce législateur ne peut être que Dieu lui-même. Il est vrai que dans le passage classique où l'Apôtre enseigne l'existence de la loi naturelle il ne la met pas explicitement en relation avec Dieu : « Quand les Gentils qui n'ont pas de Loi font naturellement ce que la Loi commande, dépourvus qu'ils sont de Loi ils sont à eux-mêmes leur Loi; car ils montrent l'œuvre de la Loi écrite dans leur cœur, leur conscience leur rendant témoignage et leurs pensées les accusant ou même les excusant réciproquement, au jour où Dieu jugera les actions cachées des hommes¹. » Aux Juifs fiers de leur Loi et jaloux de leur prérogative, Paul vient de dire que ce n'est pas la connaissance mais l'observation de la Loi qui sauve; il ajoute que, pour ignorer la Loi mosaïque, les Gentils n'en ont pas moins une loi intérieure qui dirige et règle leurs actions et il le prouve par leur manière d'agir, par le témoignage que leur rend leur conscience, par les blâmes et les éloges qu'ils se décernent mutuellement.

C'est un fait que les Gentils se conforment quelquefois aux exigences de la Loi mosaïque en tant qu'elle est loi morale. Le cas n'est pas chimérique et l'Apôtre ne le donne pas

1. Rom. 2¹⁴⁻¹⁶. Voir la note K, p 277-278.

comme tel : « Quand (ἔτιαν) les Gentils qui n'ont pas de Loi font naturellement ce que la Loi commande. » Qu'il parle des païens et non des chrétiens venus de la gentilité cela ne souffre pas de doute et, sans les controverses pélagiennes, saint Augustin n'aurait jamais imaginé le contraire. Les païens se conforment donc quelquefois à la Loi de Moïse qu'ils ne connaissent pas. Il ne s'agit pas d'une rencontre involontaire, accidentelle, qui ne prouverait rien, mais d'un acte libre et réfléchi. Par le fait même, ils montrent l'existence d'une lumière intérieure qui les conduit et leur tient lieu de Loi; ils sont à eux-mêmes leur loi, non pas leur loi ultime qui suppose le pouvoir d'obliger avec une sanction proportionnée, mais leur loi immédiate qui est la promulgation d'une loi supérieure; ils laissent voir l'œuvre de la Loi écrite dans leur cœur. La nature fait à leur égard ce que la révélation mosaïque fit à l'égard d'Israël : elle les instruit et les guide impérieusement. Le mot φύσει dont les pélagiens abusaient ne peut signifier que « guidés, éclairés, poussés par la nature ». Il est donc oiseux de se demander si les Gentils, sans le secours de la grâce, ont observé peu ou beaucoup de préceptes de la loi naturelle. N'en eussent-ils observé qu'un seul, avec ou sans le secours de la grâce, ils auraient montré qu'ils la connaissaient. Ce n'est pas une affaire de plus ou de moins et le rôle de la grâce n'est pas ici en question.

Les païens ont donc connu Dieu en qualité de cause première et de législateur suprême. Les Pères de l'Église avaient remarqué — et l'histoire comparée des religions confirme leur remarque¹ — que les idées religieuses des peuples sont souvent indépendantes de leur degré de civilisation et qu'elles sont en tout cas fort supérieures à leur mythologie. Qu'on lise à ce sujet saint Justin, saint Irénée, Théophile d'Antioche, Arnobe, saint Jérôme, surtout Clément d'Alexandrie, saint Augustin et Tertullien. Ce dernier s'élève au-dessus de tout par la mâle vigueur de son éloquente logique et son *De testimonio ani-*

1. Voir les trois monographies de Pesch S. J., *Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen*, I *des Altertums*, II *der Neuzeit*, Fribourg-en-B., 1885, 1889; *Gott und Götter*, 1891. Cf. Knabenbauer S. J., *Zeugniß des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele*, Fribourg-en-B., 1878; Fischer, *Heidentum und Offenbarung*, Mayence, 1878.

mæ est le meilleur commentaire indirect de ce chapitre de saint Paul.

Le concile du Vatican a défini, en s'appuyant sur le texte de Paul, que Dieu *peut* être connu : 1. avec certitude; 2. par les seules lumières de la raison, 3. au moyen des créatures; 4. comme créateur et seigneur, comme Dieu unique et vrai ¹. Mais saint Paul va plus loin : il parle du fait, non de la simple possibilité. Saint Thomas avait parfaitement saisi sa pensée quand il la résumait ainsi dans son commentaire : *Fuit in eis quantum ad aliquid vera cognitio Dei*. Ceux qui ont voulu l'entendre d'une connaissance potentielle nous semblent avoir obéi à des considérations étrangères à l'exégèse.

Il est à peine besoin de noter combien la doctrine des premiers réformateurs s'éloignait sur ce point de l'enseignement de l'Apôtre. Le traditionalisme extrême y trouve aussi sa condamnation. Il en est de même de l'ontologisme. Quant au traditionalisme modéré, tout ce qu'on peut en dire de plus favorable c'est qu'il se concilie assez mal avec la théologie de Paul.

Peine du talion. — Pour avoir méconnu le Dieu que leur raison leur faisait connaître, les païens subirent la plus terrible des peines : ils furent livrés à eux-mêmes, c'est-à-dire à leurs passions, à l'esprit d'erreur et de mensonge, au sens réprouvé. Livrer quelqu'un à ses ennemis mortels ce n'est pas seulement permettre qu'il tombe sous leurs coups. L'attitude du général qui expose son armée à la déroute en cessant de la conduire, ou celle du médecin qui voue son malade à la mort en suspendant les remèdes, n'est pas purement passive. Dans cet acte complexe de la justice divine on peut distinguer trois moments : 1. Une permission, sans laquelle aucun mal n'est possible. — 2. Un abandon partiel, c'est-à-dire une soustraction des grâces de choix qui laisse entier le libre arbitre avec la responsabilité morale, mais augmente la probabilité des chutes en raison du secours diminué. — 3. Enfin un jugement par

1. Cap. 2. *De Revelat.*, Can. 1 : Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationi humanæ lumine certo cognosci non posse, A. S. Sur le sens et la portée de ce canon, voir Granderath, *Acta et decreta ... conc. Vat.*, 1890, p. 127-134; *Geschichte des vat. Konzils*, t. II (1903), p. 423-433.

lequel Dieu retire ses grâces en punition de la malice, de l'ingratitude et de l'obstination des hommes. De la sorte, le premier péché devient la cause — non pas nécessaire mais occasionnelle — du second et le second est le châtement réel, quoique indirect, du premier.

Ainsi s'explique, toujours d'après saint Paul, la naissance et le progrès de l'idolâtrie dans le monde. Avant d'être la mère de tant de désordres, elle fut elle-même la fille du péché. Il y eut deux phases dans la déchéance : d'abord l'obscurcissement graduel de l'esprit; ensuite la perversion du cœur et l'oblitération du sens moral. Pour s'être complu dans leurs sophismes, les païens sont abandonnés à leurs lumières qui ne sont que ténèbres et à leur sagesse qui n'est que folie. Pour avoir déshonoré Dieu en prostituant son culte à des créatures — et quelles créatures! — ils sont livrés à l'ignominie qu'ils s'infligent mutuellement. Victimes de la justice divine, ils en sont aussi, les uns à l'égard des autres, les exécuteurs. C'est la peine du talion appliquée dans toute sa rigueur. Cependant l'Apôtre ne veut pas laisser supposer, chez les païens, un degré d'ignorance qui les excuserait. C'est pourquoi, après son aperçu historique sur l'origine, le progrès et les suites de l'idolâtrie, il revient à son point de départ; il montre, en concluant, les Gentils encore en possession de l'idée de Dieu et de la loi naturelle : « Or, connaissant le jugement de Dieu qui déclare dignes de mort les auteurs de ces actes, non seulement ils les font mais ils applaudissent à ceux qui les font. »

Tel est le sombre tableau que Paul nous trace du paganisme. Il ne se dément pas dans ses autres Épîtres et les témoignages des écrivains profanes prouvent qu'il ne dit rien de trop. Tous les Juifs, le code mosaïque en main, jugeaient fort sévèrement les Gentils : païen et pécheur, idolâtre et fornicateur étaient pour eux synonymes. Ils étaient surtout révoltés par les vices contre nature dont le monde gréco-romain leur présentait le hideux spectacle. Ce qui distingue Paul de ses compatriotes c'est l'attitude empreinte de sympathie qu'il conserve envers les païens : il les plaint sans les mépriser et les accuse sans les damner irrémisiblement. Il les met sur le même pied que les Juifs et, s'il les englobe tous dans un même

acte d'accusation, il leur laisse aux uns et aux autres l'espérance de l'Évangile.

Crime des Juifs. — Tant que l'Apôtre faisait le procès aux Gentils il entendait le murmure approbateur des Juifs souligner toutes ses paroles. C'est maintenant contre eux qu'il va diriger son réquisitoire : tâche facile en apparence et pourtant fort délicate : facile, car il lui suffit de faire appel aux faits et au témoignage de l'Écriture; délicate, car il doit sauvegarder les privilèges des Juifs, la Loi, la circoncision, la descendance d'Abraham. Il montrera que ces prérogatives, ou ne leur appartiennent pas exclusivement, ou bien, au sens où elles leur sont propres, augmentent leur culpabilité au lieu de la diminuer.

Le témoignage des faits est écrasant; il remplit tout le chapitre II : « Toi donc, qui que tu sois, qui condamnes les autres, tu es inexcusable. En condamnant les autres tu te condamnes toi-même, puisque tu fais précisément ce que tu condamnes ¹. » Impossible de prétexter l'ignorance ou la bonne foi : « Toi qui instruis les autres, tu ne t'instruis pas toi-même; tu défends le larcin et tu le pratiques; tu condamnes l'adultère et tu le commets; tu exècres les idoles et tu es sacrilège; tu te glorifies de la Loi et tu déshonores Dieu en violant la Loi ². »

Le témoignage de l'Écriture est encore plus décisif :

« Il n'y a point de juste, pas un;
Nul homme intelligent, aucun qui cherche Dieu;
Tous sont sortis de la voie, tous sont pervertis;
Il n'y en a point qui fasse le bien, pas un seul ³.
Sépulcre ouvert est leur gosier,
Leur langue ourdit la tromperie ⁴.
Un venin d'aspic est sous leurs lèvres ⁵.

1. Rom. 2¹. L'habileté consiste à forcer les Juifs, sans les mettre directement en cause, à prononcer leur propre condamnation.

2. Rom. 2²¹⁻²⁴. Les derniers mots sont moins une citation proprement dite qu'une accommodation d'un texte d'Isaïe, 52⁵, d'après les Septante qui traduisent ici librement et ajoutent ἐν τοῖς ἔθνεσι.

3. Ps. 13 (14)¹⁻³. Ce qui prouve que l'Apôtre a ce passage en vue et non pas Ps. 52 (53)²⁻⁴, qui est presque identique, c'est le mot χρηστότητα.

4. Ps. 5⁹. — 5. Ps. 139³ (hebr. 140⁴).

Leur bouche déborde de malédiction et d'amertume¹
 Leurs pieds sont agiles pour répandre le sang.
 La ruine et la misère sont sous leurs pas,
 Ils ne connaissent point le chemin de la paix².
 La crainte de Dieu n'est pas devant leurs yeux³. »

Dans cet agglomérat de textes bibliques, tous les éléments n'ont pas la même force probante. Seul, le premier passage est entièrement général : le Psalmiste se plaint de la malice des hommes parmi lesquels il ne trouve pas un seul juste; Isaïe s'adresse aux Juifs de son temps; le troisième texte et le quatrième ont pour sujet les ennemis de David; les deux autres concernent les pécheurs et les impies sans aucune indication relativement à leur nombre. Mais l'argument formé par cette enfilade de textes, qui rappelle la méthode rabbinique du *haraz*, suffit au présent dessein de l'Apôtre. Voulant fermer la bouche aux Juifs si fiers de leur origine et de leurs prérogatives, il prend au hasard, entre mille textes qui les accusent, cinq ou six passages connus, assez pour leur remettre en mémoire les perpétuelles objurgations des prophètes. Il ne prétend pas — et il ne le pourrait sans se contredire — qu'il n'y ait jamais eu dans la masse du peuple hébreu un petit noyau de justes fidèles à Jéhovah; mais il soutient — et cela lui suffit — que la masse fut infidèle.

Conclusion. — Malgré ces exceptions partielles, la thèse qu'il défend est des plus délicates, car il lui faut rabattre l'orgueil des Juifs sans toucher à leurs privilèges et établir l'égalité de tous dans le péché et devant la grâce sans contester la prééminence du peuple élu. De là d'apparentes hésitations, de brusques retours en arrière. Qu'on en juge par ce curieux dialogisme que nous présentons sous forme de traduction légèrement paraphrasée⁴.

LE CONTRADICTEUR. — « Quel est donc l'avantage des Juifs et quelle est l'utilité de la circoncision ? »

PAUL. — « [Leur avantage est] grand de toute manière. Et d'abord ils reçurent en dépôt les oracles de Dieu. »

1. Ps. 92⁸ (hebr. 107). — 2 Is. 597-8. — 3. Ps. 35 (36)¹. — 4. Rom. 31-2.

LE CONTRADICTEUR. — « Mais si quelques-uns [ou même un grand nombre d'entre eux] ont été infidèles? »

PAUL. — « [Qu'importe!] Est-ce que leur infidélité annule la fidélité de Dieu? Non, certes. Dieu est nécessairement véridique et tout homme est menteur, comme il est écrit : Afin que vous soyez justifié dans vos discours et que vous triomphiez quand on vous met au jugement. »

LE CONTRADICTEUR. — « Mais si notre injustice fait valoir la justice de Dieu, que dirons-nous? Dieu n'est-il pas injuste en déchaînant la colère? Je parle selon l'homme. »

PAUL. — « Non, certes. Car comment Dieu jugerait-il ce monde [s'il n'était juge intègre]? »

LE CONTRADICTEUR. — « Cependant si la véracité de Dieu éclate pour sa gloire par mon mensonge même, pourquoi suis-je encore jugé comme pécheur, [puisque mon mensonge a servi la cause de Dieu]? N'y aurait-il pas plutôt lieu de dire : Faisons le mal pour que le bien en résulte? »

PAUL. — « Certains nous accusent calomnieusement d'enseigner cela; mais ils seront châtiés comme ils le méritent. »

LE CONTRADICTEUR. — « Eh bien! [Nous, Juifs], l'emportons-nous, [oui ou non, sur les autres]? »

PAUL. — « Pas entièrement. Car nous venons de montrer que tous, Juifs et Gentils, sont sous le péché. »

Paul se met en présence d'un contradicteur dont il anéantit une à une les cinq objections; ou plutôt il se parle et il se répond à lui-même pour instruire le lecteur. Son dernier mot le ramène à sa thèse et il résume sous cette forme concise les trois premiers chapitres : Πάντας ὑφ' ἀμαρτίαν εἶναι. Ce n'est que la première partie de sa démonstration : tous les hommes sont égaux dans le péché et devant la grâce. A côté du mal, il va placer le remède. Il le fera brièvement et sans commentaire, parce qu'il s'agit d'idées qui étaient l'objet de la catéchèse apostolique et devaient être familières à tous ses lecteurs.

NOTE K. — CONNAISSANCE DE DIEU
ET LOI NATURELLE

I. CONNAISSANCE DE DIEU.

Le texte classique de Paul, Rom. 1²⁰ (Τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται, ἢ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης), est à rapprocher des formules analogues d'Aristote, de Philon, de l'auteur de la Sagesse (Aristote, *De Mundo*, 6 : Ἀθεώρητος (Θεός) ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται. Philon, *De Præm. et pæn.* 7 : Οἷα διὰ τινος οὐρανόου κλίμακος ἀπὸ τῶν ἔργων εἰκότι λογισμῷ στοχασάμενοι τὸν δημιουργόν. Sap. 13⁵ : Ἐκ μεγέθους καλλονῆς καὶ κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται). Tous les quatre, on le voit, prennent pour point de départ le monde en tant qu'*ouvrage* de Dieu; tous les quatre aboutissent à une connaissance de Dieu qu'ils appellent vision indirecte, sauf Philon qui semble se contenter d'une conjecture ou d'une probabilité; tous les quatre indiquent le moyen de démonstration (ἀπό, la Sagesse dit ἐκ). Mais Paul est le seul à préciser l'objet de cette connaissance, c'est-à-dire l'aspect de l'essence divine qui est le terme de l'opération mentale : la puissance éternelle et la divinité. Peut-être l'auteur de la Sagesse indique-t-il le procédé particulier de raisonnement (ἀναλόγως). — Comme saint Paul exprime le moyen de démonstration par deux équivalents (τοῖς ποιήμασι [instrumental] et ἀπὸ κτίσεως κόσμου), certains exégètes traduisent ces derniers mots par « depuis la création du monde », sens qu'a certainement ἀπό dans Mat. 24²¹; Luc. 11⁵⁰; Marc. 10⁶. C'est afin d'éviter une tautologie prétendue. Mais Franzelin montre que la tautologie n'existe pas : « Invisibilia ejus a creatura mundi [ut a termino a quo] per ea quæ facta sunt [sub formali ratione rei effectæ] intellecta conspiciuntur. » On l'évite mieux encore en prenant *per modum unius* la locution τοῖς ποιήμασι νοούμενα (perçus intellectuellement par les œuvres) et en joignant ἀπὸ κτίσεως κόσμου à καθορᾶται. D'autre part, l'incise « depuis la création du monde » semble assez oiseuse et le rapprochement des quatre formules citées plus haut permet difficilement de penser que la particule ἀπό, déductive chez les autres, ne l'est pas aussi chez saint Paul. — A signaler comme curiosité exégétique : Schjött, *Eine religionsphilosophische Stelle bei Paulus, Röm. I*, 18-20 (dans *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, 1903, p. 75-78). D'après cet auteur, Paul serait néo-pythagoricien.

II. LOI NATURELLE.

On a soutenu que Paul ne met pas la connaissance de la loi naturelle en rapport avec la connaissance de Dieu. Cela n'est point exact; car, dans tout le chapitre I, Dieu intervient comme sanction de la loi naturelle et connaître la loi naturelle c'est connaître la justice ou le jugement de Dieu (1²² : τὸ δικαίωμα τοῦ Θεοῦ). Mais il est vrai que Dieu n'intervient pas directement dans Rom. 2^{14, 15} : "Οταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες, ἑαυτοῖς εἰσι νόμος· οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συνμαρτυροῦσιν αὐτῶν τῇ συνειδήσει καὶ μεταξύ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγο-

ρούτων ἢ καὶ ἀπολογουμένων. — 1. Ὅταν indique non une hypothèse mais un fait : *quotiescumque*. — 2. Ἐθνη (indéterminé) « des Gentils », un païen quelconque. L'abstrait ἔθνη est pour le concret, comme il appert des pronoms masculins qui suivent : οὗτοι, οἵτινες. — 3. Φύσει ne peut signifier que « par les lumières naturelles », car la Loi dans tout le contexte n'est considérée que comme lumière surnaturelle. — 4. Τὰ τοῦ νόμου ποιεῖν (sous-entendu ἔργα ou δικαιώματα) « remplir les préceptes de la Loi » sans indication de peu ou de beaucoup. Paul dit τὰ τοῦ νόμου et non pas τὸν νόμον, parce que les Gentils n'observent pas la Loi, même en faisant ce que la Loi ordonne. — 5. Ἐαυτοῖς εἰσι νόμος, n'ayant pas de Loi (mosaïque) ils trouvent en eux-mêmes l'équivalent de la Loi; la raison en est donnée aussitôt (οἵτινες, *quippe qui*). — 6. Dans τὸ ἔργον τοῦ νόμου, ἔργον peut être actif ou passif. S'il est passif, comme le veut la plupart des commentateurs, le sens sera « l'œuvre faite conformément à la Loi » (synonyme de τὰ τοῦ νόμου), mais on ne comprend pas comment cette œuvre peut être écrite dans le cœur; s'il est actif, le sens sera « ce que la Loi fait »; la Loi ayant pour but d'éclairer et de guider l'homme, le païen trouve cette lumière et cette direction (τὸ ἔργον τοῦ νόμου) écrites dans son cœur. — 7. L'Apôtre le prouve d'abord par le témoignage de la conscience, témoignage qui s'ajoute (συνμαρτυρούσης, en maintenant le sens propre de σύν) à la bonté ou à la malice objective de l'action. — 8. L'incise la plus importante du passage est la dernière. Plusieurs exégètes n'y voient qu'une paraphrase du témoignage de la conscience. La plupart y cherchent le verdict de la raison, en tant que distincte de la conscience. Mais ici ils se divisent. La majorité croit qu'il est question du même individu qui se juge lui-même. Seulement le μεταξύ ἀλλήλων, rapporté aux jugements d'un individu sur lui-même, est alors très difficile à expliquer. En effet, ou bien il s'agit de la même action sur laquelle les jugements individuels seraient en conflit, mais cette lutte et cette incertitude seraient plutôt contraires à l'existence de la conscience; ou bien il s'agit de diverses actions dont les unes sont condamnées et les autres absoutes par le verdict intérieur, mais le μεταξύ ἀλλήλων n'a plus alors de raison d'être. Mieux vaut donc entendre ces mots de divers individus qui se condamnent ou s'absolvent les uns les autres (μεταξύ ἀλλήλων). De cette façon, la loi naturelle se prouve par la conscience et par la raison qui nous fait approuver ou blâmer nos semblables. — 9. On peut regarder les versets 14 et 15 comme une parenthèse. En ce cas, le v. 16 : « au jour où Dieu jugera », continuera le v. 13 : « ceux qui observent la Loi seront justifiés ». Si l'on trouve cette construction trop dure, on admettra que Paul reporte au jugement dernier ces verdicts que les hommes prononcent les uns sur les autres. — Cf. Quirmbach (cathol.), *Die Lehre des heil. Paulus von der natürl. Gotteserkenntnis und dem natürl. Sittengesetz*, Fribourg-en-B., 1906, p. 60-85. Klöpper, *Das Sittengesetz der Heiden* (dans *Theol. Studien und Krit.*, 1867), Kähler, *Auslegung von Kap. 2¹⁴⁻¹⁶ im Römerbrief* (*Ibid.*, 1874), Giesecke, *Zur Exegese von Röm. 2¹⁴⁻¹⁶* (*Ibid.*, 1886), ont spécialement traité ce point d'exégèse.

III. LE SALUT PAR L'ÉVANGILE.

Le plan du salut. — L'histoire de l'humanité avant le Christ se résume donc ainsi : « Tous, Juifs et Grecs, sont sous l'empire du péché. » Mais Paul, qui croit à une providence surnaturelle, ne nous laisse pas sous le coup de cette constatation désespérante. Il nous montre Dieu méditant des desseins de miséricorde et entrant en scène au moment où l'impuissance de la nature et de la Loi est bien manifeste.

Le plan du salut, dans l'idée de l'Apôtre, doit remplir trois conditions : être universel, ôter à l'homme tout sujet de s'enorgueillir et répondre aux données de la révélation mosaïque.

1. Il doit être universel comme la grâce et la miséricorde. C'est une conséquence du monothéisme. Puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu, il est nécessairement le Dieu des Gentils aussi bien que le Dieu des Juifs¹. D'autre part, il ne voit dans l'homme aucun motif de préférence : « Tous ont péché et se sentent privés de la gloire de Dieu². » Par suite, le temps des privilèges est passé et l'ère de l'égalité évangélique commence.

2. Il doit confondre l'orgueil de l'homme. Point de sentiment qui soit, aux yeux de Paul, plus déraisonnable, plus impie, plus injurieux à Dieu que la vaine gloire de l'homme en matière de salut. Dieu veut que nulle chair ne puisse se glorifier devant lui³ et il choisit la foi comme instrument de salut pour forcer l'homme à lui rendre grâce.

3. Enfin il doit être conforme à la révélation ancienne ou du moins ne lui être pas contraire⁴. Paul a un sentiment très vif de l'harmonie des deux Testaments dont l'un est la figure, la prophétie et la préparation de l'autre; et il est d'ailleurs

1. Rom. 3²⁹⁻³⁰ : « Ἡ Ἰουδαίων ὁ Θεὸς μόνον; οὐχὶ καὶ ἔθνων; Ναὶ καὶ ἔθνων εἴπερ εἰς ὁ Θεός, κτλ.

2. Rom. 3²³. Conclusion des trois premiers chapitres.

3. 1 Cor. 1²⁹⁻³¹; Eph. 2⁹ (non ex operibus ut ne quis gloriatur); Rom. 3²⁷ (Ubi est gloriatio tua?).

4. Rom. 3²¹ (justitia Dei manifestata est, testificata a lege et prophetis); 3³¹ (Legem ergo destruimus per fidem? Absit : sed legem statuimus). Cf. Rom. 8⁴.

évident que Dieu, l'auteur de la Loi aussi bien que de l'Évangile, ne peut se contredire.

Voici donc, condensé en quelques lignes, tout le plan rédempteur : « Maintenant s'est manifestée la justice de Dieu, indépendamment de la Loi, mais non sans le témoignage de la Loi et des prophètes, la justice de Dieu [dis-je] par la foi de Jésus-Christ, s'étendant à tous les croyants. Car pas de différence : tous ont péché et se sentent privés de la gloire de Dieu, justifiés [qu'ils doivent être] gratuitement, par sa grâce, en vertu de la rédemption qui est dans le Christ Jésus. Dieu l'a publiquement constitué instrument de propitiation par la foi, dans son sang, pour faire éclater sa justice [obscurcie] par la tolérance des péchés qu'il a supportés avec patience, pour faire éclater sa justice à l'heure actuelle, afin d'être [reconnu] juste lui-même et auteur de la justification pour quiconque relève de la foi de Jésus¹. » Ce passage a paru à quelques auteurs l'abrégé et comme l'idée-mère de la théologie de saint Paul. Il en est peu certainement qui entrent plus au vif de sa doctrine et qui soient plus riches en enseignements. Mais l'intelligence en est subordonnée à quatre ou cinq questions qu'il est impossible de traiter ici, parce qu'elles touchent à la sotériologie générale de l'Apôtre :

1. En quoi consiste la colère de Dieu? Implique-t-elle de sa part une inimitié active et comment la concilier alors avec sa miséricorde toujours agissante?

2. Qu'est-ce que la réconciliation? Est-elle unilatérale ou réciproque? En d'autres termes, Dieu se contente-t-il de nous réconcilier à lui, ou se réconcilie-t-il aussi avec nous?

3. La rédemption par la mort du Christ est-elle de la part du Père un acte de justice ou un pur acte de bonté?

4. Cette mort du Christ elle-même est-elle un vrai sacrifice d'expiation ou une simple manifestation d'amour?

Faute d'avoir répondu d'avance à toutes ces questions, il restera plus d'un point obscur; mais peut-être notre texte nous fournira-t-il déjà de précieux éléments de solution.

Initiative du Père. — Un trait frappant, qui est tout à fait

1. Rom. 3^{21.26}.

dans l'esprit de la théologie paulinienne, c'est l'initiative du Père. La réconciliation de l'homme est absolument impossible si Dieu ne fait les premiers pas. Le Fils accepte le rôle de Sauveur et même le désire, mais c'est son Père qui prend les devants : « Il était dans le Christ, se réconciliant à lui-même le monde ¹. » Toujours l'initiative lui revient. Au Calvaire, il expose publiquement son Fils comme victime de propitiation. Il veut faire éclater aux yeux de tout le genre humain sa justice trop longtemps voilée par sa longanimité. Depuis des siècles, il tolérait les crimes des hommes ou ne leur infligeait que des peines sans proportion avec leur nombre et leur malice. On pouvait se demander si le péché lui était odieux. Maintenant il montre ou plutôt il démontre (εἰς ἐνδειξιν) sa justice par le moyen de propitiation qu'il s'est choisi de toute éternité et qu'il expose solennellement à tous les regards (προέθετο) ². Ainsi Dieu se montre juste à la face du ciel et de la terre, en attachant la justification du pécheur à un acte et à un fait qui mettent en relief sa propre justice. De cette façon la justice de l'homme pourra être appelée sa justice, non seulement parce qu'il en a l'initiative et qu'il en est la cause première, mais parce qu'il la fait dériver de sa justice immanente.

Part du Christ. — Le rôle du Fils se résume ainsi : 1. Il est

1. 2 Cor. 5¹⁸⁻¹⁹. Il est dans le Christ (ἐν Χριστῷ) quand il opère la réconciliation du monde et il se sert du Christ comme d'un instrument de réconciliation (διὰ Χριστοῦ).

2. Le sens que nous adoptons est celui de la plupart des exégètes et des meilleurs, Cornely, Sanday, Meyer-Weiss, etc. Bengel (*Gnomon N. T.*) dit fort bien : Πρὸ in προέθετο non connotat tempus, sed est ut Latinum *proponere*. Il traduit donc : *Ante omnium oculos posuit*. — On pourrait être tenté de rapprocher προέθετο de πρόθεσις (le décret éternel de Dieu), en comparant Rom. 1¹³ (προσθέμην ἐλθεῖν) et Eph. 1⁹ (ἦν προέθετο ἐν αὐτῷ); et l'on paraphraserait ainsi avec C. Bruston (*Zeitschrift für neutest. Wiss.*, t. VII, 1906, p. 78) : Dieu avait jadis (de toute éternité) décidé que Jésus-Christ serait un jour un διαστήριον par le moyen de la foi. — Mais trois raisons principales s'y opposent : 1. *Le sens ordinaire du verbe*, soit à l'actif soit au moyen. La voix moyenne s'explique par l'intention qu'a Dieu de manifester sa justice. Pour avoir le sens *sibi proposuit*, il faudrait que προέθετο fût suivi d'un infinitif ou d'un mot explicatif. — 2. *Le parallélisme avec Gal. 3¹* : οἱ κατ' ὀφθαλμοῦ; I. X. προεγράφη ἐσταυρωμένος. — 3. *Le contexte* dont tous les traits vont à marquer une *éclatante manifestation* de la justice divine (πεφανέρωται, εἰς ἐνδειξιν, πρὸς τὴν ἐνδειξιν).

établi ἱλαστήριον. — 2. Il opère la rédemption (ἀπολύτρωσις). — 3. Et cela dans son sang (ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι) ou par son sang.

Depuis Origène jusqu'à Ritschl, un nombre considérable d'interprètes ont entendu cet ἱλαστήριον au sens de « propitiatoire » qu'il a d'ordinaire dans les Septante. Le propitiatoire était le couvercle de l'arche qu'on aspergeait du sang des victimes au grand jour de l'Expiation et où Jéhovah était censé assis entre les Chérubins d'or. Mais comment supposer que cette signification typique, inconnue à toute l'Écriture, ait pu venir à l'esprit de Paul ou de ses lecteurs? Quel rapport y a-t-il entre Jésus-Christ répandant son sang pour le salut du monde et le propitiatoire, qui figurerait plutôt l'autel de la croix? Cette explication est avec raison presque abandonnée de nos jours et l'on n'a plus le choix qu'entre « sacrifice de propitiation » ou d'une manière plus générale « instrument de propitiation ». Le premier sens se recommande par l'analogie; σωτήριον, καθάρσιον, τελεστήριον, χαριστήριον (sous-entendu θύμα), sont autant d'espèces de sacrifices et le sacrifice du Calvaire est établi par d'autres passages. Mais le second a pour lui l'usage et le contexte. Si Jésus-Christ est appelé directement « victime de propitiation », qu'ajouteront les mots « dans son sang »? Cette idée de sang n'est-elle pas comprise dans la notion de sacrifice? Et l'addition « par la foi » est-elle bien intelligible s'il s'agit, au sens concret, d'un sacrifice de propitiation? Ce qui nous paraît décisif, c'est que le sens déterminé de « sacrifice » n'est appuyé d'aucun témoignage, tandis qu'on a maintenant d'assez nombreux exemples de l'acception plus générale « moyen » ou « instrument de propitiation ». C'est là du reste une question de philologie d'assez faible importance au point de vue théologique, car l'incise « dans son sang » réveille par elle-même l'idée de sacrifice sanglant, contenue déjà implicitement dans la notion paulinienne de rédemption. Ainsi l'acception générale d'ἱλαστήριον se trouve restreinte par le contexte¹.

Il n'en est pas autrement du mot rédemption. Par lui-même il pourrait ne signifier que délivrance, sans aucune idée

1. Voir ci-après la note L, p. 287-289.

de rançon à recevoir ou à donner. Mais si nous tenons compte des nombreux passages où il est dit que nous sommes achetés, rachetés, payés d'un grand prix, et cela par le sang et la mort du Sauveur, si nous rapprochons de notre texte l'explication des Synoptiques et de saint Paul lui-même que Jésus-Christ « s'est livré comme rançon pour tous les hommes », nous ne pourrions nous empêcher de laisser au mot rédemption (ἀπολύτρωσις) sa valeur étymologique. Du reste nous savons assez que ce terme ne saurait s'appliquer à l'œuvre du Christ que par analogie et qu'une métaphore ne doit pas être pressée à l'excès. Les seules idées évoquées dans l'esprit par la rédemption du Sauveur sont le retour des hommes à leur liberté première et la nécessité d'une condition onéreuse à remplir pour leur délivrance. Insister sur la notion spéciale de rançon et chercher à qui la rançon doit être payée, c'est s'embarrasser dans des représentations anthropomorphiques indignes de Dieu et du Christ.

A qui étudie sans parti pris la signification de la mort de Jésus dans les Synoptiques, dans saint Jean, dans l'Épître aux Hébreux, dans saint Paul et dans les autres écrits apostoliques, il est impossible d'ôter à cette mort le caractère de sacrifice et de sacrifice de propitiation. Le Christ mourant est comparé à toutes les victimes de l'ancienne Loi, à l'agneau pascal, au sang de l'alliance et de l'expiation, à l'offrande pour le péché; presque tous les termes du rituel des sacrifices lui sont appliqués; et la manière dont il parle lui-même de sa propre mort ne permet guère de douter que l'enseignement des apôtres ne remonte jusqu'à lui. D'un autre côté, la rémission des péchés est constamment mise en rapport avec la mort de Jésus-Christ; c'est l'aspersion de ce sang divin qui purifie les âmes; de quelque manière qu'on entende l'ἱλασμός de saint Jean, l'ἱλάσασθαι de l'Épître aux Hébreux, l'ἱλαστήριον de saint Paul, il s'en dégage invinciblement l'idée d'expiation et de propitiation, c'est-à-dire d'une action du Christ qui apaise la colère de Dieu et nous le rend propice et en même temps annule l'effet du péché. En cela, Paul ne se distingue pas des autres apôtres, mais il aide à les expliquer comme ils servent eux-mêmes à le comprendre.

Part de l'homme. — Cependant l'homme ne joue pas un rôle purement passif. Jésus-Christ lui mérite la justice surnaturelle; le Père la lui offre; mais il faut qu'il la prenne. Il est acteur, non simple spectateur, dans ce drame; et son salut ne s'opère pas sans lui. Son apport, c'est la foi. Car « la justice de Dieu est par la foi de Jésus-Christ¹ », par la foi dont il est la cause méritoire et par la foi dont il est le premier objet. Jésus-Christ est « propitiation par la foi² ». Victime agréable et sainte indépendamment de la foi, il contient une puissance infinie de satisfaction et de propitiation; mais la propitiation ne devient efficace qu'au moyen de la foi. Sans la foi, la satisfaction, toute suffisante et surabondante qu'elle est, demeure inactive. Dieu « justifie quiconque relève de la foi de Jésus-Christ³ », mais il ne justifie pas autrement. La justification « atteint tous les croyants⁴ », mais elle n'arrive qu'à eux.

Conditions remplies. — Il est aisé de voir que la méthode adoptée par Dieu satisfait aux trois conditions requises. 1. Elle est *universelle*, car il n'y a pas de sentiment plus général, plus simple et plus spontané que la foi; et, puisqu'il fallait exiger quelque chose de l'homme pour ne pas le sauver malgré lui et sans lui, on ne pouvait rien lui demander de plus convenable. — 2. Elle est la plus *propre à mâter l'orgueil*, car la foi est le geste humilié du pauvre implorant l'aumône et la recevant déjà au

1. 3²² : δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. La préposition διὰ exprime la cause instrumentale. La particule δέ n'est pas ici adversative; elle reprend seulement le sujet de la phrase, selon un usage familier à Paul et on la traduit bien par « dis-je ». La foi de Jésus-Christ peut être la foi dont le Christ est l'objet ou la foi dont le Christ est l'auteur. Haussleiter qui a essayé de prouver (*Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube*, Leipzig, 1891) qu'il s'agit de la foi dont le Christ serait le sujet, dont il produirait les actes, n'a guère fait de disciples.

2. 3²⁵ : ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. Il est hors de doute qu'il faut joindre ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι non à διὰ πίστεως mais à ἱλαστήριον ou si l'on veut à προσέθετο ἱλαστήριον. Le διὰ πίστεως est alors l'instrument qui applique au croyant la propitiation du Christ ou la vertu du sang rédempteur.

3. 3²⁶ : τὸν ἐκ πίστεως, « celui qui prend pour guide ou pour levier la foi ». Comparez οἱ ἐξ ἐπιθείας (2⁸) et ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου (Gal. 3¹⁰).

4. Il faut noter l'insistance avec laquelle Paul étend la justice à *tous* les croyants (Rom. 1¹⁶; 3²²; 4¹¹; 10⁴⁻¹¹ etc.) et fait de tous les hommes des croyants en puissance.

moment où il l'implore ¹. — 3. Elle est *conforme aux données scripturaires*; elle est « attestée par la Loi et les prophètes » ; loin de contredire la Loi elle la « confirme ² ». Témoin, David qui va parler au nom des prophètes et Abraham qui personifie la Loi, la *Thora*.

Le Psalmiste, conscient de ses fautes et désireux de recouvrer la justice perdue, ne cherche pas à conquérir de haute lutte l'amitié de Dieu. Il ne met pas sa confiance dans les sacrifices et les pratiques légales. Il lève les yeux au ciel et s'écrie : « Bienheureux ceux dont les iniquités sont remises ! Bienheureux l'homme à qui Dieu n'impute pas de péché ³ ! » confessant implicitement la gratuité de la grâce et ne comptant que sur la foi.

La justification du Père des croyants est marquée par trois caractères qui en font le type frappant de la justification chrétienne. Premièrement, elle est antérieure à la Loi de Moïse et même à la circoncision ; par conséquent indépendante d'elles : l'Écriture affirme que la foi lui fut imputée à justice avant même que la circoncision ait été mentionnée ; la circoncision ne fut que le sceau de la justice reçue, afin de le rendre apte à devenir par la circoncision le père des Juifs, comme il était déjà par la foi le père des croyants. De plus, elle est gratuite, car elle est donnée en retour d'une chose qui n'est pas équivalente à la justice et qui est elle-même un don de Dieu. Enfin, elle glorifie Dieu d'autant plus qu'elle ôte à l'homme tout sujet de vaine gloire.

« Que dirons-nous donc qu'a trouvé Abraham notre père selon la chair ? » La vraie justice sans nul doute ; et, si nous sommes logiques, la justice qui vient de la foi. « Car si Abraham a été justifié par les œuvres il a un sujet de gloire : mais il n'en est pas ainsi devant Dieu. En effet que dit l'Écriture ? Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice. A celui qui opère, la justice n'est pas imputée comme une grâce mais

1. Eph. 2^s. Sur ce texte, voir p. 384.

2. Rom. 3²¹ : μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν. Ici la Loi désigne évidemment la Thora, le Pentateuque. — 3²¹ : νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως ; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν.

3. Rom. 4⁷⁻⁸.

comme une dette; tandis qu'à celui qui n'opère pas mais croit à celui qui justifie l'impie, la foi est imputée à justice. » La foi d'Abraham fut quatre fois mise à l'épreuve : lorsqu'il quitta sa patrie; lorsqu'il crut contre toute espérance à la naissance d'Isaac; lorsqu'il reporta sur ce dernier le droit d'aînesse; lorsqu'il se mit en devoir de l'immoler. Mais ce fut après la seconde épreuve, où Dieu ne lui demandait que de croire, que l'Écriture lui rend ce témoignage : « Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice¹. » Cette réflexion est générale et qualifie d'une part l'attitude d'Abraham envers Dieu, de l'autre la conduite de Dieu envers Abraham. Il importe peu à quel moment précis Abraham devint juste. Tout ce qu'il faut retenir c'est que la justice lui fut conférée en retour de la foi; mais non pas au prix de la foi, car la foi n'est pas la justice et, si le raisonnement de saint Paul prouve quelque chose, elle n'équivaut pas à la justice.

1. Rom. 4³ (cf. Gal. 3⁶; Jac. 2²³) citant Gen. 15⁶ d'après les Septante. Au lieu du passif, l'hébreu a l'actif : « Abraham crut à Dieu et Dieu lui imputa cela à justice »; mais, on le voit, le sens n'est pas changé. *λογίζεσθαι τι* τι est un terme d'affaires qui signifie proprement « mettre une chose au compte de quelqu'un », par exemple « créditer quelqu'un d'une somme qu'il a versée ». Avec *εἰς* suivi d'un accusatif le sens est « compter à quelqu'un telle chose pour tant ». Or Dieu, qui est juste, ne peut pas compter une chose pour moins qu'elle ne vaut; mais, parce qu'il est miséricordieux, il peut accepter une chose pour un prix supérieur à sa valeur réelle. C'est ainsi qu'il impute la foi à justice, bien que la foi ne soit pas la justice et ne soit pas équivalente à la justice. En effet, Paul distingue en Dieu deux sortes d'imputations : une qui est selon la justice commutative (*κατὰ ὁμειψίαν*, Rom. 4⁴), l'autre qui est à titre gracieux (*κατὰ χάριν*) et c'est la seconde que Dieu emploie quand il confère la justice en retour de la foi. Eu égard au contexte, saint Thomas a bien raison de dire : « Dictum est *reputatum est illi ad justitiam*, quod consuevit dici, quando id, quod minus est ex parte alicujus, reputatur ei gratis ac si totum fuisset. » Tous les commentateurs catholiques s'expriment de même et Estius, qui paraît d'un autre avis, se corrige assez pour retomber dans l'explication commune : « Fides... reputari dicitur ad justitiam... quia fides vera justitia est, saltem quoad inchoationem. »

NOTE L. — PROPITIATION, EXPIATION, RÉDEMPTION

Le mérite d'avoir précisé le sens du mot *ἱλαστήριον* revient principalement à Deissmann : *Bibelstudien*, Marbourg, 1895, p. 121-132 (*Bible Studies*, Édimbourg, 1903, p. 124-135) ; *Encyclopædia Biblica*, article *Mercy Seat* ; *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, t. IV, 1903, p. 193-212 (article précédemment retravaillé).

I. EMPLOI DU MOT ἱΛΑΣΤΗΡΙΟΝ.

En dehors des Septante et de Paul, le mot a été trouvé : 1. Dans le quatrième livre apocryphe des Machabées (xvii, 22 : *ἱλαστήριος θάνατος*), où il est adjectif. — 2. Dans Josèphe (*Antiq.* XVI, 7, 1 : *ἱλαστήριον μνημα λευκῆς πέτρας*), où il peut être soit adjectif qualifiant *μνημα* « il fit un monument de propitiation en pierre blanche », soit substantif en apposition avec *μνημα* « il fit un monument comme objet de propitiation ». — 3. Dans Dion Chrysostome (*Orat.* xi, p. 355 de Reiske : *ἱλαστήριον Ἀγαιοὶ τῇ Ἰλαδί*) où il est certainement substantif. — 4. Dans une inscription de Cos antérieure à saint Paul (Paton et Hicks, *The Inscriptions of Cos*, Oxford, 1891, n° 81, p. 126) : *Ὁ δᾶμος ὑπὲρ τὰς αὐτοκράτορος Καίσαρος Θεοῦ υἱοῦ Σεβαστοῦ σωτηρίας Θεοῖς ἱλαστήριον*, « le peuple (offre cet objet votif) comme *ἱλαστήριον* aux Dieux, pour le salut de l'empereur César Auguste, fils de Dieu. — 5. Dans une autre inscription de Cos de date incertaine (*ibid.* n° 347, p. 225), où *ἱλαστήριον* désigne comme précédemment un objet votif ou un monument érigé en l'honneur de Jupiter pour le rendre propice. — 6. Dans un papyrus récemment découvert (Grenfell et Hunt, *Fayûm Towns and their Papyri*, Londres, 1900, p. 313, n° 337) : *Τοῖς θεοῖς ἱλαστή[ρί]ους θυσίας ἀξιω[θέ]ντες ἐπιτελεῖσθαι*. — 7. Symmaque, Gen. 9¹⁶⁽¹⁵⁾ (Field, *Hexapla*, t. I, p. 23-24) appelle deux fois l'arche de Noé *ἱλαστήριον*. Tous les autres exemples connus sont chrétiens et influencés par l'usage de Paul ou des Septante.

II. SENS DU MOT ἱΛΑΣΤΗΡΙΟΝ.

1. *En dehors des Septante.* — Dans les exemples cités plus haut le mot est quelquefois adjectif, mais plus ordinairement substantif. Substantif, il signifie : « moyen ou objet d'expiation ou de propitiation » ; adjectif, il veut dire : « qui opère l'expiation ou la propitiation », selon qu'il s'agit de réparer une faute passée ou de s'assurer pour l'avenir la faveur d'une divinité ; mais ces deux motifs peuvent très bien aller ensemble. On voit que si l'idée de sacrifice n'est pas contenue dans le mot lui-même elle n'en est point exclue davantage, une victime pouvant fort bien être un *ἱλαστήριον*, comme c'est le cas pour le n° 6.

2. *Dans les Septante.* — On sait que le mot *ἱλαστήριον* répond au mot hébreu *kappôreth* par lequel était désigné le couvercle en or de l'arche La première fois que les Septante rencontrent le mot *kappôreth* (Ex. 25¹⁶) ils traduisent : *Καὶ ποιήσεις ἱλαστήριον ἐπίθεμα χρυσοῦ καθαροῦ*. M. Deissmann supposait jadis (*Bibelstudien*, p. 121-122) que *kappôreth* était rendu par *ἐπίθεμα* et que l'adjectif *ἱλαστήριον* était ajouté soit par allusion à l'étymologie (*kippēr* « expier, rendre propice ») soit pour rappeler qu'il ne s'agit pas d'un couvercle ordinaire. Il est maintenant d'avis (*Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, t. IV, 1903, p. 201) que *ἱλαστήριον* traduit

proprement *kappōreth* et que ἐπίθεμα n'est là que pour indiquer la forme de cet « instrument de propitiation ». — Jusqu'ici on avait coutume de dériver *kappōreth* d'un verbe inusité *kāfar* auquel on attribuait la signification fondamentale de « couvrir »; ce mot n'aurait donc désigné qu'un « couvercle » et par antonomase « le couvercle de l'arche d'alliance ». Mais les philologues contemporains donnent à *kāfar* le sens fondamental de « laver, effacer », sens que le syriaque, l'arabe et l'assyrien rendent très probable (Cf. Delitzsch, *Assyr. Handwörterbuch*, 1896, p. 347; Gesenius-Buhl, *Hebr. Handwörterbuch*¹⁴, 1905 p. 324; E. König, *Lehrgebäude der hebr. Sprache*, II, 1, Leipzig, 1895, p. 201). La forme *kippēr* a le même sens, mais se prend toujours au figuré pour « effacer, expier » les péchés. De là *kōfer*, λύτρον, *propitiatio*, et *kappōreth*, ἱλαστήριον, *propitiatorium*. Du même coup tombe la vieille théorie luthérienne des péchés couverts et non effacés. — Une question intéressante, mais qui sort de notre cadre, est celle de savoir si le mot *kappōreth* lui-même, avec l'idée qu'il réveille, appartient en propre à l'hébreu ou s'il était commun à d'autres religions sémitiques. Il est certain que dans le Coran *kaffārah* — qui répond exactement à l'hébreu *kappōreth* — est une « expiation » ou un « moyen d'expiation » (Cf. Hughes, *Diction. of Islam*², Londres, 1896, p. 259) et que *kuppuru* — répondant à l'hébreu *kippēr* — joue un certain rôle dans la religion babylonienne (Cf. Zimmern, dans *Die Keilinschr. und das A. T.*³, Berlin, 1903, p. 601).

3. Dans saint Paul. — Le sens ressort de ce que nous avons dit. Le mot ἱλαστήριον est plus probablement substantif qu'adjectif. Il signifie « moyen d'expiation » ou « de propitiation » ou peut-être l'un et l'autre : c'est à la doctrine générale de saint Paul et au contexte d'en décider. Bien que l'idée de sacrifice ne soit pas directement contenue dans le mot, elle est renfermée dans l'incise ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. Deissmann en convient, ainsi que Bruston (*Les conséquences du vrai sens de ἱλαστήριον*, dans *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, t. VII, 1903, p. 77-81). Jésus-Christ est donc bien représenté comme victime d'expiation ou de propitiation. Il ne faut pas l'oublier pour τὴν ἀπολύτρωσιν qui précède.

Les idées d'expiation et de propitiation sont très voisines, car Dieu n'est apaisé ou rendu propice qu'autant que le péché est expié et le même acte rédempteur produit à la fois ce double résultat. Voilà pourquoi les dérivés — d'ailleurs rares dans le Nouveau Testament — de ἵλεως (Mat. 16²²; Heb. 8¹²) peuvent se prendre en général dans un sens ou dans l'autre. C'est le cas pour ἱλαστήριον dont nous venons de parler. Quand saint Jean dit (1 Joan. 2²; 4¹⁰) que Jésus-Christ est ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν et que son Père l'a envoyé comme tel, on peut entendre « propitiation » ou « expiation », quoique la seconde acception soit plus naturelle. Dans Heb. 2¹⁷, ce dernier sens est imposé par le contexte : εἰς τὸ ἰλάσκειν τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ.

Mais peut-être n'y a-t-il pas à choisir entre ces deux sens; car les sacrifices de l'ancienne Loi avaient le double effet d'expier le péché et d'apaiser Dieu et ce double effet pouvait être exprimé par le même mot. Or il est certain que dans saint Paul, aussi bien que dans le reste du Nouveau Testament, la mort du Christ est représentée comme un sacrifice. Il suffira de rappeler ici les deux ordres de faits suivants.

1. Le Christ mourant est comparé à presque tous les sacrifices de l'Ancien Testament. A) Au sacrifice de l'agneau pascal, 1 Cor. 5⁸ : τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός (cf. Joan. 1²⁹; 19³⁶; Apoc. 5⁶⁻¹²; 13⁸; 1 Petr. 1²). —

B) *Au sacrifice du jour de l'Expiation*, Rom. 3²⁵ (cf. Heb. 2¹⁷; 9¹²⁻¹⁵, etc.) — C) *Au sacrifice pour le péché*, Rom. 8³; [2 Cor. 5²¹]; (cf. Heb. 13¹¹; 1 Petr. 3¹⁸, etc.). — D) *Au sacrifice qui scelle l'alliance*, 1 Cor. 11²⁵ (cf. Mat. 26²⁸; Marc. 14²⁴).

2. *La mort et le sang du Christ sont mis constamment en relation avec la justification de l'homme et la rémission des péchés*, Rom. 5⁹ (justifiés dans le sang du Christ); Rom. 6³ (baptisés dans sa mort); Eph. 1⁷ et Col. 1¹⁴ (rédemption, rémission des péchés par son sang); Eph. 2¹³⁻¹⁴ et Col. 1²⁰ (pacifiés par le sang de sa croix); Tit. 2¹⁴, etc. — L'Épître aux Hébreux, 9²²⁻²⁶, généralise la théorie du sacrifice et en montre la nécessité pour les deux Testaments : *autrefois*, pas de rémission des péchés sans effusion de sang; *maintenant*, il en est de même, seulement la vic-time est parfaite et partant unique.

III. SENS DU MOT « RÉDEMPTION ».

1. Le mot « *rédemption* » (λύτρωσις et ἀπολύτρωσις, noms d'action des verbes λυτροῦν et ἀπολυτροῦν) désigne dans l'Ancien Testament la *délivrance* théocratique *ge'ullāh* promise au peuple fidèle par Jéhovah, le Rédempteur d'Israël (*gō'ēl*). Dans le Nouveau, c'est la délivrance messianique obtenue par le sang du Christ offert comme rançon (λύτρον, Mat. 20²⁸; Marc. 10⁴⁵; ou ἀντίλυτρον, 1 Tim. 2⁶). La comparaison des Synoptiques avec saint Paul est intéressante :

Mat. 20²⁸; Marc. 10²⁵

Paul (1 Tim. 2⁶)

Δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ = Ὁ δοὺς ἑαυτὸν
 λύτρον ἀντὶ = ἀντίλυτρον
 πολλῶν. = ὑπὲρ πάντων.

On voit l'identité des deux formules : car δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ est un hébraïsme pour « se donner, se livrer soi-même »; le composé ἀντίλυτρον équivaut exactement aux deux mots λύτρον ἀντὶ, et l'équivalence de πολλῶν et de πάντων est établie par de nombreux exemples. Paul ajoute seulement la nuance ὑπὲρ, « en faveur de », contenue implicitement dans la formule des Synoptiques.

2. Bien que, à la rigueur, « *rédemption* » puisse signifier simplement délivrance, sans allusion au prix payé ou reçu, il faut lui conserver sa valeur étymologique pour les raisons suivantes : a) Le mot λύτρον, qui traduit dans les Septante l'hébreu *kōfēr*, *ge'ullāh* et *pidiōn*, signifie le *prix de rachat* des esclaves (Lev. 19²⁰), des captifs (Is. 45¹³), la *rançon* de la vie (Ex. 21³⁰; Num. 35³¹). — b) Le mot λυτροῦν est aussi proprement « délivrer quelqu'un en payant sa rançon » (Num. 18¹⁵⁻¹⁷). — c) Les synonymes ἀγοράζειν (1 Cor. 6²⁰; 7²³; 2 Petr. 1²; Apoc. 5⁹; 14³⁻⁴) et ἐξαγοράζειν (Gal. 3¹³; 4⁵) montrent que l'idée de rachat n'est pas entièrement disparue de la métaphore.

3. La *rédemption* du Nouveau Testament est donc la délivrance des hommes obtenue en payant soit la rançon (λύτρον) soit le prix dû (τιμὴ, 1 Cor. 6²⁰; 7²³). Ce prix, les Synoptiques d'accord avec Paul nous l'apprennent, c'est le sang du Christ. — La *rédemption* se dit généralement de la délivrance vraie, quoique imparfaite, de la grâce; quelquefois aussi de la délivrance complète conférée par la gloire (Rom. 8²³; Eph. 4³⁰; Hebr. 9¹²; peut-être encore Eph. 1¹⁴).

La thèse de J. G. Bok (*Disquisitio exhibens Pauli apost. doctrinam de τῇ ἀπολυτρώσει*, Amsterdam, 1856) est sans valeur.

DEUXIÈME SECTION

Certitude de notre espérance.

Sauvés en espérance. — Paul a prouvé que la justice de Dieu arrive à l'homme par Jésus-Christ et rien que par lui. Son cadre n'est pas rempli encore, car il s'était engagé à montrer que l'Évangile est non seulement la source de la justification mais un instrument de salut dans la main de Dieu. Entre la justification et le salut il y a loin : il y a la durée de cette vie d'épreuve; il y a la distance de la terre au ciel.

Les chapitres v à viii ont pour but d'établir que ces deux choses, la justice initiale et le salut final, bien que séparées par le temps et l'espace, sont unies par un lien de causalité. Elles sont les deux anneaux extrêmes d'une chaîne indissoluble dans la pensée et dans les plans de Dieu, quoique ce soit le triste privilège de notre libre arbitre de pouvoir la briser. La grâce est le germe de la gloire, la foi est le gage de la vision, les dons de l'Esprit-Saint sont les arrhes de la béatitude et l'état bienheureux des élus n'est que la floraison tardive mais spontanée de la charité, qui est elle-même un aspect particulier de la justice. « Nous sommes sauvés en espérance » et « l'espérance ne déçoit pas » : voilà le mot de la situation; le salut final n'est qu'une affaire de patience et de temps. Évidemment la certitude de cette espérance n'est pas en nous; elle est en Dieu; mais justement l'amour excessif dont Dieu nous aime jusqu'à répandre dans nos cœurs le plus consolant et le plus précieux de ses dons, le Saint-Esprit, nous garantit pleinement l'avenir. En effet il faut plus de puissance pour justifier le pécheur que pour lui conserver la justice et plus de bonté pour le retirer de l'abîme que pour l'empêcher d'y retomber. « La preuve de l'amour de Dieu pour nous c'est que, lorsque nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous. Justifiés maintenant dans son sang, combien plus serons-nous préservés par lui de la colère! Si, ennemis, nous fûmes

réconciliés à Dieu par la mort de son fils; combien plus, réconciliés, serons-nous sauvés dans sa vie¹ ! »

Cependant trois formidables obstacles se dressent devant nous : le péché, la mort, la chair. Dans cette section, l'Apôtre affirme que nous en triompherons avec Jésus-Christ ou plutôt que Jésus-Christ en triomphe pour nous. A la fin, tous nos motifs d'espérer se réunissent comme en un faisceau et les trois personnes de la Trinité, avec la création tout entière, confirment notre espérance².

1. Rom. 5⁸⁻⁹. Tout le passage 5¹⁻¹¹ lie cette deuxième section à la précédente. Les cinq premiers versets énoncent la thèse et indiquent la preuve; les six suivants l'établissent par une série d'arguments *à fortiori*. En voici les phrases essentielles : a) *Justificati ergo ex fide pacem habemus ad Deum...* b) *et gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei...* c) *spes autem non confundit quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris...* d) *Si enim cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus : multo magis reconciliati salvi erimus in vita ipsius.* — a) Δικαιωθέντες ἐκ πίστεως, résumé des quatre premiers chapitres; εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τὸν Θεόν, sujet des quatre chapitres suivants. On attendrait plutôt ἔχωμεν (leçon de beaucoup de manuscrits et de Pères), qui donne une conclusion plus naturelle, la paix étant le fruit immédiat de la justification. Si l'on maintient le subjonctif ἔχωμεν des éditions critiques, il faudra traduire : Conservons la paix avec Dieu (Chrysost.), ou bien : Goûtons la paix (Sanday). En tout cas, la paix désigne la cessation des hostilités entre l'homme et Dieu, avec l'apaisement du côté de Dieu et la sécurité de la part de l'homme. — b) Καὶ καυχώμεθα « et nous exultons » (sens spécial aux Septante); ἐπ' ἐλπίδι, appuyés sur l'espérance comme sur un fondement inébranlable; τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, le latin *filiorum* est une glose qui n'altère pas le sens. Ici la gloire de Dieu est la béatitude éternelle, puisqu'elle est présentée comme objet de l'espérance. — c) Ἡ δὲ ἐλπίς οὐ κατασχύνει [allusion à Ps. 21 (22)⁶, 24(25)²⁰], ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. Malgré l'autorité de saint Augustin qui a entraîné un certain nombre de scolastiques, il s'agit ici et 8³⁹ de l'amour de Dieu pour nous et non de notre amour pour Dieu. En effet ce n'est pas précisément notre amour actuel pour Dieu qui nous rassure et assoit notre espérance, mais l'amour que Dieu a pour nous. — d) Les versets 8-9 contiennent nos quatre principaux motifs d'espérer : 1. amour de Dieu pour nous, 2. mort du Christ pour nous, 3. état actuel de justification (δικαιωθέντες νῦν), 4. argument *à fortiori* tiré du contraste entre le passé et le présent (πολλῷ μᾶλλον).

2. Victoire sur le péché (chap. v), sur la mort (chap. vi), sur la chair et la Loi conjurées (7^{1-8¹¹}), motifs d'espérer et hymne d'action de grâces (8¹²⁻³⁹).

I. LE CHRIST RUINE L'EMPIRE DU PÉCHÉ.

Nouvel Adam. — Le premier obstacle où se heurte notre espérance est le péché. Saint Paul aime à le personnifier; il se le représente comme l'ensemble des forces morales hostiles à Dieu. Le péché règne¹, il a un corps², des serviteurs³, une armée qu'il soudoie⁴. Après nous avoir tués⁵, il tue le Christ lui-même⁶. La mort est sa compagne assidue, reine aussi mais en sous-ordre⁷. La Loi mosaïque — qui le croirait? — est du cortège; elle est l'instrument actif du péché: « Virtus peccati lex⁸. » Le péché personnifié n'est donc pas seulement le péché originel; c'est le péché d'origine avec toute son escorte. Et voilà pourquoi dans le même contexte, quelquefois dans la même phrase, on glisse si facilement d'une acception à l'autre, le péché désignant tantôt la privation de la justice originelle, tantôt la concupiscence qui en dérive, tantôt le péché actuel qui en est l'effet. Quand il est personnifié, comme il l'est presque toujours dans cette section, le *péché* prend en grec l'article défini; sans article ce serait la notion générique du péché. Mais il faut bien se garder de mesurer la valeur biblique de ce mot par sa signification profane. Chez les auteurs classiques, le péché (*ἁμαρτία*, *peccatum*) n'est le plus souvent qu'une erreur de jugement ou d'appréciation, un manquement aux usages et aux convenances ou, si c'est une faute morale, c'est généralement une faute assez vénielle⁹. Au contraire, l'hébreu *ḥattath*, bien que répondant par l'étymologie au grec *ἁμαρτία* et au latin *peccatum*, désigne la perversion d'une volonté qui, nous éloignant de Dieu notre fin suprême, nous attire sa colère et nous constitue ses ennemis. Qu'on le considère comme acte ou comme état, le péché est donc le souverain mal de l'homme et voilà pourquoi Paul le met si souvent en contraste avec la justice dans son sens le plus compréhensif. Il faut distinguer du péché deux mots qui n'ont avec lui qu'une synonymie restreinte. Le *délit* (*παράπτωμα*, *delictum*),

1. Rom. 5²¹. — 2. 6⁶. — 3. 6¹⁷⁻²⁰. — 4. 6²³. — 5. 7^{11.13}. — 6. 6¹⁰. — 7. 5¹⁴.

8. 1 Cor. 15⁵⁶: ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος.

9. La notion du péché sera étudiée plus à fond dans la seconde partie de cet ouvrage.

chute ou faux pas moral, exprime le péché actuel soit d'Adam soit de ses descendants. La *prévarication* (παράβασις, *prævaricatio*) est la transgression d'une loi positive et se dit spécialement de la violation du précepte imposé à notre premier père. Toute transgression est un péché mais tout péché n'est pas une transgression. « Ubi non est lex, nec prævaricatio ¹. »

La fin de l'incarnation est la destruction du péché. Par Jésus-Christ, vient de dire l'Apôtre, nous avons la paix avec Dieu; par lui, l'accès au ciel; par lui, la réconciliation; par lui, l'assurance et la joie anticipée du salut: « C'est pourquoi comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort a passé par tous les hommes parce que tous ont péché, — car jusqu'à la Loi il y avait du péché dans le monde, mais le péché n'est pas imputé en l'absence d'une loi : cependant la mort a régné depuis Adam jusqu'à Moïse même sur ceux qui n'ont point péché à l'imitation de la prévarication d'Adam, lequel est la figure de celui qui devait venir ². » La construction est irrégulière et la première phrase, restée suspendue, ne s'achève pas; mais le sens général est parfaitement clair, car l'esprit n'a aucune peine à suppléer le terme de comparaison, indiqué sans être énoncé. La pensée va et vient aux deux pôles de cette antithèse : Un homme a pu nous perdre; un homme, qui est plus qu'un homme, pourra nous sauver. Comme le règne du péché a été le fait d'un seul homme, le règne de la justice dérivera aussi d'un seul homme. Adam, le premier chef de l'humanité, nous a entraînés dans sa chute; Jésus-Christ, second Adam et chef de l'humanité renouvelée, nous emportera avec lui dans son ascension vers Dieu. Tel est le sens de l'énigmatique « c'est pourquoi » qui commence la phrase, de la particule comparative « comme » à laquelle rien ne semble répondre, enfin des mots « lequel est la figure de l'Adam à venir » qui terminent la digression et en même temps complètent, sous une forme grammaticalement incorrecte, la comparaison restée en suspens. Paul n'a besoin pour sa thèse que d'un argument de

1. Sur ἁμαρτία, παράπτωμα, παράβασις, voir la note M, p. 304.

2. Rom. 5^{12.14}. Voir la note M, à la fin de cet article.

parité; mais il lui est impossible de s'y renfermer. Au péché qui abonde il ne peut se défendre d'opposer la grâce qui surabonde. Un simple parallèle entre les deux Adam lui paraît injurieux au Christ; et à tout moment, sans y songer, il le transforme en contraste. Vers la fin toutefois, se ressouvenant que ce surcroît de preuve n'est pas nécessaire, il reprend l'argument de parité, non sans l'abandonner une fois encore pour conclure : « *Ubi abundavit delictum superabundavit gratia.* »

N'oublions pas que l'Apôtre a présent à l'esprit le récit de la Genèse dont ses lecteurs ne contestent pas l'autorité. Un seul homme, portant l'humanité dans ses flancs, a introduit dans le monde le péché et la mort. Il s'est vu priver, lui et ses descendants, des prérogatives surnaturelles dont il était le dépositaire. Il s'est fait maudire avec toute sa postérité. C'était presque un lieu commun pour les contemporains de saint Paul qu'Adam est l'auteur de la mort et du penchant au mal, que sa chute est la nôtre. Le quatrième livre apocryphe d'Esdras et l'Apocalypse de Baruch, composés, celle-ci peu de temps avant la catastrophe de l'an 70, celui-là quelque vingt ans après mais toujours dans le courant du premier siècle, sont à ce point de vue très explicites. La théologie talmudique hérita de ces idées, non sans y mêler bien des fables. En tout cas, il était admis que le genre humain, par le fait de la transgression d'Adam, est passible de mort, dominé par le désir mauvais, voué à la malédiction. Si ce n'est pas là tout à fait le péché d'origine tel que nous l'entendons, c'est quelque chose de fort approchant; car la peine suppose la faute et la malédiction implique l'offense. Paul ne se propose donc pas de prouver l'existence du péché d'origine. Il se sert seulement de l'universalité de la chute, connue et acceptée sur la foi des Écritures, pour expliquer et rendre vraisemblable l'universalité de la rédemption. Toute son argumentation se résumerait assez bien dans cette proposition complexe : S'il est certain, comme vous n'en doutez pas, que tous les hommes sont constitués pécheurs par la désobéissance d'Adam, vous devez croire, à plus forte raison, qu'ils seront constitués justes par l'obéissance du Christ. Il suppose la proposition conditionnelle plutôt qu'il ne la prouve; mais il l'affirme à quatre ou cinq reprises fort

explicitement et son affirmation nous tient lieu de preuve.

« Par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort. »

« La mort a envahi tous les hommes parce que tous ont péché. »

« Par une seule faute [est tombée] sur tous les hommes une sentence de condamnation. »

« Par la désobéissance d'un seul homme tous, quel que soit leur nombre, ont été constitués pécheurs. »

Enfin Adam auteur du péché est la « figure » du Christ auteur de la réparation. Cette vérité, énoncée une fois directement, est au fond de tout ce parallèle et domine le passage entier.

Pour résumer, saint Paul rapporte au premier Adam : 1. le règne du péché dans le monde; 2. l'universalité de la mort; 3. une condamnation qui s'étend à tous les hommes et qui a pour antithèse la justice conférée par le second Adam.

Règne du péché. — 1. L'entrée du péché dans le monde n'est pas pour l'Apôtre la simple apparition d'un phénomène passager mais l'inauguration solennelle d'un règne¹. Le péché dont il parle n'est pas le péché personnel d'Adam, car ce péché

1. Rom. 5¹² : *Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον.* — Avant de raisonner sur ce texte il est de la plus haute importance d'en faire une exégèse exacte. Sur le lien de la phrase avec ce qui précède (*διὰ τοῦτο*), sur la construction interrompue (*anacoluthie*), sur la valeur des termes *ἡ ἁμαρτία* (la force du mal, le penchant au mal, mis en relation avec sa cause première), *ὁ θάνατος* (la mort physique), *ὁ κόσμος* (l'humanité), voir la note à la fin de cet article. Il reste à examiner : A) le sens de *εἰσῆλθεν* et de *διῆλθεν*, B) le sens de *ἐφ' ᾧ*, C) le sens de *ἥμαρτον*.

A) *Εἰσῆλθεν* ne peut pas désigner la première ni la simple apparition du péché dans l'humanité. En effet : 1. Le péché personnel d'Adam ne se dit pas *ἡ ἁμαρτία* mais bien *παράπτωμα*, *παράβασις*, *παρικοή*. — 2. Le péché d'Adam ne fut pas le premier; d'après le récit de la Genèse, auquel Paul fait évidemment allusion, Ève pécha la première. Cf. Eccli. 25²⁴⁽³³⁾ : *Ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας.* — 3. Paul lui-même mentionne expressément l'antériorité de la faute d'Ève (2 Cor. 11³; 1 Tim. 2¹⁴). L'entrée du péché dans l'humanité par le fait d'un seul homme (*δι' ἐνὸς ἀνθρώπου*) est donc l'envahissement du péché, l'inauguration d'un règne (5²¹ : *ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία*). — Le mot *διῆλθεν* n'est pas tout à fait synonyme de *εἰσῆλθεν*, il exprime mieux l'entrée de la mort, héritage funeste, dans chaque individu : *καθάπερ τις κληρὸς πατρὸς διαθᾶς ἐπὶ τοὺς ἐγγόνους* (Euthymius).

s'exprime par d'autres termes — faute, transgression, désobéissance — et d'ailleurs il n'est pas le premier en date, précédé qu'il est par le péché d'Eve; ce n'est pas non plus, par métonymie, la

B) La locution ἐφ' ᾧ, employée trois fois par saint Paul, est traduite une fois dans la Vulgate par *eo quod* (2 Cor. 5⁴ : *eo quod* nolumus expoliari); une fois par *in quo*, probablement pour signifier *eo quod* (Phil. 3¹² : Si quomodo comprehendam *in quo* et comprehensus sum); ce qui le fait supposer c'est que la locution ἐν ᾧ, qui signifie également « parce que », est traduite ailleurs de même (Rom. 8³ : Quod impossibile erat legi *in quo* infirmabatur per carnem). Il y a donc tout lieu de croire que les mots de la Vulgate *in quo omnes peccaverunt* veulent dire : *parce que* tous ont péché, d'autant que les substantifs les plus rapprochés auxquels pourrait se rapporter le pronom relatif sont *mundus* et *peccatum*. — Que le grec ἐφ' ᾧ signifie « parce que » et ne puisse pas signifier autre chose dans ce contexte, c'est maintenant hors de question. Voir Patrizi, *Delle parole di san Paolo in quo omnes peccaverunt*, Rome, 1876. — La formule théologique « pécher en Adam » se rencontre déjà dans saint Ambroise, *Apol. pro Davide*, II, 71 (XIV, 915) : Omnes in primo homine peccavimus. Elle est calquée sur le mot de l'Apôtre : Sicut in Adam omnes moriuntur (1 Cor. 15²²). Le premier qui la trouve formellement dans saint Paul est l'Ambrosiaster : In quo, id est in Adam, omnes peccaverunt. Saint Augustin, qui en 412 rapportait les mots *in quo* soit à Adam soit au péché (*De peccatorum meritis et remiss.* I, 10 [11], XLIV, 115), opta pour la première explication en 420 (*Contra duas epist. Pelagianor.* IV, 4[7], XLIV, 614) quand il s'aperçut que le mot grec correspondant à *peccatum* était féminin. Il cite comme autorité l'Ambrosiaster qu'il appelle *sanctus Hilarius*. Les Latins suivent généralement une des deux explications de saint Augustin : *Sive in Adamo, sive in peccato* (Pierre Chrysol., Primasius, Bède, Pierre Lombard, S. Thomas, Denys le Chartreux, etc.); *in quo, idest in Adamo* (Sédulius, Fulgence de Ruspe, Walafride Strabon, Alexandre de Halès, Hugues de Saint-Cher, S. Bonaventure, etc.). Parmi les Grecs, Théophylacte rapporte aussi ἐφ' ᾧ à Adam. — Le texte de S. Irénée, conservé seulement en latin, est trop obscur pour entrer en ligne de compte (*Contra hæres.* V, 34, VII, 1216) : Per quam [plagam ou mortem] percussus est homo initio in Adam inobediens. Les mots *in Adam* peuvent se rapporter à *percussus est* ou à *inobediens*.

C) Dans la dernière incise : « La mort a passé par tous les hommes *parce que* tous ont péché », on peut se demander s'il s'agit du péché actuel ou du péché d'origine. Tout milite en faveur de la seconde alternative : a) Le mot ἡμαρτον au temps historique (aoriste) semble indiquer plutôt un acte unique auquel tous ont pris part collectivement qu'une succession d'actes individuels. — b) Il est faux que tous les hommes meurent parce qu'ils ont commis des péchés actuels, car tous n'en sont pas capables, faute de raison ou de connaissance. — c) Ce n'est pas moins contraire à l'affirmation expresse de Paul. Dans la phrase suivante il dit que la mort a frappé même ceux qui n'ont pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam, c'est-à-dire qui n'ont pas imité le péché actuel de notre premier père; comment veut-on qu'il dise ici exactement l'opposé? — d) Le parallélisme exige que tous meurent par

peine du péché, car la peine du péché n'entraîne pas une autre peine; c'est donc un péché commun à tous, multiple et unique (ἡ ἁμαρτία), celui en vertu duquel la mort envahit tous les hommes, qui constitue tous les hommes pécheurs, qui attire sur tous une sentence de condamnation, auquel la justice du Christ peut seule porter remède. Nous ne faisons pas dire à Paul que tous les hommes ont péché en Adam. La formule peut être très théologique et il en donne quelque part le modèle en disant que « tous meurent en Adam »; mais enfin elle n'est pas de lui et il ne faut pas songer à traduire : *In quo omnes peccaverunt*, ni à plus forte raison ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον, par : En qui tous ont péché. La locution grecque ἐφ' ᾧ signifie « parce que », et tel est aussi, dans la Vulgate, le sens de la locution correspondante *in quo*. Il est grammaticalement impossible de faire rapporter ce relatif *in quo* à l'homme mentionné si loin, au début de la phrase, en passant par-dessus deux ou trois autres substantifs. Du reste le grec ἐφ' ᾧ appliqué à une personne ne donnerait aucun sens satisfaisant. Hâtons-nous d'ajouter, pour rassurer les théologiens, qu'en traduisant : « Parce que tous ont péché », comme l'exigent le lexique, la grammaire et le contexte, non seulement toutes les parties de la phrase se suivent et s'enchaînent mieux, mais l'argument en faveur du péché originel gagne en clarté et en force probante. En effet, Paul affirme alors directement deux choses : premièrement que tous les hommes ont péché, même ceux qui n'ont pas imité la prévarication d'Adam; en second lieu qu'un péché, qui n'est pas le péché actuel, est pour tous une dette de mort.

Universalité de la mort. — Le péché et la mort sont aussi

Adam comme tous sont vivifiés par le Christ. Bengel (*Gnomon N. T.*) dit fort bien : « Non agitur de peccato singulorum proprio. Omnes peccarunt Adamo peccante : sicut omnes mortui sunt, salutariter, moriente Christo. » S. Chrysostome avait dit non moins brièvement : Πῶς οὖν εἰσῆλθεν ὁ θάνατος καὶ ἐκράτησε; Διὰ τῆς ἁμαρτίας τοῦ ἐνός. Τί δέ ἐστιν. Ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον; Ἐκείνου πεσόντος, καὶ οἱ μὴ φαγόντες ἀπὸ τοῦ ξύλου γεγόνασιν ἐξ ἐκείνου πάντες θνητοί. Il faut avouer cependant que quelques Pères semblent attribuer la mort aux péchés individuels. Tel S. Cyrille d'Alexandrie dans les scolies publiées sous son nom (LXXIV, 784 et 789, avec la note de Mai). Mais ils font dériver les péchés actuels du péché d'Adam qui cause en définitive la mort de tous les hommes.

universels l'un que l'autre, parce que l'un est la raison d'être de l'autre. Le lien de causalité qui attache la mort au péché, comme l'effet à sa cause, s'exprime de deux manières : au moyen de la particule consécutive « et ainsi » (καὶ οὕτως) et de la locution conjonctive « parce que » (ἐφ' ᾧ). La mort de chaque homme ne peut être attribuée à ses péchés actuels : il faut donc qu'il y ait en dehors des péchés actuels un péché de nature dont chaque homme est assez responsable pour en subir la peine ¹. Voici comment l'Apôtre prouve la prémisse de cet enthymème : Dans la période qui s'écoula entre Adam et Moïse des péchés se commettaient dans le monde, mais il n'y avait pas encore de loi positive qui punit de mort les pécheurs. Or, une peine particulière, comme serait la peine de mort, n'est appliquée qu'autant qu'elle est promulguée. Cependant c'est un fait évident que la mort fut universelle dans la période qui nous occupe ; elle ne s'explique donc point par les péchés personnels des hommes. Elle s'explique d'autant moins que tous « n'avaient pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam », c'est-à-dire n'avaient pas imité sa désobéissance. Quels étaient ces fils d'Adam qui n'avaient pas péché à l'instar de leur père ?

1. Patrizi, *De peccati origin. propagatione a Paulo descripta* (dans *Commentationes tres*), Rome, 1851, p. 26-39, présente ainsi l'argumentation de l'Apôtre : Tous les hommes, d'après saint Paul, meurent à cause du péché (soit originel soit actuel). Or, toujours d'après saint Paul, ils ne meurent pas à cause du péché actuel. Donc, ils meurent à cause du péché originel. La mineure se prouve de deux manières : A) Avant Moïse il n'y avait pas de loi divine qui punit de mort le péché actuel ; donc la mort ne peut pas avoir été alors la peine du péché actuel. — b) D'ailleurs tous les hommes n'avaient pas commis des péchés actuels ou, comme s'exprime l'Apôtre, n'avaient pas péché à la ressemblance de la transgression d'Adam.

Une preuve plus forte encore, à notre avis, se tire du verset 12, où saint Paul affirme en propres termes que tous meurent parce que tous ont péché — ce qu'on ne peut entendre du péché actuel — et du lien de causalité (γάρ) qui unit au verset 12 le verset 13 : ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ· ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου· ἀλλὰ ἐδασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ· μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμῳματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ. Le γάρ donne l'explication de « Tous sont morts parce que tous ont péché » et répond aux deux objections possibles : « Mais tous n'ont pas péché » ou bien : « S'ils meurent c'est qu'ils ont péché comme Adam » : objections également contraires à la doctrine de l'Apôtre.

Saint Paul ne le dit pas. On peut songer à ceux qui n'ont point l'usage de leur raison, tels que les enfants en bas âge, et que la mort n'épargne pas plus que les autres : signe manifeste qu'elle n'est pas la punition des fautes individuelles. Pour donner à cette argumentation une force invincible il faut sans doute supposer avec le récit de la Genèse que, dans les vues de Dieu, l'homme était destiné à l'immortalité et ne pouvait être frustré de ce privilège qu'en contrevenant au précepte divin, soit personnellement, soit dans la personne de celui qui, représentant l'humanité entière, agissait en qualité de mandataire universel au nom de tous ses descendants.

Antithèse des deux Adam. — « Ainsi donc comme par une seule faute [est venue] sur tous les hommes la condamnation, de même par un seul mérite [viendra] sur tous les hommes la justification de vie. En effet comme par la désobéissance d'un seul homme tous, malgré leur nombre, ont été constitués pécheurs, de même aussi par l'obéissance d'un seul tous, malgré leur nombre, seront constitués justes¹. » Il ne faut pas séparer ces deux phrases qui s'éclairent mutuellement. La seconde explique et justifie (γάρ) la première et en détermine chaque mot. L'unique faute (παράπτωμα) qui se résout pour tous les hommes

1. Mettons en regard les parties parallèles du texte.

518 : Ἄρα οὖν ὡς δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα,	519 : Ὡςπερ γάρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί,
οὕτως καὶ δι' ἑνὸς δικαίωματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς δικαίωσιν ζωῆς.	οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.

Que dans le premier membre δι' ἑνὸς παραπτώματος et δι' ἑνὸς δικαίωματος soient « la faute d'un seul, le mérite d'un seul » — ce qui répond mieux au parallélisme — ou bien « une seule faute, un seul acte méritoire » cela n'a presque aucune importance au point de vue théologique. Ce qui importe c'est la synonymie suggérée par les parties correspondantes des deux phrases : παράπτωμα est expliqué par παρακοή, comme δικαίωμα par ὑπακοή, de même εἰς κατάκριμα est expliqué par ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν, comme εἰς δικαίωσιν ζωῆς par δίκαιοι κατασταθήσονται, enfin εἰς πάντας ἀνθρώπους explique οἱ πολλοί et réciproquement. Ce dernier exemple montre que οἱ πολλοί n'exclut pas l'universalité mais l'inclut au contraire; seulement οἱ πολλοί (ceux qui sont nombreux = tous malgré leur nombre) est choisi de préférence à πάντες pour contraster directement avec le seul auteur du péché et de la justice, le seul acte délictueux ou méritoire.

en une sentence de condamnation est la désobéissance d'Adam ; l'unique acte méritoire (δικαίωμα) qui se résout pour tous les hommes en un verdict de justification est l'obéissance du Christ. Cette sentence de condamnation constitue pécheurs tous les hommes. Saint Paul ne l'affirmerait-il pas expressément, on le déduirait de ses principes ; car Dieu ne condamne que des coupables et puisque tous sont condamnés pour la faute d'un seul, il faut que tous aient participé en quelque manière à la faute d'un seul. La justice conférée par le Christ étant quelque chose de si réel et de si véritable que Paul l'appelle « justification de vie », le péché légué par le premier Adam ne saurait être ni moins véritable ni moins réel. On objecte qu'en fait tous les hommes ne sont pas justifiés dans le Christ : dès lors, de quel droit conclure que tous ont péché en Adam ? Saint Thomas fait cette réponse : « *Tous les hommes qui naissent d'Adam selon la chair pèchent et meurent en lui et par lui, ainsi tous les hommes qui renaissent spirituellement dans le Christ sont justifiés et vivifiés en lui et par lui.* » Une simple réflexion dissipera l'obscurité que cette réponse laisse subsister encore. Par les mérites du Christ tous les hommes sont justifiés en puissance et le seraient en fait, s'ils remplissaient les conditions requises. L'universalité du péché est absolue parce qu'elle dérive d'une condition inhérente à notre existence : le fait qui nous constitue hommes et fils d'Adam nous constituant pécheurs. Au contraire, nous ne devenons pas membres du Christ comme nous devenons membres de la famille humaine, sans notre participation. La foi qui nous engendre à la grâce et le baptême qui nous régénère sont quelque chose de surajouté à notre nature. Cette réserve faite, l'universalité du péché et l'universalité de la justice sont dans le même rapport.

Achevons brièvement le parallèle, ou plutôt le contraste, entre le premier et le second Adam. Comme Adam est le type du Christ et que le type, de sa nature, est moins parfait que l'antitype, à côté des rapports il y aura des différences : « Il n'en est pas du don gratuit comme de la faute. Car si, par la faute d'un seul, beaucoup meurent, à plus forte raison la grâce de Dieu et le don accordé en vue d'un seul homme, Jésus-Christ, se répandront-ils sur beaucoup avec abondance. Et il

n'en est pas du don comme de l'acte d'un seul homme qui a péché. Car le jugement [est parti] d'un seul acte [pour aboutir] à une sentence de condamnation, mais le don gratuit [part] de plusieurs fautes [pour aboutir] à un verdict d'acquiescement. Or si, par la faute d'un seul, la mort a régné par le fait d'un seul homme, à plus forte raison ceux qui ont reçu l'abondance de la grâce et du don de la justice régneront-ils par le seul Jésus-Christ¹. » Ainsi, deux différences capitales : différence dans les causes et différences dans les effets. D'un côté, un homme, Adam; de l'autre, un Homme-Dieu, Jésus-Christ : telle est la cause morale. D'un côté, le péché; de l'autre, la justice : telle est la cause formelle. Mais il est évident que Jésus-Christ représente mieux l'humanité qu'Adam et la raison enseigne que le bien l'emporte en puissance sur le mal. Il s'ensuit que la réparation sera plus efficace que l'acte destructeur. Les causes étant inégales, les effets doivent l'être pareillement. Aussi voyons-nous que le point de départ de la ruine est un péché unique se transmettant de proche en proche; mais le point de départ du relèvement est une infinité de péchés à expier. La surabondance de la grâce éclate mieux par l'abondance même

1. On peut rendre sensible le contraste par une disposition du texte qui éclaire en même temps la valeur des termes opposés.

515 : Ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα.

Εἰ γὰρ	πολλῶ μᾶλλον
τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι	{ ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν
οἱ πολλοὶ ἀπέθανον,	{ χάριτι τῇ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου' I. X.
	εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν.

516 : Καὶ οὐχ ὡς δι' ἐνὸς ἀμαρτήσαντος τὸ δῶρημα.

Τὸ μὲν γὰρ κρίμα	τὸ δὲ χάρισμα
ἐξ ἐνός	ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων
εἰς κατάκριμα,	εἰς δικαίωμα.

517 :	Εἰ γὰρ	πολλῶ μᾶλλον
τῷ τοῦ ἐνὸς παραπτώματι		{ οἱ τὴν περισσεΐαν τῆς χάριτος καὶ τῆς
ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν		{ δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες
διὰ τοῦ ἐνός,		ἐν ζωῇ βασιλεύουσιν
		διὰ τοῦ ἐνός Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Le parallèle se continue encore mais sur un point seulement : la cause unique (διὰ τοῦ ἐνός) et l'effet multiple (οἱ πολλοί). Tout le reste est contraste (οὐχ ὡς) et différence par excès (πολλῶ μᾶλλον) du côté de Jésus-Christ.

du péché : « Ubi abundavit delictum superabundavit gratia. »

Des données qui précèdent on obtient le résultat suivant :

1. Le règne du péché dans l'humanité remonte à une source unique; il dérive en définitive d'un seul acte, la désobéissance de notre premier père. C'est pourquoi le relèvement ou, pour maintenir l'antithèse, le règne de la justice pourra remonter à une même source, la personne du Christ, et dériver d'un seul acte méritoire, l'obéissance du Christ jusqu'à la mort de la croix. Il suffit pour cela que l'auteur de la réparation ait avec le genre humain le même rapport que l'auteur de la chute; en d'autres termes, que le Christ soit le chef de l'humanité et l'antitype d'Adam.

2. De cette source unique découlent respectivement : d'un côté la mort universelle, la tyrannie de la chair, le flot toujours croissant des transgressions actuelles; de l'autre la régénération, le pouvoir de la grâce et les fruits de l'Esprit-Saint.

3. Le péché qui envahit le genre humain par la faute d'un seul n'est pas une pure dénomination extrinsèque; il constitue tous les hommes pécheurs, même ceux qui n'ont pas imité la transgression d'Adam; il entraîne sur tous une sentence de condamnation; il devient propre à chacun, comme la grâce, la justice et la vie que le Christ leur confère.

En quoi consiste précisément ce péché d'origine? Comment se communique-t-il? Pourquoi nous est-il imputé? En quel sens nous devient-il propre? Autant de problèmes que l'Apôtre ne touche pas, au moins directement. Qu'il consiste dans la privation de la justice originelle dont Adam avait le dépôt et qu'il n'a pas su conserver; qu'il nous soit imputé en vertu de la solidarité qui fait de la volonté d'Adam la volonté de toute sa race; qu'il se transmette par voie de génération naturelle comme son contraire se transmet par le fait de la régénération surnaturelle : c'est ce que les paroles et les raisonnements de saint Paul nous permettraient d'inférer. Mais ces déductions et ces spéculations dépassent l'objet propre de la théologie biblique et il convient de les abandonner à une autre science.

NOTE M. — LE PÉCHÉ D'ADAM ET SES SUITES

I. LE TEXTE DE PAUL (Rom. 5¹²⁻²¹).

Il importe d'étudier d'abord le texte dans son ensemble et de se bien pénétrer du parallèle — qui se résout le plus souvent en contraste — entre Adam et le Christ. Un artifice typographique permettra de suivre aisément le mouvement de la pensée : l'*argument de parité*, qui constitue l'idée principale, est imprimé en caractères gras ; l'*argument à fortiori*, qui vient s'y greffer, en caractères romains et la *digression* en italiques.

12. Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit in quo omnes peccaverunt :

13. (*Usque ad legem enim peccatum erat in mundo : peccatum autem non imputabatur, cum lex non esset.* — 14. *Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ,*) **qui est forma futuri.**

15. Sed non sicut delictum, ita et donum : si enim unius delicto multi mortui sunt ; multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit.

16. Et non sicut per unum peccatum, ita et donum : nam judicium quidem ex uno in condemnationem : gratia autem ex multis delictis in justificationem. — 17. Si enim unius delicto mors regnavit per unum : multo magis abundantiam gratiæ et donationis et justitiæ accipientes, in vita regnabunt per unum Jesum Christum.

18. Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem : sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ. — 19. Sicut enim per inobedientiam unius hominis, peccatores constituti sunt multi : ita et per unius obeditionem, justi constituentur multi.

20. Lex autem subintravit ut abundaret delictum. Ubi autem abundavit delictum superabundavit gratia ;

21. Ut sicut regnavit peccatum in mortem, ita et gratia regnet per justitiam in vitam æternam, per Jesum Christum Dominum nostrum.

Tout ce texte fait corps et ne doit pas être démembré. Cependant les versets 12-14 contiennent l'idée essentielle et c'est sur eux que porte principalement l'effort des exégètes et des théologiens.

Διὰ τοῦτο ὥσπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον· ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογέται μὴ ὄντος νόμου· ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ, ὃς ἐστὶν τύπος τοῦ μέλλοντος.

Il y a à considérer la construction de la phrase et la valeur des termes employés.

1. *La construction de la phrase.* — La phrase débute par une comparaison qui ne s'achève pas : c'est une protase sans apodose. La longue parenthèse qui remplit les versets 13 et 14 explique naturellement cette anacoluthie, sans conséquence pour le sens, car le terme de comparaison non exprimé est suffisamment indiqué par cette courte incise qui termine

la phrase : *qui est forma* (τύπος) *futuri*. Le type en effet est corrélatif à l'antitype. Il est donc indifférent de suppléer le terme de comparaison qui manque comme le propose Origène : *Ila et per unum hominem justitia introiit in mundum et per justitiam vita, et sic in homines omnes vita pertransiit, in qua omnes vivificati sunt* (traduction de Rufin, lib. V, n° 1), ou bien de cette manière : *Les choses se passent dans l'œuvre de réparation opérée par le Christ* comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, etc. Patrizi, dans une dissertation excellente à d'autres points de vue (*Commentat. tres*, Rome, 1851, p. 26-39 : *De peccati originalis propagatione a Paulo descripta*), a essayé de prouver que la phrase est complète et que les mots *et sic* (καὶ οὕτως) commencent l'apodose. Cette hypothèse, contraire à l'opinion unanime des interprètes, est absolument repoussée par la grammaire, car καὶ οὕτως (*et sic*) n'équivaut pas à οὕτως καὶ (*sic et*). — Une question de moindre importance est celle de savoir à quoi se rapporte διὰ τοῦτο (propterea). Les meilleurs exégètes de toutes les écoles (Cornely, Sanday, Meyer-Weiss, etc.) pensent avec raison que saint Paul vise tout le commencement du chapitre (Rom. 5¹⁻¹¹) où sont décrits sommairement les fruits de la rédemption du Christ.

2. *La valeur des termes.* — A) Le *péché* dans ce contexte (chapitres v-vii) est exprimé par quatre mots qui ne sont pas synonymes : παρακοή, παράβασις, παράπτωμα, ἁμαρτία. Point de difficulté pour παρακοή, « la désobéissance » d'Adam au précepte divin de s'abstenir du fruit défendu. Παράβασις (5¹⁴), comme l'étymologie l'indique (παρά et βαίνω, « aller à côté »), est la transgression d'une loi positive, ce qui permet de dire : *Ubi non est lex, nec prævaricatio* (Rom. 4¹⁵). Παράπτωμα (Rom. 5¹⁵⁻¹⁶⁻¹⁷⁻¹⁸⁻²⁰), peu différent comme étymologie (παρά et πίπτω, « tomber à côté » du but), est cependant plus général. C'est un faux pas, une chute morale, qui peut s'appliquer à toute faute actuelle, même contre la loi de nature, et qui englobe tous les péchés actuels, celui d'Adam comme ceux de ses descendants. Le terme le plus important et le plus nécessaire à définir est ἁμαρτία. Dans cette section (chap. v-vii) ἁμαρτία revient 31 fois avec l'article et 11 fois sans l'article. La distinction apparaît bien dans cette phrase : Afin que le *Péché* se manifestât comme *péché* (7¹³ : ἡ ἁμαρτία ἵνα φανῇ ἁμαρτία) et dans celle-ci : La Loi est-elle *péché*? Non; mais je n'ai connu le *Péché* que par la Loi (7⁷ : ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου) ainsi que dans la suivante : Jusqu'à la Loi il y avait du péché dans le monde mais un péché n'est pas imputé [à condamnation] faute de loi [qui le condamne] (5¹³ : ἄχρι· νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἔλλογετο μὴ ὄντος νόμου). — Avec l'article, ἡ ἁμαρτία signifie toujours le péché d'origine personnifié et environné de son cortège de maux. Sans article, il indique souvent le péché en général (8³ : περὶ ἁμαρτίας, 8¹⁰ : τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν). Mais, dans ces deux exemples, l'absence de l'article pourrait aussi être due à la préposition. Ailleurs elle s'explique — quoiqu'il s'agisse du péché personnifié — soit par le voisinage d'un autre mot indéterminé (7²⁵ : νόμῳ ἁμαρτίας, 8³ : σαρκὸς ἁμαρτίας, 6¹⁶ : ἁμαρτίας εἰς θάνατον), soit par la présence d'une négation (6¹⁴ : ἁμαρτία ὑμῶν οὐ κυριεύσει). Le tour gnomique de 7⁸ : χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά rendrait suffisamment compte de l'omission de l'article qui peut du reste se justifier autrement.

B) Le *monde* n'est pas ici l'univers, mais le genre humain. Ce sens est fréquent dans saint Paul (Rom. 3⁶⁻¹⁹; 11¹²⁻¹⁵; 1 Cor. 4⁹⁻¹³; 6²; 2 Cor. 5¹⁹ etc.) mais ne lui est nullement spécial (cf. Joan. 3¹⁶⁻¹⁷; 12¹⁹⁻⁴⁷ etc.). La Vul-

gate (*in hunc mundum*), ajoutant le mot *hunc* qui manque dans le grec, pourrait donner la fausse impression que *ce* monde dans lequel entre le péché par le fait d'Adam, est opposé à un *autre* monde où le péché serait déjà entré d'une autre manière. Mais il n'est fait dans notre texte aucune allusion au péché antérieur des anges.

C) La mort est principalement (*in recto*) la mort physique, la séparation de l'âme et du corps. Ce sens est absolument requis par le verset 14, qui explique et justifie le verset 12, par l'allusion manifeste au récit de la Genèse (2¹⁷; 3¹⁹), enfin par la nécessité d'éviter la tautologie qu'offrirait l'acception de « mort spirituelle » ou de « péché » attribuée à θάνατος. Je dis *principalement*, car la mort physique, dans saint Paul, est très souvent mise en connexion avec la mort de l'âme et avec la mort éternelle, ce qui permet à l'Apôtre de passer si facilement d'une acception à l'autre (Cf. Rom. 5¹⁷⁻²¹).

II. LA CHUTE D'ADAM ET LA THÉOLOGIE JUIVE.

1. *Les contemporains de saint Paul.* — On lit dans le quatrième livre apocryphe d'Esdras, III, 7 : « Huic (Adamo) mandasti diligere viam tuam, et præterivit eam, et statim instituisti in eo mortem et in nationibus ejus » [c.-à-d. « ses descendants, sa postérité », comme il ressort clairement des autres versions : καὶ εἰς τὰς γενεὰς αὐτοῦ]. — III, 21-22 : « Cor enim malignum bajulans primus Adam transgressus et victus est, sed et omnes qui de eo nati sunt. Et facta est permanens infirmitas, et lex cum corde populi, cum malignitate radicis : et discessit quod bonum est, et mansit malignum. » [Le sens est, ainsi qu'il appert des autres versions : La loi était dans le cœur du peuple, c.-à-d. connue de lui, mais elle y coexistait à un germe mauvais, le penchant au mal]. — VII, 48 (118) : « O tu quid fecisti Adam? Si enim tu peccasti, non est factus solius tuus casus, sed et noster qui ex te advenimus. » A défaut du texte hébreu perdu, les versions latine, syriaque, éthiopienne, arménienne et arabe sont d'accord. Cf. Kautzsch, *Die Pseudepigraphen des A. T.*, 1900, p. 377.

L'Apocalypse de Baruch est encore plus explicite sur la cause commune de la mort des hommes, XVII, 3 : « Mortem attulit (Adam) et abscidit annos eorum qui ab eo geniti fuerunt. » XXIII, 4 : « Quando peccavit Adam et decreta fuit mors contra eos qui gignerentur. » Cependant la responsabilité de chacun reste entière, LIV, 15 : « Si enim Adam prior peccavit et attulit mortem super omnes immaturam, sed etiam illi qui ex eo nati sunt unusquisque ex eis præparavit animæ suæ tormentum futurum; et iterum unusquisque ex eis elegit sibi gloriam futuram. » LIV, 19 : « Non est ergo Adam causa nisi animæ suæ tantum; nos vero unusquisque fuit animæ suæ Adam. » Cf. XLVIII, 42 (O Adam, qu'as-tu fait à toute ta postérité! etc.); LVI, 5-8 (explication de l'eau noire qui a sa source dans la désobéissance d'Adam et qui inonde la terre).

Philon (*Vita Moys.* III, 17, Mangey, t. II, p. 157) dit que le grand prêtre, au jour de l'Expiation, offrait une victime pour la rémission (ἄφεσις) des péchés parce que le péché est naturel (συμφυεῖς) à l'homme : αἰνιττόμενος ὅτι πάντι γεννητῷ καὶ ἂν σπουδαῖον ᾗ, παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυεῖς τὸ ἁμαρτάνον ἐστίν, ὑπὲρ οὗ τὸν Θεὸν εὐχαῖς καὶ θυσίαις ἀναγκαῖον ἐξευμενίζεσθαι, μὴ διακινηθεῖς ἐπιδοίτο.

Le fameux Jochanan ben Zakkaï, qu'on peut regarder comme un contemporain de saint Paul, car il florissait peu de temps après la ruine du

Temple, expliquait ainsi, dit-on, Gen. 37 : « Leurs yeux s'ouvrirent pour voir tout le mal qu'ils avaient fait tomber sur les générations à venir. » *Bereschith Rabba*, 19. — Il résulte de tout cela que les contemporains de saint Paul attribuaient à la désobéissance d'Adam la mort universelle et le penchant au mal qui règne dans l'humanité. Le Pseudo-Esdras, il est vrai, suppose que le penchant au mal, dans une certaine mesure, se trouvait déjà en Adam; mais qu'il est devenu plus puissant, plus tyrannique : « Et discessit quod bonum est et mansit malignum. » Cf. iv, 30. D'ailleurs une pénalité commune suppose une faute commune et nous ne comprenons pas bien la restriction de Bousset (*Die Religion des Judentums im neultest. Zeitalter*, Berlin, 1903, p. 389) : « Die Lehre vom Erbtod, aber nicht die von der Erbsünde ist vorhanden. »

2. Dans la *théologie talmudique*, les trois principaux dommages causés au genre humain par le péché d'Adam sont : 1. La perte de l'immortalité; 2. les malédictions (stérilité du sol, révolte des animaux et des éléments, misères de tout genre); 3. la concupiscence ou penchant au mal (*yetser hara'*). Ce dernier existait à quelque degré dans le premier homme, mais il était neutralisé par le penchant au bien (*yetser hatôb*). Maintenant, au contraire, le *yetser hara'* domine et triomphe, tandis que le *yetser hatôb* est devenu faible, infirme, impuissant. Voir la monographie de Porter, *The Yezer Hara, a study in the Jewish doctrine of Sin*, New-York, 1901, et comparer Bousset, *Die Religion des Judentums*, Berlin, 1903, p. 384-390. — On trouvera toutes les données dans Weber, *Jüdische Theologie*², Leipzig, 1897, p. 218-225. L'auteur conclut, p. 224 : Il y a (dans la théologie rabbinique) une dette originelle mais non une faute originelle : *Es gibt eine Erbschuld aber keine Erbsünde*. Il a raison si par faute originelle (*Erbsünde*) on entend comme lui la nécessité de pécher : *die Sündigkeit in Sinne einer Nothwendigkeit zu sündigen*. Mais nous ne définissons pas de la sorte le péché originel.

III. LA DOCTRINE CATHOLIQUE.

Elle est résumée dans les cinq canons de la cinquième session du concile de Trente. Le premier définit qu'Adam par sa faute a perdu la justice et l'immortalité : « totumque Adam, per illam prævaricationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse ». — Le second est ainsi conçu : « Si quis Adæ prævaricationem sibi soli, et non ejus propagini asserit nocuisse, et acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse; aut inquinatum illum per inobedientiæ peccatum, mortem et penas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod est mors animæ; anathema sit : cum contradicat apostolo dicenti : Per unum hominem... peccaverunt (Rom. 5¹²). » C'est, un peu développé, le canon 2 du second concile d'Orange (529). — Le troisième affirme que le péché (quod origine unum est, et propagatione, non imitatione, transfusum omnibus, inest unicuique proprium) ne peut être remis que par les mérites de J.-C. rédempteur. — Le quatrième s'exprime ainsi : « Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiam si fuerint a baptizatis parentibus orti, aut dicit, in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam æternam consequendam... anathema sit : quoniam non aliter intelligendum est id, quod dixit Apostolus : Per unum

hominem... peccaverunt : nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit. » C'est, en substance, le canon 2 du second concile de Milève et du concile de Carthage de l'an 418. — Le cinquième enseignement que le baptême efface « totum id quod veram et propriam peccati rationem habet », explique dans quel sens la concupiscence est appelée péché par l'Apôtre (quia ex peccato est et ad peccatum inclinatum) et déclare que « la bienheureuse et immaculée Vierge Marie, Mère de Dieu » n'est pas comprise dans le décret relatif au péché originel.

Comme saint Augustin est le docteur du péché originel aussi bien que de la grâce, l'étude de sa pensée est d'une importance capitale pour le théologien désireux de pénétrer le sens précis des définitions conciliaires.

cette étude est grandement facilitée par le travail consciencieux de J. N. Espenberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, Mayence, 1905 (dans les *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte*, t. V). L'auteur s'occupe d'abord d'Augustin lui-même et distingue, comme il convient, deux périodes dont le point d'intersection est l'an 412. Dans la première, le grand docteur combat les manichéens; dans la seconde, il s'attaque aux pélagiens et leur oppose, outre les textes de Paul, l'autorité de saint Irénée, de saint Cyprien, de saint Jérôme, de saint Hilaire, de saint Ambroise, de saint Basile, de saint Grégoire de Nysse, de saint Jean Chrysostome, etc., ainsi que les papes Innocent et Zozyrne et les synodes de Carthage, de Constantinople et de Diospolis en Palestine. M. Espenberger passe ensuite aux disciples d'Augustin qu'il divise en quatre écoles : 1. L'école de saint Anselme; 2. l'école augustinienne proprement dite (Hildebert de Tours, Hugues de Saint-Victor, Hervé, Pierre Lombard, etc.); 3. l'école hétérodoxe ayant pour chef Abélard; 4. enfin un groupe mal défini d'écrivains orthodoxes. — Les directions divergentes suivies par les disciples d'Augustin feraient soupçonner que sa pensée n'est pas toujours parfaitement claire. L'ouvrage de M. Espenberger laisse la même impression. Cependant il est juste d'ajouter que les doutes ne portent point sur l'existence, ni sur la réalité, ni sur la cause, ni sur la transmission, mais sur l'essence du péché originel que l'illustre évêque d'Hippone fait consister dans « la perte de la grâce », sans expliquer bien distinctement quelle est cette grâce, et dans « la concupiscence coupable » en paraissant quelquefois entendre par ce mot la révolte des organes sexuels, où le désordre produit par le péché dans la nature humaine se manifesta tout d'abord. Cf. *Op. cit.*, p. 47-57.

II. LE CHRIST TRIOMPHE POUR NOUS DE LA MORT.

Le baptême mort mystique. — La vie et la mort étant deux notions corrélatives, il est impossible que la modification de sens subie par l'une ne réagisse pas sur la signification de l'autre. Pour saint Paul comme pour saint Jean, la vie dans toute sa plénitude est à la fois la vie de la grâce et la vie de la gloire, la participation à la justice du Christ, la béatitude céleste qui est la floraison spontanée de la charité et l'existence glorieuse du corps ressuscité qui est le complément de la béatitude. De même, la mort désigne tantôt la séparation physique de l'âme et du corps, tantôt la privation de la grâce sanctifiante, tantôt la perte éternelle appelée par saint Jean une seconde mort, tantôt toutes ces choses ensemble, unies qu'elles sont entre elles par un lien de dépendance intime. Tous les effets du péché sont compris sous le nom de mort; tous les effets de la grâce sont compris sous le nom de vie : « La solde du péché c'est la mort; la gratification de Dieu c'est la vie éternelle ¹. » Ce serait trop limiter la solde du péché que de la restreindre à la mort physique, car elle a pour pendant la vie éternelle qui n'est pas seulement la restauration du composé humain mais la participation à la vie du Christ, ici-bas par la grâce, là-haut

1. Rom. 6²³ : Τὰ γὰρ ὁψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος, τὸ δὲ χάρισμα τοῦ Θεοῦ ζωὴ αἰώνιος. Pour bien entendre ce texte il faut le rapprocher de 6¹⁶, où l'Apôtre dit que l'homme se met volontairement au service « soit du péché pour la mort soit de l'obéissance pour la justice » (ἤτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην). Le péché est donc conçu comme un empereur ou un général qui enrôle des soldats et leur doit une solde. A l'opposite, Dieu donne à ceux qui le servent une gratification, χάρισμα. Tertullien traduit *donativum*, la libéralité accordée par les empereurs à leur armée en certaines circonstances, mais c'est peut-être pousser trop loin l'harmonie des métaphores. Quoi qu'il en soit, tout l'effet du péché est appelé *mort*, cf. 6²¹. Sans doute l'effet direct du péché est la mort de l'âme (Rom. 7¹⁰ : εὐρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἥ εἰς ζωὴν, αὕτη εἰς θάνατον. 8⁶ : τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη), comme l'effet direct de la justice ou de la grâce est la vie de l'âme, mais il s'y joint presque toujours par concomitance une allusion aux suites ultérieures. Il peut être intéressant de noter que Philon oppose assez souvent la mort de l'âme à la vie du péché, κακίας (*Alleg. leg.* I, 33, *De profug.* 21 etc.) et qu'il connaît également la mort éternelle (ἀίδιος, *De poster. Cain*, 11).

par la gloire. Nous vivons dans la mesure où nous sommes associés à la vie du Christ. Or, c'est dans sa mort que Jésus-Christ nous fait participer à sa vie : nous ne vivons en lui qu'autant que nous mourons en lui. Cela se passe en droit au Calvaire, en fait au baptême. Pour qui s'est une fois bien pénétré de la pensée de l'Apôtre sa méthode d'argumentation est des plus simples. Le baptême nous applique le fruit du Calvaire. Jésus-Christ nous y associe, d'une manière mystique mais néanmoins réelle, à sa mort et à sa vie. En nous associant à sa mort, il neutralise le principe d'activité que le péché avait déposé en nous et qui constituait le vieil homme; en nous associant à sa vie, il détruit tous les germes de mort et nous confère le privilège d'une vie sans fin : vie de l'âme et vie du corps, vie de la grâce et vie de la gloire. Sans doute nous ne possédons qu'en espérance une partie de ces faveurs, mais « l'espérance ne déçoit pas ». Dieu veut parfaire son œuvre en nous et il s'y oblige en nous octroyant un gage certain de sa fidélité : nous n'avons qu'à nous laisser vivre.

La page où sont développées ces assurances est une des plus profondes conceptions de Paul : « Ignorez-vous que nous tous qui fûmes baptisés dans le Christ Jésus nous fûmes baptisés dans sa mort. Nous fûmes donc ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que comme le Christ fut ressuscité des morts par la gloire du Père, ainsi nous aussi nous marchions dans la nouveauté de vie. Car si nous sommes greffés sur lui par la ressemblance de sa mort, nous le serons de même par celle de sa résurrection¹. » On le voit, l'Apôtre a tout à la fois présent à l'esprit le rite primitif du baptême et l'étymologie du mot grec baptiser. « Baptiser » veut dire « plonger » et le rite primitif traduisait à l'imagination et aux yeux ce sens étymologique. L'immersion, symbole de sépulture et par conséquent de mort — car on n'ensevelit que les trépassés — était aussitôt suivie de l'émersion, emblème de résurrection et de vie. Être baptisé dans le Christ (εἰς Χριστόν) ce n'est pas simplement lui

1. Rom. 6³⁻⁵ : Ἡ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν, Tous les verbes à l'aoriste montrent qu'il s'agit d'un acte bien déterminé dans le temps.

être assujetti comme un esclave à son maître ou un homme-lige à son suzerain, ni lui être lié par serment comme un soldat à son général, ni même lui être consacré comme un temple à la divinité; c'est encore et surtout lui être incorporé, c'est être plongé en lui comme dans un élément nouveau, c'est devenir une partie de lui-même, un autre lui-même. Non content d'affirmer qu'au baptême nous sommes plongés dans le Christ, saint Paul dit que « nous sommes plongés dans la mort du Christ », en d'autres termes dans le Christ mourant. En effet nous sommes associés au Christ et nous devenons ses membres au moment précis où il devient lui-même Sauveur. Or ce moment coïncide pour Jésus avec celui de la mort, figurée et mystiquement réalisée pour nous au baptême. A partir de là, tout nous devient commun avec Jésus-Christ; nous sommes crucifiés, ensevelis, ressuscités avec lui; nous partageons sa mort et sa vie nouvelle, sa gloire, son règne, son héritage. Union ineffable assimilée par Paul à la greffe qui mêle intimement deux vies jusqu'à les confondre et absorbe dans la vie du tronc la vie du rameau greffé; opération merveilleuse qui nous rend nous et le Christ *σύμψυτοι* (animés du même principe vital), *σύμμορφοι* (assujettis au même principe d'activité), ou, comme Paul s'exprime ailleurs, nous revêt du Christ et nous fait vivre de sa vie¹.

Mort principe de vie. — Il est évident que pour saint Paul le baptême n'est pas une imitation purement figurative de la mort du Christ, ni un simple acte du néophyte qui chercherait à s'approprier la mort du Christ en la considérant comme sienne, car cette fiction ne changerait rien à la réalité des choses; le baptême amortit vraiment en nous le vieil homme, il infuse vraiment dans nos veines la sève divine, il crée vraiment en nous un être nouveau. En tant que rite sacramentel et indépendamment de la foi, qui n'est pas même nommée ici, il opère ces merveilleux effets. Ce n'est pas dénaturer la pensée

1. Dans l'allégorie de la greffe, Rom. 11¹⁷⁻²⁴, le tronc figure le peuple élu sur lequel les Gentils sont greffés (*ἐγγενερῆεν*); mais l'olivier franc dans son ensemble représente l'Église, c'est-à-dire le corps mystique du Christ, et remplace la vigne véritable de saint Jean 15¹.

de l'Apôtre que de la traduire ainsi, en style théologique moderne : Les sacrements sont des signes efficaces qui produisent *ex opere operato* ce qu'ils signifient. Or, le baptême représente sacramentellement la mort et la vie du Christ. Il faut donc qu'il produise en nous une mort, mystique dans son essence mais réelle dans ses effets, mort au péché, à la chair, au vieil homme, et une vie conforme à la vie de Jésus-Christ ressuscité. La majeure de cet argument appartenait à la catéchèse élémentaire; la mineure était si connue des auditeurs de Paul qu'il se borne à la rappeler; la conclusion est un des plus solides appuis de sa morale.

Mais l'efficacité du baptême n'est pas son objectif principal : il la suppose plus qu'il ne la prouve. Son dessein est de montrer que le baptême est la prise de possession d'une vie immortelle et indéfectible. Tous les néophytes savent que le baptême anéantit le péché et nous met relativement au péché dans un état de mort qui, dans l'intention de Dieu, doit être durable et définitif : ce même rite baptismal, conclut l'Apôtre, n'aura pas moins d'efficacité en tant qu'il figure et reproduit la résurrection et la vie glorifiée du Christ : « Si nous sommes greffés au Christ par la ressemblance de sa mort, assurément nous le serons aussi par celle de la résurrection ¹. » Mais cette nouvelle vie étant destinée à durer toujours, en la donnant Dieu s'oblige à la conserver : « Si nous mourûmes avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui. Car, quant à sa mort, il mourut une seule fois pour le péché; mais, quant à sa vie, il vit pour Dieu. Ainsi réputez-vous morts pour le péché et vivants pour Dieu en Jésus-Christ ². » La nouvelle vie reçue au baptême

1. Rom. 6⁵ : Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα. On peut se demander si σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι est bien rendu dans la Vulgate par *complantati similitudini* et s'il ne serait pas mieux traduit par « complantanti [Christo] similitudine mortis ejus », en regardant le datif grec comme instrumental. Dans le premier cas, on aurait l'union de tous les chrétiens avec le Christ et entre eux dans la mort du Christ lui-même.

2. Rom. 6⁸⁻¹¹ : Εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συνήσομεν αὐτῷ... ὁ γὰρ ἀπέθανε, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ· ὁ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ Θεῷ κτλ. Les mots ὁ γὰρ ἀπέθανε forment un nominatif ou plutôt un accusatif absolu : Quant à sa mort; pour ce qui est de sa mort... On remarquera un manque de fini dans le parallèle entre le Christ et nous : Le Christ est

est entre nos mains; il dépend de nous de la conserver ou de la perdre. Pour ce qui est de Dieu, il veut qu'elle soit immortelle et que la grâce se change en gloire au terme de l'épreuve.

Nous aboutissons donc toujours au même point de départ : « L'espérance ne déçoit pas. »

III. LA LOI, LA CHAIR ET L'ESPRIT.

Mort de la Loi et mort à la Loi. — Le troisième obstacle au salut est la chair, dont la Loi mosaïque fut l'auxiliaire inconsciente. Il est donc à propos que la Loi disparaisse; c'est le premier pas vers notre délivrance. Paul va exposer d'abord le fait de cette abrogation, il en dira ensuite le pourquoi et il expliquera en terminant comment la chair est désormais impuissante¹.

Origène avait déjà remarqué qu'une des principales difficultés du chapitre VII de l'Épître aux Romains est le changement continuels de sens qu'y subit le mot « loi »². Lorsque la Loi désigne par antonomase la Loi mosaïque elle prend d'ordinaire en grec l'article défini; mais elle peut s'en passer soit devant un génitif qui la détermine, soit dans certaines locutions prépositives consacrées par l'usage, soit parce qu'elle est considérée comme une sorte de nom propre. Du reste elle peut signifier alors le code mosaïque lui-même, ou le livre qui le

mort une seule fois *pour* le péché (τῇ ἀμαρτίᾳ) pour vivre à Dieu éternellement; de même nous devons mourir une seule fois *au* péché (τῇ ἀμαρτίᾳ) pour vivre à Dieu sans fin. L'emphase du discours porte sur « une seule fois »; et l'identité de l'expression grecque suffit à justifier l'autre rapprochement, quoique la relation de la mort au péché soit toute différente.

1. Rom. 7¹-8¹¹. — I. Loi morte, 7¹⁻⁵. — II. Pourquoi, 7⁶⁻²⁵. — III. Chair impuissante, 8¹⁻¹¹.

2. In *Roman.* 7⁷ (grec dans la *Philocalie*, chap. ix). Origène à propos de Rom. 3²¹ étudie les sens du mot « loi » selon qu'il a ou n'a pas l'article. La distinction entre νόμος et ὁ νόμος est extrêmement délicate. Grafe (*Die paulin. Lehre vom Gesetz*², Fribourg-en-B., 1893) va jusqu'à la nier. Elle existe pourtant et n'est pas en général trop difficile à saisir mais il faut tenir compte d'influences diverses, par exemple du tour gnomique de la phrase, du voisinage d'un autre mot indéterminé, de la présence d'une négation, de certaines prépositions, χωρίς, διά, ὑπό, etc. qui suppriment en général l'article du mot qu'elles régissent. Dans tous ces cas, l'article défini peut être omis devant νόμος bien que ce mot désigne la Loi mosaïque

contient, ou l'Ancien Testament tout entier par opposition à l'Évangile. Mais le doute ne s'arrête pas là et l'exemple suivant fera toucher du doigt la difficulté : « Quand je veux faire le bien je découvre en moi cette *loi* que le mal est à mes côtés. Car je prends plaisir à la *loi* de Dieu selon l'homme intérieur, mais je vois une autre *loi* dans mes membres qui lutte contre la *loi* de ma raison et qui me subjugue sous la *loi* du péché qui est dans mes membres. » Dans ce texte si court, le mot « loi » est pris en cinq sens différents que nous allons énumérer en suivant l'ordre où ils se présentent :

1. La loi d'expérience, définie par ce fait que lorsque l'homme veut faire le bien il constate en lui la présence du mal.

2. La loi de Dieu, c'est-à-dire la Loi mosaïque; car bien que saint Paul reconnaisse l'existence de la loi naturelle il ne lui donne pas le nom de loi.

3. La loi des membres, ou mieux la loi qui est dans les membres, la concupiscence et les instincts pervers.

4. La loi de la raison qui est le dictamen de la conscience, ou la loi de Dieu en tant que promulguée dans l'entendement.

5. La loi du péché, c'est-à-dire la puissance du mal qui pèse sur l'humanité déchue.

Cette observation préliminaire va trouver son application dans le raisonnement de l'Apôtre : « Ignorez-vous, frères, — car je parle à des gens qui savent ce que c'est qu'une loi, — que la loi exerce son empire sur l'homme aussi longtemps qu'il vit. En effet la femme mariée est liée par une loi à son mari [tant qu'il est] vivant. Mais si le mari vient à mourir, elle est déliée de la loi du mari. Donc, tant que vit son mari, elle s'appellera adultère si elle est à un autre homme. Mais si son mari vient à mourir elle est libre de la loi, de sorte qu'elle n'est pas adultère en étant à un autre homme. Ainsi, mes frères, vous êtes, vous aussi, morts à la loi par le corps du Christ, de manière à appartenir à un autre qui est ressuscité des morts, afin de porter des fruits pour Dieu¹. » La difficulté de ce passage

1. Rom. 7¹⁻⁴. Le mot « loi » revient six fois dans ce court passage, quatre fois avec l'article défini et deux fois sans article. La dernière fois (ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ), il s'agit incontestablement de la Loi mosaïque;

tient sans doute aux acceptions différentes du mot loi dont le sens exact demeure parfois indécis, mais elle vient surtout d'un manque d'harmonie très frappant entre les termes de la comparaison, de sorte que la conclusion ne semble pas répondre aux prémisses. Il est évident qu'une loi — ou plus généralement un lien moral quelconque — ne poursuit l'homme que jusqu'à la mort; et il est évident aussi qu'une loi abrogée n'a plus de force obligatoire. Or, c'est l'enseignement bien connu de l'Apôtre que la Loi mosaïque a été « annulée, déchirée, détruite, clouée à la croix », et que dans le baptême nous mourons au vieil homme et à toutes les servitudes du vieil homme. Il a donc le droit de conclure à volonté : « La Loi mosaïque est morte pour vous » et il le fait en d'autres endroits, ou bien : « Vous êtes morts à la Loi mosaïque » et c'est le tour qu'il donne ici à sa conclusion : « Maintenant nous avons été délivrés de la Loi, étant morts à la Loi qui nous tenait sous sa domination. » Et cette conclusion est parfaitement légitime. Mais l'allégorie du mariage, que l'Apôtre vient de développer, en suggérerait une autre. Il y a là peut-être une imperfection littéraire; toutefois le sens général reste clair : la Loi n'existe plus¹.

la première (γινώσκουσιν γὰρ νόμον καλῶ), il s'agit de la loi en général, bien que le fait soit contesté. Les autres cas sont douteux. Dans l'aphorisme : ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου κτλ. la loi désigne la Loi de Moïse ou plus probablement « toute loi », tout ce qui rentre dans le *genre* loi (ainsi s'explique l'article défini). — La femme mariée est liée à son mari par une loi (νόμῳ), soit par une disposition de la Loi mosaïque, soit plus vraisemblablement par un lien moral, appelé loi par métaphore. Son mari une fois mort elle est libre de la loi du mari (ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός) : soit du point de la Loi mosaïque qui concerne le mari, soit plutôt de ce lien moral qui est déterminé par le contexte et par l'adjonction du génitif.

1. Gifford dans son commentaire (*The Speaker's Commentary*, 1881, et à part) a essayé d'harmoniser l'allégorie; mais sa solution telle qu'il la présente ne nous satisfait pas. En nous inspirant de son idée, mais en la modifiant à notre goût, nous présenterions ainsi les équations

La femme = le *moi*, immuable dans ses divers états.

Le mari = le vieil homme qui asservit le *moi*.

La loi du mari = le péché inhérent au vieil homme.

La mort du mari = le baptême, mort au vieil homme.

Le nouveau mariage = l'union avec le Christ.

Dans le baptême, la mort du chrétien au péché (la loi du mari) étant

Nous savons déjà pourquoi elle est condamnée sans retour : 1. Parce qu'elle a frustré les desseins de Dieu ; 2. parce que, si elle était destinée à durer toujours, elle contredirait les promesses divines ; 3. parce qu'en fait elle a augmenté les transgressions, provoqué la colère de Dieu, fourni des armes au péché et fait alliance avec la chair. Cette dernière considération va être exposée par l'Apôtre dans une des pages les plus hardies de son œuvre.

La Loi et la chair. — « Que dirons-nous donc ? La Loi est-elle péché ? Non certes. Mais je n'ai connu le péché que par la Loi ; car je n'aurais pas connu la convoitise si la Loi ne disait : Tu ne convoiteras pas. Or le péché, mettant à profit le précepte, a opéré en moi toute convoitise ; car, à défaut de loi, le péché est mort. Moi, je vivais sans Loi jadis ; mais quand vint le précepte le péché reprit vie. Et moi je mourus et il se trouva que le précepte destiné à donner la vie avait produit la mort. Car le péché, mettant à profit le précepte, me séduisit et me tua par son moyen. Ainsi la Loi est sainte et le précepte est saint et juste et bon. Alors ce qui est bon est devenu pour moi la mort ! Non certes ; mais le péché, pour paraître péché, a opéré en moi la mort par quelque chose de bon, afin que le péché devînt pécheur à l'excès par le moyen du précepte. Nous savons en effet que la Loi est spirituelle : mais moi je suis charnel, vendu comme esclave au péché. Mon action est pour moi une énigme ; car ce que je veux je ne le fais pas et ce que j'abhorre je le fais. Or si je fais ce que je ne veux pas je rends témoignage à la Loi qu'elle est bonne. Mais si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est donc plus moi qui l'opère, mais le péché qui habite en moi. Car je sais qu'en moi, c'est-à-dire en ma chair, n'habite rien de bon. Vouloir est à ma portée ; mais opérer le bien, non. Car je ne fais pas le bien que je veux et je fais le mal que je ne veux pas. Or si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est donc plus moi qui l'opère, mais le péché qui habite

ipso facto la mort du péché au chrétien, l'Apôtre peut conclure indifféremment ou que nous sommes morts à la loi ou que la loi est morte pour nous. Seulement cette loi n'est pas directement la Loi mosaïque quoiqu'elle ait avec la Loi mosaïque une connexion nécessaire.

en moi. Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort ? Grâce à Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur ! »

Quel est le sujet de tout ce passage et comment la Loi donnée pour produire la vie a-t-elle eu un effet contraire ? Telles sont les deux questions que suggère la lecture de ce morceau.

Que Paul parle d'expérience, qu'il évoque le douloureux souvenir d'impuissantes luttes et d'humiliantes défaites, c'est possible, probable même, tant son accent est poignant d'émotion. Mais il ne se met pas seul en scène et tout le monde convient que le *moi* dont il fait usage est fictif en quelque mesure. Joue-t-il le rôle du Juif harcelé par la Loi et conscient de sa faiblesse, ou celui du chrétien régénéré par la grâce, mais toujours importuné par la nature ? A partir des controverses pélagiennes, Augustin se fit le champion de la seconde hypothèse qui, grâce à lui, a trouvé chez les scolastiques de nombreux adhérents², auxquels se joignirent plus tard les coryphées du protestantisme. En changeant d'opinion il cédait, disait-il, à l'autorité d'interprètes parmi lesquels il compte — à tort, bien certainement — saint Ambroise. Quelques expressions de saint Paul sembleraient d'abord favoriser cette exégèse. « Je me complais dans la Loi de Dieu » ; est-ce la parole d'un pécheur ? « Ce n'est pas moi qui opère le mal » ; un autre que le juste

1. Rom. 7²⁴. Dans tout ce passage la détermination exacte de la valeur des termes est de première importance : τί οὖν ἐροῦμεν ; ὁ νόμος ἁμαρτία ; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνω· εἰ μὴ διὰ νόμου : τὴν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ἤδεν εἰ μὴ ὁ νόμος· ἔλεγεν· οὐκ ἐπιθυμήσεις· ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατεργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν· χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά (Rom. 7⁵⁻⁸). En latin, une cause spéciale d'obscurité s'ajoutant aux autres est l'absence de l'article devant « loi » et « péché ». La loi avec l'article (ὁ νόμος) est certainement la Loi mosaïque.

2. S. Grégoire, *Morales*, xxix, 15 ; Hervé (comment. autrefois attribué à S. Anselme), S. Thomas (qui néanmoins expose également l'opinion contraire), quelques bons commentateurs, Estius, Corn. a Lap. etc. L'opinion que nous préférons, commune au temps des Pères, est encore de beaucoup la plus répandue. Le principal argument de saint Augustin, fondé sur un sens apparent du mot latin *perficere*, est sans force. *Perficere* employé par accident au v. 18 répond à κατεργάζεσθαι qui veut dire simplement « faire, opérer » et qui revient six fois dans ce même contexte sans aucune idée de perfection.

peut-il parler ainsi? S'il est appelé « charnel, vendu comme esclave au péché », c'est que sa délivrance est encore incomplète. Il ne fait pas le bien qu'il voudrait parce qu'il voudrait le *parfaire*. Tels sont les arguments d'Augustin.

Que les paroles de l'Apôtre *puissent* en quelque manière s'appliquer au juste lui-même, on l'accordera aisément à saint Augustin qui n'en demande pas davantage. Mais ce n'est pas la question. Nous cherchons la vraie pensée de Paul et tout le contexte nous crie, de la première à la dernière ligne, que le *moi* représente l'homme aux prises avec la concupiscence sous le régime de la Loi et succombant dans cette lutte inégale. Telle était l'opinion unanime des Pères avant saint Augustin et telle est de nouveau l'opinion commune des exégètes. Seule elle rend compte d'expressions qui seraient plus qu'étranges dans la bouche d'un juste sous la loi de grâce. Des phrases comme celles-ci : « Ego autem carnalis sum, venundatus sub peccato », ou bien : « Perficere bonum non invenio », ou encore : « Sentio legem captivantem me in lege peccati », entendues de l'homme transformé par le baptême, sont diamétralement opposées à la lettre et à l'esprit de toutes les Épîtres. Mais surtout souvenons-nous du sujet traité. L'Apôtre veut prouver que la Loi mosaïque devait être abolie parce qu'elle a été l'auxiliaire du péché, qu'elle a provoqué la colère divine, qu'elle a multiplié les transgressions. Il faut donc qu'il se représente sous le régime de la Loi, avant l'économie de la grâce ; et c'est ce qu'il fait réellement. L'exclamation finale : « Grâces à Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ ! » est le cri de soulagement d'un homme qui se réveille comme d'un songe et s'aperçoit que son hypothèse n'est qu'un affreux cauchemar.

La Loi et le péché. — Mais comment la Loi qui est bonne, spirituelle et sainte, a-t-elle fomenté le péché, nourri la concupiscence, contribué à donner la mort? Il suffit de se rappeler ce que c'est qu'une loi, la Loi mosaïque aussi bien que les autres. La loi est une lumière, mais par elle-même elle n'est pas une force. Sans elle la prévarication, c'est-à-dire la transgression d'une volonté positive de Dieu, serait impossible : « Ubi non est lex, nec prævaricatio. » Elle a donc pour premier effet d'augmenter le nombre des péchés et d'en aggraver la

malice : « *Lex autem subintravit ut abundaret delictum.* » La loi nous fait connaître, par une expérience douloureuse, le dérèglement de notre nature : « *Per legem cognitio peccati.* » Elle est le moyen d'action du péché et son instrument de règne : « *Virtus peccati lex.* » Le péché l'utilise à ses fins pour donner l'assaut à notre volonté chancelante; sans elle il n'aurait pas toute son énergie, il serait à moitié mort ou ne posséderait qu'une vie latente : « *Sine lege enim peccatum mortuum est.* » S'il en est ainsi, qui peut s'étonner qu'elle provoque la colère divine? « *Lex enim iram operatur*¹. » Ce n'est pas tout. La loi est une barrière morale qui irrite l'homme sans l'arrêter; un but fixé d'avance à son activité libre qui l'humilie sans l'attirer. Pour une volonté inconstante et fragile, autant de préceptes nouveaux autant d'occasions de chute. Quel ne sera point le nombre des faux pas si les articles d'un code atteignent, comme dans la législation du Sinaï, le chiffre formidable de six cent treize! Car la défense aiguise le désir, le commandement attise l'orgueil, le fruit prohibé paraît plus succulent. La tentation longtemps comprimée aspire à la revanche; elle fait explosion à l'improviste; elle obsède la volonté qui se prend de vertige, comme le voyageur côtoyant un abîme. Le rôle de la loi est de dire : Fais ceci; évite cela. Proposée à des êtres d'une rectitude parfaite, auxquels il suffirait de montrer le bien pour le faire aimer, elle n'aurait que des avantages. Mais la condition présente de l'humanité est tout

1. Rom. 4¹⁵ : οὐ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος οὐδὲ παράβασις. Le mot νόμος est sans article défini; il vaut donc mieux l'entendre d'une « loi quelconque »; bien que, s'il était question de la Loi de Moïse, la négation pût expliquer l'absence de l'article. — Rom. 5²⁰ : νόμος δὲ παρεστῆθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα. Quoique le mot νόμος soit sans article il désigne certainement la Loi mosaïque; mais il la désigne sous son concept général, qui pourrait convenir à toute loi. — Rom. 3²⁰ : διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας. Le tour de la phrase est gnomique et tous les articles sont supprimés, mais le contexte montre que l'Apôtre a en vue la Loi mosaïque; ἁμαρτία peut être le péché original ou le péché actuel, car la loi nous donne une connaissance plus claire (ἐπίγνωσις) de l'un et de l'autre. — 1 Cor. 15⁵⁶ : ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος. Ici point de doute : c'est la Loi mosaïque et le péché d'origine. — Rom. 7⁸ : χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά. Tour gnomique comme ci-dessus; mais le contexte indique qu'il s'agit spécialement de la Loi mosaïque et du péché originel. — Rom. 4¹⁵ : ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται.

autre. La loi s'est glissée sournoisement derrière le péché originel pour lui venir en aide et il en est résulté ce paradoxe étrange que « le précepte, destiné à donner la vie, aboutit à la mort¹ ».

Cela nous ramène au problème psychologique étudié par saint Paul et dont, à vrai dire, nous ne nous sommes jamais éloignés. Voulez-vous savoir, dit l'Apôtre, comment le péché nous tue par le moyen de la Loi : « Il fut un temps où je vivais sans Loi² » et vous aussi, ô Juifs à qui je parle et dont je joue le rôle. Ce temps ne peut être que celui de l'enfance, avant le premier éveil de la raison ; car, depuis ce moment jusqu'au baptême, la Loi n'a cessé de revendiquer ses droits sur ceux que le sang lui assujettissait. Dès le jour où le Décalogue promulgué par la Loi découvrit à ma conscience son caractère impératif, le péché qui paraissait mort, qui l'était en effet, ne tarda pas à reprendre vie³. Il manifesta aussitôt sa présence en révélant une autre loi, la loi de la chair, contraire à la Loi de Dieu. Le résultat du conflit fut la mort de l'âme : « Ego autem mortuus sum. » Ce n'est pas la Loi, il est vrai, qui a causé directement ma mort spirituelle : c'est le péché qui en est responsable ; il a saisi l'occasion de la Loi ; il a abusé d'une chose bonne en elle-même pour me donner la mort. Mais il n'en est pas moins certain que sans la Loi le péché serait resté dans un état d'inertie, de langueur et d'impuissance.

A ce raisonnement on peut objecter deux choses : la pre-

1. Rom. 7¹⁰ : Εὐρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν, αὕτη εἰς θάνατον. Le mot εὐρέθη semble exprimer une découverte inattendue dont l'antithèse qui suit accentue le caractère paradoxal. Que le μοι signifie « par moi » ou « pour moi », peu importe.

2. 7⁹ : Ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ. Si on met l'emphase sur ἔζων, l'Apôtre veut dire qu'il vivait, avant l'âge de raison, de la vie de la grâce : et c'est le sens le plus naturel. Mais il est possible de le joindre à χωρὶς νόμου et d'entendre simplement : Je vivais sans Loi, c.-à-d. je n'étais pas sous la dépendance de la Loi.

3. 7⁹ : ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον. Ici encore on est bien tenté de donner au verbe ἀνέζησεν toute sa force : « revêcut, reprit vie » ; d'autant que, grâce à la circoncision ou au remède providentiel qui préluait au baptême, le péché originel était mort dans l'enfant juif. Cependant la préposition ἀνά dans les composés n'exprime pas toujours la répétition et ne fait quelquefois que renforcer le sens du mot simple.

mière, qu'à défaut de la Loi mosaïque, la loi naturelle aurait produit le même résultat; la seconde, qu'on pourrait argumenter de même contre la loi de grâce. Les deux objections reposent sur un malentendu.

Pour le Juif, la loi naturelle se confond avec la loi positive. Paul n'a connu le péché que par la Loi; et il entend bien parler du code mosaïque, car il ajoute aussitôt : « Je ne connaîtrais pas la concupiscence si la Loi ne disait : Tu ne convoiteras point ¹. » Il choisit à dessein l'article du Décalogue où la raison a le plus besoin d'être éclairée par la révélation; mais il pourrait dire la même chose des autres. L'enfant juif savait par cœur la Loi avant de la comprendre, et la Loi s'emparait de lui au moment précis où s'éveillait sa conscience. En fait, il ne connaissait que par la Loi le dérèglement de sa nature. Si l'on avait objecté à Paul que la raison laissée à elle-même aurait pu faire le même office il n'y aurait pas contredit; il eût seulement remarqué qu'on déplaçait la question et qu'il ne s'occupait point de cette nouvelle hypothèse.

Ce dont il n'aurait pas convenu c'est que son raisonnement puisse s'appliquer à la loi de grâce. Celle-ci, comme son nom l'indique, porte en elle-même son antidote, puisque la grâce y est inhérente à la loi. Au contraire la grâce s'ajoutait à la Loi mosaïque comme un élément extrinsèque. Non pas que Dieu commande l'impossible et refuse de proportionner son secours aux obligations qu'il impose; mais, dans l'ancienne économie, la grâce dérivait d'un principe étranger et, lorsqu'on discute la valeur de la Loi, il ne faut mettre en ligne de compte que ce qui lui appartient en propre.

La Loi mosaïque devait donc disparaître : disparaître *tout entière*, car Paul ne faisait point la distinction qui nous est si familière aujourd'hui entre la loi cérémonielle et la loi morale. Pour lui, la Loi forme bloc; elle subsiste ou tombe à la fois. On peut constater que jamais dans ses exhortations parénetiques il n'en appelle à la Loi de Moïse. Il ne lui demande guère qu'un simple *confirmatur* ²; il l'allègue une autre fois

1. Rom. 7^e. Allusion à Ex. 20¹⁴⁻¹⁷; Deut. 5¹⁸⁻²¹.

2. 1 Cor. 14³⁴. Cf. 1 Cor. 9⁸; 1 Tim. 5¹⁸.

comme révélation mais non comme règle impérative¹. Il ne s'appuie même pas sur le Décalogue écrit; s'il le mentionne en passant c'est seulement pour dire que tous ses préceptes sont résumés dans la loi d'amour². La Loi est donc à jamais abolie. Les chrétiens sont morts à la Loi et la Loi est morte pour eux³. Le Christ était sa fin (τέλος), le but où elle tendait et le terme où elle devait cesser⁴. Elle a été déchirée, clouée à la croix⁵. Et qu'on ne dise pas que la pensée de Paul a évolué; qu'il est devenu avec le temps ou plus hostile ou plus favorable à la Loi mosaïque. Avant qu'il eût écrit une seule ligne de ses Épîtres, dès l'assemblée de Jérusalem, ses idées étaient pleinement arrêtées là-dessus et les points de vue contradictoires des critiques montrent que son changement d'attitude est imaginaire⁶.

La Loi périt parce qu'elle a servi d'instrument au péché, augmenté les prévarications, allumé le courroux divin; elle fait place à une institution plus parfaite parce qu'elle n'était qu'une phase transitoire dans les plans rédempteurs et parce que, rendue impuissante par la chair⁷, elle a déjoué les desseins de Dieu. Cette dernière considération nous ramène à notre sujet. Il nous faut examiner maintenant comment la chair est vaincue par Jésus-Christ et pourquoi elle ne fait plus obstacle à notre espérance.

1. Rom. 12¹⁹. — 2. Rom. 13⁸; Gal. 5¹⁴. Cf. 1 Tim 1⁵.

3. Rom. 7⁴; Gal. 2¹⁹; 4³¹. — 4. Rom. 10⁴. — 5. Col. 2¹⁴; Eph. 2¹⁵.

6. Clemen (*Die Chronol. der paulin. Briefe*, 1893) prétend que Paul, d'abord favorable à la Loi, lui est ensuite devenu hostile et que les Épîtres aux Romains et aux Galates marquent le tournant. Sieffert, tout au rebours, essaye de démontrer (dans *Theolog. Studien* en l'honneur de Weiss, 1897) que l'opposition de Paul à la Loi est allée *crescendo*. Clemen s'est depuis rétracté (dans *Theol. Lit. Zeitung*, 1902, fasc. 8) mais plusieurs critiques maintiennent son premier point de vue : tels Hausrath, Halmel, Franke, etc. Ils s'appuient principalement sur Gal. 5¹¹ : Ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω τί ἔτι διώκομαι; Mais ce texte s'explique aisément par les actes de condescendance de Paul (Act. 16³; cf. Gal. 1¹⁰; 2³⁻⁵) qui le faisaient accuser par ses adversaires d'avoir été jadis partisan de la circoncision. — Les vues de Zahn (*Das Gesetz Gottes nach der Lehre und der Erfahrung des Paulus*², 1892) sur l'attitude de Paul envers la Loi sont plus justes.

7. Rom. 8³ : Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἡσθῆναι διὰ τῆς σαρκός, κτλ. Sur le nominatif ou accusatif absolu et sur la valeur (active ou passive) de ἀδύνατον, voir le *Commentaire* de Sanday, p. 191-192. Le sens adopté est indépendant de ces controverses.

Ici entre en scène un nouvel antagoniste, l'esprit, qui engagera avec succès contre la chair cette lutte où la Loi trop faible a succombé.

La chair de péché. — La chair et l'esprit étant presque toujours en fonction l'un de l'autre ne peuvent guère se définir que l'un par l'autre. Ils s'opposent de trois manières principales :

1. Comme parties intégrantes du composé humain (opposition physique);

2. Comme substances complètes ayant pour caractère commun la vie, pour différence la matérialité (opposition ontologique);

3. Comme principes antagonistes du bien et du mal dans l'ordre surnaturel (opposition morale et religieuse).

C'est la troisième opposition seule qui nous intéresse en ce moment. Il est évident qu'à ce point de vue la chair est en relation avec le péché et il s'agit de déterminer la nature et l'origine de cette relation.

Un groupe assez nombreux de théologiens et d'exégètes radicaux, dont le chef de file est Holsten, a eu l'idée d'attribuer à saint Paul le dualisme grec. La chair, mauvaise par essence, serait fatalement et en soi pécheresse. On n'a pas réfléchi que l'antithèse matière et esprit n'est pas biblique; mais on a méconnu surtout combien antipathique a toujours été le dualisme grec à la pensée juive. Pour tout Juif nourri de la lecture de la Bible, Dieu est le créateur de toutes choses et tout ce qu'il a fait est bon; pas de matière incréée et autonome, pas de demiurge indépendant de Dieu. La logique des Hébreux ne sortait pas de ce dilemme : Si la matière est mauvaise par elle-même, ou bien Dieu est l'auteur du mal ou bien le mal cesse d'être le mal. Si la chair était de soi mauvaise, loin de songer à la sanctifier il faudrait travailler à l'anéantir; l'idéal chrétien serait l'ascétisme hindou, prélude du nirvana bouddhique. Mais tel n'est pas l'idéal de Paul. Il montre le corps accessible aux influences de l'Esprit-Saint dont il est dès ici-bas le temple. L'Apôtre recommande aux fidèles de se purifier « de toute souillure de la chair et de l'esprit »; il souhaite pour lui-même que la vie de Jésus se manifeste dans sa chair mortelle en attendant d'être revêtu d'un corps spirituel. Nous sommes à

mille lieues du dualisme platonicien qui aspire à dépouiller le corps pour rendre à l'âme sa liberté native. Comment le Christ réparerait-il la nature humaine si elle était essentiellement pécheresse? Comment serait-il sans péché si le péché est inhérent à la chair? Et comment condamnera-t-il le péché dans la chair s'il est lui-même pécheur?

La relation du péché à la chair n'est donc pas essentielle mais accidentelle; elle n'a pas son fondement dans la nature des choses mais dans un fait historique. Nous l'avons vu plus haut, par le péché d'un seul homme tous les hommes ont été constitués pécheurs. La nature humaine n'est plus ce qu'elle devait être dans les vues de Dieu. Elle est charnelle, vendue comme esclave au péché. Saint Paul reproche aux Corinthiens d'être hommes et de marcher selon l'homme; il veut dire selon l'homme tel que le péché l'a fait et non tel que la grâce peut le refaire. Mais si le désordre embrasse tout l'homme, si l'homme tout entier est constitué pécheur; si l'entendement peut devenir charnel quand il est dérégulé; si Paul reprend les vices qui relèvent de l'intelligence, l'orgueil, l'inimitié, les dissensions, l'envie, l'idolâtrie, avec autant de vigueur que ceux qui dérivent de la nature sensible; d'où vient que le péché est d'ordinaire si étroitement associé à la partie matérielle du composé humain? Car, abstraction faite de tous les textes obscurs dont on ne peut rien tirer à cause de leur obscurité même¹, on ne saurait nier que la chair ne soit une chair de péché, dans laquelle le péché réside et où rien de bon ne demeure². Et pour montrer qu'il s'agit bien de l'organisme matériel, l'Apôtre remplace quelquefois la chair par le corps ou par les membres du corps³. Il aspire à secouer son corps de mort qu'il asservit pour n'en être

1. Col. 3^o (νεκρώσατε τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν κτλ.). Ces « membres terrestres » sont-ils ceux du vieil homme, ou ceux du péché personnifié, ou doivent-ils s'entendre des membres du corps, considérés comme organes des passions?

2. Rom. 7¹⁸⁻²⁰.

3. Rom. 6¹² (le péché régnant dans le corps); 7²³ (la loi du péché dans les membres); 8¹³, etc. Le corps du péché (Rom. 6⁶ : τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας), comparé au corps de mort (Rom. 7²⁴ : τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου) et au corps charnel (Col. 2¹¹ : τοῦ σώματος τῆς σαρκός), doit aussi désigner le corps comme foyer principal de la concupiscence.

pas victime¹ : il le regarde donc comme le foyer spécial du péché.

C'est que, si le désordre est général, il est plus apparent et même plus réel dans les appétits sensibles. Malgré sa déchéance, notre raison conserve toujours une certaine affinité avec Dieu et les choses de Dieu ; elle est le siège de la conscience ; elle approuve la loi divine et nous en impose le joug. Au contraire, les instincts sensuels sont sourds et aveugles ; au lieu d'obéir, comme le voudrait l'ordre, ils n'aspirent qu'à commander ; leur violence et leur brutalité désarçonnent la raison ; ils bouleversent de fond en comble l'harmonie de notre nature ; ils ont presque toujours leur part dans le dérèglement des facultés supérieures et cette part est prépondérante.

Mais, si l'on s'en tient là, l'explication est incomplète. Il faut remonter plus haut. L'origine et l'invasion du péché sont très clairement rapportées par saint Paul à la transgression, à la désobéissance d'Adam. La chair n'y joue aucun rôle. Mais le péché d'Adam nous est commun parce que nous sommes avec lui une même *chair*. A un moment donné *toute chair* a été concentrée en Adam. C'est parce que nous descendons de lui *selon la chair* que nous avons avec lui cette solidarité en vertu de laquelle son péché est le nôtre. Le fleuve de la vie humaine a été souillé à sa source et c'est par la propagation de la chair que la souillure se transmet de proche en proche. Comment cela peut-il se faire ? Ce n'est plus du ressort de la théologie biblique.

La chair et l'esprit. — C'est comme antidote à la puissance actuelle de la chair que Dieu nous confère l'Esprit-Saint. Nous prouverons ailleurs en étudiant la psychologie de saint Paul qu'il appelle esprit non seulement la troisième personne de la Trinité mais l'ensemble des dons, des propriétés et des grâces, en un mot la nature nouvelle que la présence de l'Esprit-Saint produit en nous. Entre ce principe nouveau et la chair, l'incompatibilité est absolue : « Ceux qui dépendent de la chair ont les pensées de la chair ; ceux qui dépendent de l'Esprit ont les pensées de l'Esprit. Or la pensée de la chair c'est la mort,

1. 1 Cor. 9²⁷ ; Rom. 8¹³ ; Col. 3⁵.

comme la pensée de l'Esprit est vie et paix ; car la pensée de la chair est la haine de Dieu, n'étant pas soumise à la loi divine : ce dont elle est incapable. Aussi ceux qui sont dans la chair ne peuvent plaire à Dieu. Pour vous, vous n'êtes pas dans la chair mais dans l'esprit, puisque l'Esprit de Dieu habite en vous ¹. » L'esprit s'éteint dans la mesure où la chair progresse ; la chair recule dans la mesure où l'esprit triomphe ; et cet antagonisme se poursuit sans trêve, jusqu'à la victoire définitive de l'esprit.

Car cette victoire est certaine du moment que l'Esprit de Dieu habite en nous. Nous n'avons pas reçu l'esprit de servitude mais l'esprit de filiation : ce qui le prouve, c'est le nom de « Père » qui s'échappe de nos lèvres avec confiance et avec amour ; c'est le témoignage que l'Esprit-Saint rend à notre esprit ; ce sont les aspirations, les saints désirs qu'il nous suggère ². Pour que cet hôte divin opère en nous les effets que promet sa présence et aboutisse à la destruction totale du corps de mort et de péché, il suffit de ne pas éteindre l'esprit et de nous livrer à sa conduite : De ce côté encore, notre espérance est assurée.

On objectera peut-être que l'Apôtre piétine sur place ; qu'il met toujours aux prises, sous divers noms, les mêmes antagonistes ; qu'abstraction faite de la Loi qui s'est glissée derrière le péché pour venir en aide à la chair, la lutte du bien et du mal, dans les chapitres v-viii de l'Épître aux Romains, se résout en ces trois antithèses dont les termes paraissent respectivement identiques :

1. Le péché et la justice (v).
2. La mort et la vie (vi).
3. La chair et l'esprit (vii-viii).

L'objection n'est fondée que partiellement. Le péché, la mort et la chair, d'une part, la justice, la vie et l'esprit, de l'autre,

1. 1 Cor. 8¹⁻⁹. Il faut remarquer le sens tout nouveau que donne aux expressions *ἐν σαρκί* et *κατὰ σάρκα* le voisinage et le contraste de l'Esprit-Saint ou de son action en nous. Ailleurs (Gal. 2²⁰ ; Phil. 1²²⁻²⁴ ; 2 Cor. 10³) ζῆν, περιπατεῖν, ἐπιμένειν ἐν σαρκί voulait dire simplement « vivre de cette vie mortelle ». Cf. 1 Tim. 3¹⁸ ; Col. 2¹ ; Eph. 2¹¹. De même *κατὰ σάρκα* n'avait pas toujours (par exemple Rom. 1³ ; 4¹ ; 9³⁻⁵ ; 2 Cor. 1²⁶) le sens péjoratif que nous lui voyons ici.

2. Rom. 8⁹⁻¹⁵⁻¹⁶⁻²³.

sont des notions connexes mais distinctes. Elles se traduiraient en style théologique moderne par les équivalents suivants :

1. Le péché d'origine et la grâce du Christ.
2. Le péché habituel et la grâce sanctifiante.
3. La concupiscence¹ et la grâce actuelle.

Ce ne sont là, bien entendu, que des approximations. Le péché originel et la grâce du Christ sont généralement contemplés par saint Paul dans leurs causes, la révolte d'Adam et la mort volontaire de Jésus-Christ, mais avec toutes leurs conséquences possibles. Le péché habituel et la grâce sanctifiante sont rarement considérés sans la mort éternelle et la résurrection bienheureuse qui sont leurs aboutissants naturels. Enfin l'Apôtre rattache presque toujours la grâce actuelle à la source d'où elle découle, l'Esprit de sainteté, et comprend sous le terme générique de chair ce que les théologiens nomment la concupiscence. Si nous avons évité nous-même le mot de concupiscence c'est qu'il est maintenant équivoque et qu'il signifie souvent le désir mauvais ou même le désir sensuel, au lieu de désigner en général la corruption de notre nature intellectuelle et sensible, le penchant au mal, le *yetser hara'* de la théologie talmudique.

1. Saint Augustin a pris la peine de définir la concupiscence, *Enarr. in Psalm. cxviii* (XXXVII, 1522) : « Non omnis concupiscentia desiderium est. Concupiscuntur enim et quæ habentur et quæ non habentur; nam concupiscendo fruitur homo rebus quas habet, desiderando autem absentia concupiscit. » Un peu plus haut, il explique *concupiscentia carnis* par *mala dilectio* et *concupiscentia spiritus* par *bona dilectio*. Nous acceptons volontiers cette définition, mais nous avons craint qu'elle ne fût pas assez présente à l'esprit de tous les lecteurs. — Saint Thomas, au moins dans la *Somme*, envisage la concupiscence au point de vue philosophique et la définit ainsi (1^a 2^æ qu. XXX, a. 1) : « Concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo, et in vi concupiscibili, quæ ab ea denominatur. » Ce n'est donc point, comme le remarque justement Sylvius, l'appétit en général, ni même l'appétit sensible dans toute son extension et c'est moins encore la corruption de la nature que les théologiens appellent *fomes peccati*. — Bien que la chair ne soit pas la concupiscence ainsi entendue, Paul a coutume d'établir entre la chair et l'appétit sensible une relation qu'il nous faudra examiner en étudiant la psychologie de l'Apôtre.

NOTE N. — EGO AUTEM CARNALIS SUM

Deux graves questions d'exégèse, l'une ancienne l'autre moderne, se posent à propos de ce texte.

I. EXTENSION DU MOT *ego*.

Tout le monde convient que le *moi* ne désigne pas l'Apôtre seul; on s'accorde à reconnaître que Paul, en se mettant en scène, joue le rôle d'une classe d'hommes, soit de l'humanité tout entière, soit des chrétiens sous la loi de grâce, soit des Juifs sous la Loi mosaïque.

1. *Paul représenterait le genre humain*. — C'est l'opinion soutenue par S. Méthode dans une assez longue explication de ce chapitre (*De Resurr.* II, 1-8, édit. Bonwetsch, 1891, p. 189-204). La loi, c'est la défense de toucher au fruit défendu; le péché, c'est le diable. L'homme vivait *sans loi* dans le paradis terrestre avant le précepte divin (II, 2, p. 191), mais le précepte une fois imposé, le diable se mit en campagne : Δοθείσης γὰρ τῆς ἐντολῆς ἔσχε λαβὴν διὰ τῆς ἐντολῆς ὁ διάβολος κατεργάσασθαι ἐν ἐμοὶ τὴν ἐπιθυμίαν... Ὁ διάβολος, ὃν ἁμαρτίαν νῦν οὗτος ἐκάλεσε διὰ τὸ δημιουργὸν αὐτὸν ἁμαρτίας ὑπάρχειν καὶ εὐρετὴν. *Faire le mal qu'on ne veut pas c'est le penser involontairement* (II, 3 et 4, p. 195 et 197) : Οὐ τὸ ποιεῖν ἀ μὴ ἤθελε καὶ πράττειν ὑπέθετο, ἀλλὰ τὸ μόνον λογίζεσθαι. Cette étrange exégèse a fait un adepte, Cajetan; saint Augustin s'inspire du dernier trait.

2. *Paul parle dans la personne du chrétien*. — Dans quatre de ses ouvrages, saint Augustin soutient, avec l'opinion commune, que tout le chapitre doit s'entendre du Juif luttant contre le péché avant la loi de grâce : *Expositio quarumd. propos. ex epist. ad Roman.*, prop. XXXVIII-XLVI (XXXV, 2070-2072); *Comment. in Galat.* 47 (XXXV, 2139); *De diversis quæstion.* 83, Qu. LXVI (XL, 60-66); *Ad Simplician.*, I, 1 n° 7 et 9 (XL, 115-117). Il rétracte cette opinion dans *Retract.* I, 23, 24, 26; II, 1. Dans ce dernier passage, il s'exprime ainsi (XXXII, 629) : « Apostoli verba : *Ego autem carnalis sum* etc., quibus caro adversus spiritum confligere ostenditur, eo modo exposui, tanquam homo describatur adhuc sub Lege, nondum sub gratia constitutus. Longe enim postea etiam spiritualis hominis (et hoc probabilius) esse posse illa verba cognovi. » — Ainsi, à la fin de sa carrière, l'illustre docteur opine que les paroles de Paul *peuvent* aussi s'appliquer au chrétien et il donne ce nouveau sentiment comme *plus probable*. Le changement se fit pendant les controverses pélagiennes. Continuant à entendre du Juif le commencement du chapitre VII, Augustin supposa dès lors qu'à partir du verset 14 — où les verbes sont au présent — Paul parlait dans la personne du juste harcelé encore par la concupiscence, malgré la présence de la grâce sanctifiante et le secours de la grâce actuelle. Ni dans le *Contra Julianum*, VI, 11 (XLIV, 1520), ni dans le *De Prædestinatione sanctorum*, 8 (XLIV, 966) où il se contente de renvoyer aux *Rétractations*, il ne motive son changement d'opinion; mais il fait l'exégèse complète du chapitre dans le *Contra duas epist. Pelagian.* I, 16-23 (XLIV, 559-562) et c'est là qu'il faut recourir pour avoir sa pensée définitive. La voici en substance : A) Paul est *charnel* en tant qu'il n'a pas encore un corps *spirituel* : « Non ait : *Fui*, sed : *Sum*... quia nondum spirituale corpus habebat apostolus. » — B) Il *fait* le mal

qu'il ne veut pas parce qu'il *désire involontairement* le faire : « Facere se dixit et operari, non affectu consentiendi et implendi, sed ipso motu concupiscendi. » — C) Il *fait* le bien mais il ne le *parfait* pas, car la perfection serait de le faire sans concupiscence. Et pareillement il ne fait pas le bien qu'il voudrait, car il voudrait le faire à la perfection : « Hoc est enim perficere bonum, ut non concupiscat homo. Imperfectum est autem bonum, quando concupiscit, etiam si concupiscentia non consentit ad malum. » Nous avons dit plus haut que cette explication repose sur une distinction entre *facere* et *perficere* qui n'a aucun fondement dans le texte. — D) Il est *captif sous la loi du péché, vendu comme esclave au péché* toujours par la concupiscence : « Potest intelligi ut *captivam* me dixerit carne, non mente; motione, non consensione. » — E) Enfin le saint docteur déclare qu'il a abandonné son ancienne opinion parce qu'il ne voit pas comment un autre que le juste peut dire : *Nunc autem jam non ego operor illud*, et encore : *Condelector legi Dei secundum interiorem hominem*. Mais on trouve, chez les païens, une foule d'aveux semblables : ils aiment et approuvent le bien, ils choisissent et opèrent le mal.

3. *Paul parle dans la personne du Juif, éclairé par la Loi, vaincu par la concupiscence.* — Telle était avant saint Augustin et telle est encore l'opinion commune. Cependant Pélage exagère lorsqu'il dit à Augustin sous le couvert d'un adversaire fictif : « Hoc enim [il s'agit de Rom. 7^{15, 23}] quod tu de Apostolo intelligere cupis, omnes ecclesiastici viri in peccatoris et sub lege adhuc positi asserunt eum dixisse persona. » Dans Augustin, *De gratia Christi* (XLIV, 379). Il est vrai que les commentateurs, Origène, S. Chrysostome, S. Cyrille d'Alexandrie et les Grecs plus récents, l'Ambrosiaster, Pélage lui-même, l'entendent de la sorte, ainsi que S. Irénée (*Contra hæres.* III, 20), Tertullien (*De pudicitia*, 17), S. Basile (*Reg. brev. tract.*, 16), S. Ambroise (*De Abraham*, II, 6; *De Jacob*, I, 4; *De Isaac*, 2, etc.), S. Jérôme (*In Daniel* 3²⁹; *Ad Algas. epist.* cxxi, 8) etc. Mais S. Augustin pourrait alléguer en sa faveur S. Hilaire, *In Psalm. cxviii, litt. ghimel*, 3 (édit. Zingerle, Vienne, 1891, p. 379), qui ne fait qu'appliquer en passant au juste Rom. 7²⁴; et Cassien, *Coll.* XIII, 10-17 (édit. Petschenig, Vienne, 1886, p. 654-667) qui (entre 428 et 431) met dans la bouche de l'abbé Théonas une longue explication analogue.

II. COMPRÉHENSION DU MOT *carnalis*.

L'Apôtre écrit, d'après les meilleures autorités : Ἐγὼ δὲ σὰρξινός εἰμι (et non pas σαρκικός). En théorie, σὰρξινός voudrait dire « de chair » *carneus* (2 Cor. 3³) et σαρκικός « ayant relation à la chair » *carnalis*. Mais cette distinction n'existe pas en pratique et l'échange des deux adjectifs dans 1 Cor. 3¹⁻³ montre que Paul les regarde comme pleinement synonymes. Il est de fait que les Pères grecs n'y voient aucune différence, et que les modernes qui veulent en établir une regardent σὰρξινός tantôt comme plus fort tantôt comme plus faible que σαρκικός.

Le mot *carnalis* suit les variations du mot *caro* et peut être comme lui opposé soit à la partie raisonnable du composé humain, soit aux substances immatérielles, soit à l'Esprit de Dieu et à son action en nous. C'est, nous l'avons prouvé, le troisième sens qui convient seul dans ce chapitre; nous le montrerons mieux encore en étudiant la psychologie de l'Apôtre et son enseignement sur la nature du péché.

IV. SPES NON CONFUNDIT.

Certitude de l'espérance. — La seconde partie de l'Épître aux Romains se clôt par un chant de triomphe. Paul n'a rien écrit de plus vibrant ni de plus lyrique. L'émotion nous soulève avec lui pendant qu'il déroule les perspectives, belles comme des rêves, de l'espérance chrétienne.

Jetons un regard en arrière. Nos trois grands ennemis — quatre, en comptant la Loi — gisent impuissants devant la croix du Sauveur. Le péché est détruit : « Il n'y a plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus¹. » La mort est vaincue d'avance par les germes d'immortalité déposés en nous. La Loi, qui était de connivence avec le péché, est abolie. Seule, la chair lutte encore contre l'esprit ; mais, avec l'appoint de la grâce, la victoire est assurée. Le présent nous garantit l'avenir et notre sort est dans nos mains : « Nous sommes sauvés en espérance », mais notre espérance est certaine. Pour attester cette connexion étroite, intime, nécessaire, entre la grâce et la gloire, Paul en appelle à quatre témoins : la création entière, l'Esprit-Saint, Dieu le Père, Jésus-Christ. Il y a dans la déposition de ces quatre témoins un crescendo de mouvement, de lumière et de certitude² :

1. La création matérielle, associée jadis malgré elle à notre déchéance, a le pressentiment et la promesse qu'elle sera un jour associée à notre glorification.

2. Le Saint-Esprit nous donne dès ici-bas tant de gages de la béatitude qu'il nous en garantit par avance la possession.

3. Dieu le Père a établi un lien naturel entre les effets de sa miséricorde qui s'appellent mutuellement, depuis la première étincelle de la foi jusqu'à la claire vision du ciel.

4. Enfin l'amour de Jésus-Christ pour nous parle un langage encore plus éloquent et nous savons que rien ne pourra jamais nous en détacher si ce n'est nous-mêmes.

1. Rom. 8¹ — Victoire sur le péché, chap. v ; sur la mort, chap. vi ; sur la Loi, chap. vii ; sur la chair, 8¹⁻¹⁸.

2. L'audition des témoins (Rom. 8¹⁹⁻³⁹) a lieu dans cet ordre : la nature 8¹⁹⁻²⁵, le Saint-Esprit (8²⁶⁻²⁷), le Père (8²⁸⁻³³), le Fils (8³⁴⁻³⁹).

Témoignage de la création. — Écoutons d'abord la voix de la création. « Soumise malgré elle à la vanité », selon l'expression de l'Apôtre, la nature matérielle est maintenant asservie à un maître qui la profane et la prostitue. Saint Paul lui prête vie et sentiment; il nous fait entendre ses plaintes; il la décrit frémissante sous un joug abhorré et soupirant après la délivrance. Car elle sait que sa servitude prendra fin, que sa glorification est liée à la nôtre. Dieu lui en fit la promesse formelle quand il l'obligea pour un temps à servir des rebelles. Un mot d'une intraduisible énergie (ἀποκαταδοκία) nous la représente la tête dressée, le front tendu, l'œil ardemment fixé sur le terme encore lointain de son espérance. Ne cherchons toutefois dans cette hypotypose que ce que l'Apôtre a voulu y mettre. Il ne parle nulle part d'une rénovation physique de la nature. Les nouveaux cieux et la nouvelle terre, de quelque manière qu'on les entende, sont étrangers à son eschatologie. Il se fait seulement l'interprète des vœux de la création, certain que l'état violent où le péché l'a mise cessera au moment marqué pour notre transformation glorieuse¹.

Témoignage de l'Esprit. — Le témoignage du Saint-Esprit est plus distinct que celui de la nature; surtout il est plus intime. Par les désirs qu'il nous suggère, par les prières qu'il nous met aux lèvres, par sa présence même, il atteste notre gloire future. La grâce sanctifiante, les dons inhérents aux sacrements, sans parler des charismes qui sont le lot des privilégiés, nous possé-

1. Rom. 8¹⁹⁻²² : Ἡ γὰρ ἀποκαταδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ Θεοῦ ἀπεκδέχεται κτλ. — 1. La créature ou création (κτίσις, quatre fois dans ce contexte) est la création matérielle à l'exclusion des êtres raisonnables. Voir Cornely, *Comment. in Rom.*, p. 424-426. — 2. La vie et le sentiment lui sont donnés par prosopopée. Elle attend (ἀπεκδέχεται), elle espère (ἐπ' ἐλπίδι), elle est impatiente (ἀποκαταδοκία), elle a des répugnances (οὐχ ἔχοῦσα), elle gémit et éprouve les douleurs de l'enfantement (συνστενάζει καὶ συνωδίνει, le σύν exprimant plutôt un sentiment collectif qu'un sentiment partagé avec nous). — 3. La nature fut violentée en quelque sorte quand, après le péché, elle fut asservie à des usages vains et profanes (τῇ ματαιότητι); elle se soumit cependant à l'ordre de Dieu (διὰ τὸν ὑποτάξαντα), mais sur cette double assurance, qu'elle serait délivrée un jour et glorifiée avec l'homme. — Sur cette restauration de la création matérielle, l'imagination des interprètes s'est donné carrière. Cf. J. B. Kraus, *Die Apokatastasis der unfreien Creatur auf kathol. Standpunkte*, Ratisbonne, 1850.

dons dès ici-bas toutes les prémices de l'Esprit. Or les prémices sont l'annonce de la moisson. Mais tandis qu'entre les primeurs et la récolte mille accidents peuvent surgir, il n'y a entre la gloire et la grâce qui en est le germe d'autre péril à craindre que notre inconstance. En attendant, l'hôte de nos âmes ne reste pas inactif. Les désirs qu'il nous inspire se traduisent par des soupirs inénarrables, parce qu'ils ont pour objet ce que l'œil de l'homme n'a point vu, ni son oreille entendu, ni son cœur ressenti. Ni ces désirs ni ces gémissements ne sauraient être frustrés, puisqu'ils ont pour auteur l'Esprit de vérité lui-même. Il en est ainsi pareillement des prières qu'il forme en nous sans nous, sachant mieux que nous ce qu'il nous convient de demander. Quand il fait monter à nos lèvres ce nom de Père : *Abba, Pater*, il témoigne pour nous de notre filiation adoptive. « Mais si nous sommes fils, nous sommes héritiers : héritiers de Dieu, cohéritiers de Jésus-Christ; pourvu que nous souffrions avec lui afin d'être glorifiés avec lui. » Une partie de notre héritage — et la principale — c'est la gloire céleste. Nous ne la possédons pas encore, n'étant sauvés qu'en espérance; mais nous y avons droit et personne ne peut nous déshériter sans notre consentement. Tel est — autant qu'il est exprimé dans ce passage — le triple témoignage de l'Esprit-Saint¹.

Témoignage du Père. — « Nous savons qu'il concourt en tout au bien de ceux qui aiment Dieu, qui sont appelés selon le propos. Car ceux qu'il a connus d'avance il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il soit le premier-

1. Le témoignage du Saint-Esprit (8^{15.17} et 8^{23.27}) est coupé en deux par celui de la création. Dans la première partie, l'Esprit-Saint, qui est un esprit de filiation (πνεῦμα υἱοθεσίας) et non un esprit de crainte servile (πνεῦμα δουλείας), atteste notre qualité de fils et partant notre titre d'héritiers de Dieu (κληρονόμοι Θεοῦ) et de cohéritiers du Christ (συνκληρονόμοι Χριστοῦ). — Dans la seconde, le Saint-Esprit, en nous inspirant le désir du bonheur éternel qui est la floraison spontanée de l'état de grâce (8²³ : ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ Πνεύματος ἔχοντες ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν), rend témoignage à notre destinée glorieuse. Il rend un témoignage analogue — et plus clair encore — en nous faisant demander notre glorification future. Car c'est lui, plutôt que nous, qui est l'auteur de cette prière et de ces soupirs (8²⁶ : αὐτὸ τὸ Πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις. 8²⁷ : κατὰ Θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων).

né entre plusieurs frères. Mais ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés, et ceux qu'il a appelés il les a aussi justifiés, et ceux qu'il a justifiés il les a aussi glorifiés. Que dirons-nous à cela? Si Dieu est pour nous qui sera contre nous? Lui qui n'a pas épargné son propre Fils, mais l'a livré pour nous tous, comment ne nous accordera-t-il pas avec lui tout le reste? Qui accusera les élus de Dieu? C'est Dieu qui justifie, qui condamnera¹? » Ce texte fameux nous donne la suite des cinq actes divins qui se succèdent dans cet ordre et qui, pour les amis de Dieu, s'expriment tous par des verbes au passé.

1. Prescience (προέγνω).
2. Prédestination (προώρισεν).
3. Vocation (ἐκάλεσεν).
4. Justification (ἐδικαίωσεν).
5. Glorification (ἐδόξασεν).

Comme le lexique de Paul n'est pas toujours conforme à celui des théologiens, il faut d'abord définir brièvement chacun de ces termes². Que de discussions auraient pris fin avant de commencer si l'on ne s'était jamais départi de cette méthode!

On sait que pour l'Apôtre la vocation est toujours l'appel efficace à la foi. Autrement dit, les *appelés* (κλητοί) sont ceux qui ont répondu de fait à l'appel de Dieu. Par conséquent le mot est à peu près synonyme de chrétiens, mais avec une allusion aux prévenances divines. La distinction de deux classes d'appelés dont les uns viennent et les autres ne viennent pas — distinction qui peut s'autoriser de la parabole évangélique des invités — est tout à fait étrangère au langage de Paul. Le terme de l'appel divin est chez lui généralement la foi et la justification, par exception l'apostolat et la théocratie judaïque; mais c'est toujours une grâce suivie d'effet.

Élu et appelé, élection et vocation sont respectivement synonymes. L'élection ajoute à la vocation une idée de choix et de préférence; mais du reste tous les chrétiens sont élus, en tant que discernés par une faveur particulière de Dieu. Comme la vocation, l'élection a pour terme une fois la grâce de l'apos-

1. Rom. 8^{28.30}. Voir les notes des pages 334, 336, 338 et 339.

2. Voir la note O et la note P, à la fin de cet article.

tolat, une autre fois l'honneur de la théocratie, partout ailleurs la dignité de chrétien. Jamais, dans les Épîtres de Paul, elle ne se rapporte distinctement à la béatitude éternelle.

Le nom même de prédestination n'est pas biblique. Les équivalents les plus rapprochés sont le propos (πρόθεσις), le bon plaisir (εὐδοκία), la volonté (θέλημα) de Dieu. Quand au verbe « prédestiner » (προορίζειν), saint Paul ne lui donne jamais pour terme — du moins pour terme exclusif — la gloire du ciel. Dieu prédestine l'homme à la grâce ou la grâce à l'homme. Il nous ■ prédestinés à la filiation adoptive et cette filiation est déjà nôtre : de sorte que, d'après saint Paul, tous les chrétiens sont prédestinés dans le sens où ils sont tous élus et tous appelés. Dieu les a tous prédestinés à être conformes à l'image de son Fils » et cette conformité, bien qu'elle doive recevoir un jour sa dernière touche, existe réellement dès ici-bas. Mais nous reviendrons sur ce texte.

Appelés selon le propos. — L'intelligence de la pensée de Paul dépend d'un verset sur lequel interprètes et théologiens glissent beaucoup trop légèrement, car il est la clef de tout le passage : « Nous savons que Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon le propos. ■ Ces mots si clairs en apparence soulèvent deux questions : l'une importante mais après tout accessoire, l'autre capitale et qui décide de tout le reste.

Dans l'incise τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν le sujet de συνεργεῖ peut être πάντα et le sens est alors : « Tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu », ou bien ὁ Θεός qui vient d'être nommé et en ce cas il faut traduire : « Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment », et plus exactement sans doute quoique avec moins d'aisance : « A ceux qui aiment Dieu, il vient en aide en tout pour le bien. » Trois raisons nous font préférer cette seconde traduction : 1. l'autorité des Pères et des interprètes les plus sensibles aux nuances de la langue grecque ; 2. la signification du verbe συνεργεῖν qui se dit mieux des personnes que des choses et dont la particule composante indique un concours de causalités, une action commune ; 3. le contexte qui exige le même sujet pour cette incise et la phrase suivante où il faudrait autrement sous-en-

tendre « Dieu » d'une manière très peu naturelle¹. Mais encore une fois cette question de philologie est secondaire.

L'autre problème ne l'est point. Il s'agit de savoir si les mots τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς expliquent les mots τοῖς ἀγαπῶσι τὸν Θεόν, avec lesquels ils sont en apposition, ou au contraire les restreignent; en d'autres termes, si tous ceux qui aiment Dieu sont appelés selon le propos ou si ces derniers forment comme une classe privilégiée parmi ceux qui aiment Dieu. Dans la première hypothèse, le concours secourable de Dieu dont parle saint Paul serait assuré à tous les justes; dans la seconde, il ne serait promis qu'aux prédestinés, en prenant ce mot au sens scolastique, pour les prédestinés à la gloire céleste.

Disons tout d'abord que πρόθεσις désigne le propos de Dieu non le propos de l'homme. Ce fut sans doute le souci exagéré de sauvegarder le libre arbitre avec la crainte excessive du fatalisme gnostique qui fit préférer à la plupart des Pères grecs la seconde acception. Il n'y a plus de motif d'atténuer le langage de Paul et nous voyons sans hésiter dans le propos selon lequel nous sommes appelés le dessein bienveillant de Dieu.

On n'ignore pas que saint Augustin, au cours des controverses pélagiennes, imagina de diviser les justes en deux classes — ceux qui sont appelés selon le propos et ceux qui ne sont pas appelés de la sorte, autrement dit ceux qui sont prédestinés au bonheur éternel et ceux qui ne le sont pas, — mais cette distinction, irréprochable au point de vue théologique à condition de définir les termes, n'a au point de vue de l'exégèse

1. Rom. 8²⁸ : Οἶδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθὸν τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. La Vulgate ajoute après *vocati sunt* le mot *sancti* qui n'est pas dans le grec, mais qui ne change rien au sens, car pour saint Paul tous les *vocati* sont chrétiens et tous les chrétiens sont *sancti*. Un changement plus grave c'est qu'elle traduit comme si πάντα était le sujet de συνεργεῖ tandis que c'est « Dieu » qui est plus probablement le sujet de ce verbe. La leçon συνεργεῖ ὁ Θεός; est patronnée par un groupe important d'autorités (voir les commentaires de Sanday et de Meyer-Weiss). Beaucoup de Pères grecs, sans lire ὁ Θεός, tirent ce sujet de l'accusatif τὸν Θεόν qui précède immédiatement. Augustin, lui aussi, lit *cooperatur*, comme son texte le montre, bien que les éditeurs lui fassent dire souvent *cooperantur*. Cf. *De corrept. et gratia*, 23 (XLIV, 929); *De gratia et lib. arbit.*, 33 (XLIV, 901) etc. Estius rejette cette leçon sous le curieux prétexte qu'en parlant de Dieu il faudrait dire *operatur* plutôt que *cooperatur*.

aucun fondement ni dans le langage de saint Paul ni dans la tradition patristique. Saint Paul ne connaît qu'une seule catégorie d'appelés — ceux qui ont reçu la grâce efficace de la foi — pour lui appelés et chrétiens sont synonymes et tous les appelés le sont selon le propos, c'est-à-dire selon le dessein bienveillant de Dieu, parce que le propos (πρόθεσις), tel qu'il l'entend, a pour terme la collation de la grâce sanctifiante et non pas, au moins directement, celle de la gloire du ciel. Si sa doctrine générale n'était pas suffisamment claire, son argumentation présente écarterait tout doute. Dans la seconde partie de l'Épître aux Romains et spécialement au chapitre VIII, il énumère nos innombrables motifs d'espérer. Il parle à *tous* les chrétiens, car *tous* sont tenus à l'espérance. Son raisonnement revient à dire que Dieu achèvera son œuvre, que la grâce est un germe de gloire, que les dispositions des personnes divines à notre égard sont certaines et que l'obstacle au salut peut venir seulement de nous. Entre autres arguments il apporte celui-ci : « Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment, de ceux qu'il a appelés selon le propos » et précisé-ment parce qu'il les a appelés selon le propos, leur donnant un gage précieux de sa bienveillance et un sûr garant de ses futurs bienfaits. Si les mots « appelés selon le propos » restreignaient le sens des « amis de Dieu » au lieu de l'expliquer, l'Apôtre raisonnerait ainsi : *Tous* doivent espérer parce que *quelques-uns* sont protégés par Dieu contre toute éventualité ; l'espérance de *tous* les chrétiens est certaine parce que *les prédestinés* en obtiendront certainement l'effet. Est-il étonnant que personne, en dehors d'Augustin, n'ait compris ainsi le grand Apôtre ? Plusieurs Pères, il est vrai, distinguent deux classes d'appelés, mais dans un sens très différent d'Augustin, les appelés qui viennent et ceux qui ne viennent pas. Tous les appelés selon le propos ont répondu à l'appel et tous ceux qui ont répondu à l'appel sont appelés selon le propos. Ainsi cette clause n'apporte aucune limitation au texte de Paul, qui parle de tous les justes et leur donne à tous un motif d'espérance.

Quelques auteurs croient devoir donner à « l'appel selon le propos » un sens limitatif sous prétexte qu'en fait tout ne concourt pas au bien de tous ceux qui aiment Dieu ; mais ils ne

réfléchissent pas que Paul parle des dispositions de Dieu à l'égard des justes. Ces dispositions bienveillantes sont universelles. Dieu veut sincèrement, quoique d'une volonté antécédente et conditionnelle qui respecte le libre arbitre de l'homme, venir en aide à tous les justes. Tous peuvent et doivent dire, à l'exemple de l'Apôtre : « Si Deus pro nobis quis contra nos? Certus sum quia neque mors, neque vita... poterit nos separare a charitate Dei. » La condition de notre coopération est sous-entendue; le danger de notre volonté faillible et fragile aussi; et, malgré toutes ces assurances, la crainte, inculquée si souvent par Paul et ses collègues, reste toujours utile et nécessaire. D'autres exégètes, sans paraître admettre la limitation, la supposent pourtant lorsqu'ils avertissent que l'Apôtre a coutume d'adresser à l'ensemble ce qui ne convient qu'à une partie et de parler à tous les chrétiens comme si tous devaient être un jour sauvés. Ces réflexions sont judicieuses, mais elles n'ont point ici d'application. Paul promet à tous les fidèles le secours de Dieu, parce que ce secours est assuré à tous et parce qu'ils en ont tous pour garants les bienfaits présents et passés.

Le point essentiel est de savoir quel est, dans l'esprit de l'Apôtre, le terme *direct* des actes divins dont la série et l'enchaînement assurent l'espérance des justes. Est-ce la grâce ou bien la gloire? J'entends la gloire du ciel. La justification est hors de cause; elle a évidemment pour objet la grâce sanctifiante. Il ne peut pas non plus y avoir de doute pour la vocation, qui est la grâce efficace de la foi. Restent les trois autres opérations divines : prescience, prédestination, glorification.

Prescience et prédestination. — Certains exégètes veulent que *connaître d'avance* (προέγνω) signifie dans saint Paul *aimer d'avance*¹. Serait-ce aimer d'un amour que la prescience n'é-

1. Rom. 8²⁹ : "Οτι οὗς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. A propos de ce texte, Origène (*Philocalia*, xxv, édit. Robinson, Cambridge, 1893, p. 227) remarque avec sagacité que les fatalistes pourraient avoir gain de cause si la prédestination était le premier des actes divins; mais la prescience précède la prédestination comme celle-ci est antérieure à la vocation : Ἀνωτέρω δὲ ἔστι τοῦ προορισμοῦ ἡ πρόγνωσις. Ainsi parlent tous les Pères grecs et aussi les Latins, du moins jusqu'à Augustin.

Mais qu'entend saint Paul par la prescience? Pour Calvin, c'est la pré-

clairerait pas? Mais comment placer en Dieu cet amour aveugle? La volonté suit l'intelligence et ne la précède point. Assurément Dieu, en regardant le bien, ne peut s'empêcher de l'aimer et, en voyant le mal, ne peut se défendre de le haïr; mais il ne s'ensuit pas que, même pour Dieu, prévoir ou connaître d'avance signifie approuver, aimer d'avance. Qu'on cherche tant qu'on voudra dans l'Écriture ou les auteurs profanes un exemple de cette acception insolite on n'en rencontrera pas. La prescience étant donc un acte de l'entendement et le regard divin n'ayant pas d'horizon qui le limite, il faut tirer la limitation du contexte lui-même; car il est évident que dans la phrase : « ceux qu'il a connus d'avance il les a aussi prédestinés », les deux verbes ont la même extension et que cette extension n'est pas universelle. La limitation du pronom relatif (οὗς) peut se trouver soit dans ce qui précède : « ceux qui aiment Dieu, ceux qui ont été appelés selon le propos », soit dans ce qui suit : « prédestinés à être conformes à l'image de son Fils ». La première construc-

destination : « Dei autem præcognitio, cujus hic Paulus meminit, non nuda est præscientia... sed adoptio qua filios suos a reprobis semper discrevit. » Pour Cajetan, *præscivit* équivaut à *præelegit*. Pour Estius, c'est quelque chose de fort semblable à la prédestination : « Præscientia [est] prædilectio ac præordinatio in bonum... quos præscivit, id est, ab æterno prædilexit et amicos habere voluit. » Estius ajoute : « Hoc fere modo præscientiam istam interpretantur Rickelius, Sasboldus, Pererius et alii neoterici : imo et vetustissimus Origenes. » Quant à Origène, on peut affirmer hardiment qu'Estius se trompe; et l'autorité de Rickelius, de Sasboldus et de Pererius, même jointe à celle d'Estius lui-même, n'est pas suffisante pour établir une signification si insolite. Saint Thomas s'exprime bien autrement : « Differt [prædestinatio] a præscientia secundum rationem, quia præscientia importat solam notitiam futurorum, sed prædestinatio importat causalitatem quamdam respectu eorum. » Pour lui, la prescience est toujours un acte de l'intelligence; c'est en effet le seul sens que l'usage biblique et profane autorise. On objecte vainement quelques textes comme Ps. 1^{er} (novit Dominus viam justorum); Joan. 10 (cognosco oves meas); 2 Tim 2 (cognovit Dominus qui sunt ejus) et autres semblables, car : 1. L'usage biblique ne doit pas se déterminer par les cas exceptionnels mais par la manière de parler ordinaire. — 2. Même dans les exemples cités, le sens primordial est « reconnaître »; l'acte d'intelligence est exprimé *in recto*, l'acte de volonté (approbation ou amour) seulement *in obliquo*. — 3. Les acceptions figurées ou secondaires ne passent pas toujours dans les composés; or προγινώσκω et προγινώσκω n'ont nulle part ailleurs (sauf peut-être Rom. 11) cette acception secondaire. L'auraient-ils, ils exprimeraient toujours la connaissance, mais une connaissance approbative, comme il est naturel quand elle a pour objet le bien moral.

tion est beaucoup plus naturelle¹, mais au fond le sens ne change pas, comme on va le montrer.

Nous avons dit que le verbe « prédestiner » a d'ordinaire dans saint Paul le même objet que l'élection et que la vocation, c'est-à-dire la grâce de la foi et de la justice. En est-il de même ici? Les commentateurs se partagent sur le vrai sens de l'incise « être conformes à l'image de son Fils² ». S'agit-il de la

1. Il n'y a pas à tenir compte de l'opinion des quelques exégètes (Corn. a Lapide et autres) qui voient dans la phrase une anacoluthie et traduisent : « Car ceux qu'il a prévus et prédestinés doivent être conformes à l'image de son Fils » etc. Non seulement ils attribuent à Paul, sans aucun profit, une incorrection grammaticale, mais le *ὅτι* (parce que) reste alors inexplicable puisqu'il n'est suivi d'aucun verbe, l'incise relative ne lui appartenant pas, ou bien il faut considérer le relatif *οὗ* comme un pronom démonstratif, ce qui est absolument impossible. La période est donc complète, *οὗς προέγνω* formant la protase et *καὶ προώρισεν* l'apodose. Par conséquent *καὶ* signifie « aussi » et les deux membres ont la même extension. L'extension de *προώρισεν*, dans quelque sens qu'on le prenne, n'étant pas universelle, il faut trouver quelque chose qui limite le *οὗς προέγνω*. Or, on ne peut guère sans faire violence au texte chercher cette limitation dans l'objet de la prédestination (*συμμόρφους κτλ.*); il est donc beaucoup plus simple de la demander à ce qui précède : *Diligentibus Deum, secundum propositum vocatis*, d'autant que la particule causative (*ὅτι*, plus expressif que *nam*) unit intimement ces deux membres de phrase et nous oblige, sous peine d'imputer à Paul un sophisme, de donner au relatif *οὗς* la même extension qu'à *τοῖς ἀγαπῶσι τὸν Θεόν*.

2. Quelques commentateurs (comme Cornely) entendent par l'image du Fils, le corps glorieux du Christ. Ils se fondent sur Phil. 3²¹ (*ὅς μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ*), où le terme *σύμμορφος* est appliqué au corps glorifié, et sur 1 Cor. 15⁴⁹ (*τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου*), où il est dit qu'à la résurrection nous porterons l'image de l'Adam céleste. — D'autres (comme Estius) l'entendent de la gloire du ciel dans son intégrité, pour le corps et pour l'âme; ils citent à l'appui les mêmes textes que ci-dessus. — Les interprètes les plus autorisés de la pensée de Paul (voir la note P à la fin de cet article) entendent la conformité de l'image du Fils de Dieu de la conformité que donne la grâce sanctifiante, la filiation adoptive, la présence et l'action intime du Saint-Esprit. C'est par là en effet que nous participons à la forme du Fils (Gal. 4¹⁹ : *μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστός ἐν ὑμῖν*); c'est par là que le Christ devient le premier-né entre plusieurs frères (Rom. 8²⁹ : *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*, qui explique précisément cette conformité). Saint Paul nous invite à nous transformer de la sorte (Rom. 12² : *μεταμορφοῦσθε*) et nous indique le moyen de reproduire en nous, dès ici-bas, cette image du Christ (2 Cor. 3¹⁸ : *τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα*). Cette exégèse a toutes nos préférences parce qu'elle nous paraît beaucoup mieux dans l'esprit de l'Apôtre et beaucoup plus en harmonie avec le contexte; à la condition cependant qu'elle ne soit pas exclusive et que l'image du Fils

ressemblance que confère la grâce, ou de celle que donne la gloire, ou de l'une et l'autre à la fois? Si l'on réfléchit à la manière dont l'Apôtre a coutume de décrire notre conformité avec Jésus-Christ, qu'il suppose accomplie dès maintenant, à l'universalité de ses expressions qui semblent embrasser tous les justes, au lien qu'il établit toujours entre la vocation absolue à la grâce et l'élection conditionnelle à la gloire, à son dessein manifeste de donner à notre espérance une base sûre, au soin qu'il prend de présenter notre glorification comme réalisée dès ici-bas, en droit sinon en fait, on trouvera sans doute la première interprétation beaucoup plus vraisemblable. Le sens serait donc : « Ceux qu'il a prédestinés à porter l'image de son Fils par la grâce sanctifiante, gage et prélude de la gloire, il les a appelés à la foi d'une vocation efficace. » Mais la prédestination elle-même est éclairée par la prescience : « Ceux qu'il a connus d'avance, il les a prédestinés. »

Paul ajoute que Dieu « a glorifiés ceux qu'il a justifiés¹ ». Il

de Dieu, conférée par la grâce et la filiation, ne soit pas considérée comme une chose *différente* de la ressemblance complète conférée au terme de l'épreuve.

1. Rom. 8³⁰ : οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν. Dans quel sens Dieu a-t-il glorifié ceux qu'il a justifiés? Saint Thomas se pose la question et ne la résout pas : « *Hos et magnificavit* [c'est ainsi qu'on lisait dans beaucoup de manuscrits au lieu du texte actuel *glorificavit*] : et hoc dupliciter, scilicet uno quidem modo per profectum virtutis et gratiæ; alio autem modo per exaltationem gloriæ... Ponit autem præteritum pro futuro, si intelligatur de magnificatione gloriæ, vel propter certitudinem futuri, vel quia quod in quibusdam est futurum, in aliis est completum. » Il est certain que la gloire accordée par Dieu aux hommes doit s'entendre souvent, comme l'exige le contexte, de la gloire du ciel, Rom. 5² (ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ); 8¹⁸ (πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν); 1 Cor. 15¹³; Phil. 3²¹; Col. 1²⁷; 1 Tim. 3¹⁶; 2 Tim. 2¹⁰; mais elle signifie non moins souvent l'état glorieux que confère la grâce sanctifiante, Rom. 2¹⁰; 3²³; 1 Cor. 2⁷ (la vraie sagesse que Dieu a prédestinée avant les siècles pour votre gloire); 2 Cor. 3¹⁸ (ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν). Cf. 2 Cor. 3⁸⁻⁹⁻¹¹ etc. Saint Chrysostome et ses disciples sont donc fondés à adopter ce dernier sens; d'autant que les partisans de l'opinion contraire sont obligés de prendre ἐδόξασεν soit pour un passé proleptique, soit pour un aoriste gnomique ou d'habitude, ou bien de mêler ensemble ces diverses manières de parler qui sont toutes très rares dans le Nouveau Testament. Mais peut-être ni les uns ni les autres n'ont-ils tout à fait raison. Nous pensons que saint Paul désigne *per modum unius* l'état glorieux produit par la charité qui se changera un jour en béatitude. On évite ainsi de

met le verbe au passé moins parce que la glorification est certaine du côté de Dieu que parce qu'elle est faite en principe et déjà commencée. S'il vise immédiatement la gloire de la filiation adoptive conférée par la grâce sanctifiante, comme le veut saint Jean Chrysostome avec d'autres excellents interprètes, il n'exclut nullement la glorification complète du ciel. Il n'a pas coutume d'établir entre l'élection initiale et le salut final, entre la grâce et la gloire, la ligne de démarcation rigide qui est dans nos habitudes d'esprit. Pour lui, il n'y a pas solution de continuité : la grâce se transforme spontanément en gloire comme l'arbuste devient arbre en vertu de sa force vitale.

Résultats. — On peut dire que l'exégèse commune des Pères grecs et latins — en exceptant Augustin dans sa seconde manière — est d'accord sur trois points :

1. La prescience, qui est essentiellement un acte intellectuel, précède la prédestination et la dirige, les justes et les élus n'étant pas connus d'avance parce qu'ils sont prédestinés, mais bien prédestinés pour avoir été connus d'avance.

2. La prédestination est un acte de la volonté conséquente de Dieu; elle se rapporte à la collation de la grâce efficace et non pas directement à la collation de la gloire.

3. Enfin, dans le texte de saint Paul, les mots « connus d'avance, prédestinés, justifiés », fort probablement aussi « glorifiés » ayant la même extension, s'appliquent aux mêmes personnes, c'est-à-dire à ceux qui aiment Dieu, aux chrétiens dont la foi est vivifiée par la charité.

Si Augustin eut le grand mérite de montrer que la « vocation selon le propos » ne pouvait se rapporter qu'au propos de Dieu, il distingua deux catégories d'appelés que la tradition antérieure ne connaissait point et il donna de la prédestination une définition ignorée jusqu'à lui. Saint Prosper lui faisait remarquer justement que tous leurs prédécesseurs ou

faire aucune violence au langage, on fait droit au but de l'Apôtre qui est de confirmer notre espérance par les bienfaits reçus de Dieu, enfin on se conforme à son habitude bien connue de présenter le salut comme une chose accomplie du côté de Dieu, comme un bienfait dont nous jouissons déjà et que nous devons néanmoins espérer. Voir les exemples dans une concordance au verbe σωζω.

à peu près subordonnaient la prédestination à la prescience et employaient ce que nous nommerions aujourd'hui la théorie de la science moyenne. Cajetan, lui, croit que la préposition *præ* du verbe latin *prædestino* marque une antériorité relativement à la prescience : *Etiam prius quam præsciret prædestinavit*. Il appelle cela un profond mystère. Mystère inintelligible, passe; mais saint Paul ne l'enseigne pas.

Témoignage du Fils. — Nous avons vu successivement la création, le Saint-Esprit, le Père, confirmer notre espérance. Le théologien peut être tenté de s'arrêter ici. Ce serait bien à tort. Le passage suivant éclaire d'un jour très vif ce qui précède. Il montre quel était le but poursuivi par l'Apôtre en parlant de prescience et de prédestination. Il fait voir que les motifs d'espérance s'étendent à tous les justes et ne sont pas l'apanage de quelques privilégiés; car la charité du Christ embrasse tous ceux qui l'aiment. Nous avons quatre insignes preuves de l'amour que Jésus-Christ nous porte. Il est mort pour nous justifier; il est ressuscité pour nous associer à sa gloire; il est assis à la droite du Père pour nous faire partager son règne; il continue à intercéder pour nous¹. Les deux premiers gages subsistent dans leurs effets, les deux derniers nous assurent en outre l'efficacité de cet amour. Notre assurance (*πέπεισμαι*) n'est pas une simple persuasion, c'est une certitude de foi. Rien ne peut nous séparer de l'amour de Jésus-Christ que nous-mêmes. Mais à ce point de vue la certitude est conditionnelle et n'exclut pas la crainte; car notre amour pour le Christ n'a point par lui-même cette fermeté dont parle l'Apôtre et l'on ne peut pas dire sans présomption qu'il ne faillira jamais. On le voit, Paul termine cette section presque dans les termes où il l'a commencée : « L'espérance ne confond point, parce que l'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs². » Ici comme là, il fonde en un l'amour que nous témoignent et le Fils et le Père.

1. Rom. 8³²⁻³⁹. — 2. Rom. 5⁵.

NOTE O. — TERMES RELATIFS A LA PRÉDESTINATION

I. PRÉDESTINER, PRÉDESTINATION.

Le verbe *prédestiner* revient six fois seulement dans quatre textes distincts (Act. 4²⁸; Rom. 8²⁹⁻³⁰; 1 Cor. 2⁷; Eph. 1⁵⁻¹¹), car dans Rom. 1⁴ (*prædestinatus est Filius Dei*) le mot correspondant en grec est *ὀρίσκειν* et non *προορίζειν*. — Dans Act. 4²⁸ (*facere quæ manus tua et consilium decreverunt fieri, προῶρτισεν*), *prédestiner* signifie simplement « décider d'avance » et n'a aucun rapport avec la prédestination théologique. Dans 1 Cor. 2⁷ (*loquimur Dei sapientiam... quam prædestinavit Deus ante sæcula in gloriam nostram*), le terme de la prédestination n'est évidemment pas la gloire du ciel mais la révélation des conseils divins. Dans Eph. 1⁵ (*prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suæ*), la prédestination est commune à tous les fidèles et a pour terme la filiation adoptive (*υιοθεσίαν*) complète dès cette vie. Dans Eph. 1¹¹ (*in quo et nos sorte vocati sumus, prædestinati secundum propositum ejus qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*), elle est également commune à tous les croyants et a pour terme la vocation efficace à la grâce. Enfin dans Rom. 8²⁹⁻³⁰, le sens de *prædestinavit* dépend de *conformes fieri imaginis Filii sui*; cette conformité étant celle que confère la grâce et le verbe *prædestinavit* devant avoir, d'après le contexte, la même extension que *præcivit, vocavit* etc., il ne peut pas être question, du moins exclusivement, d'une prédestination absolue à la gloire du ciel. En résumé, *prédestiner* : 1. est un acte propre à Dieu; 2. par lequel il décrète une chose ayant trait à l'ordre du salut; 3. mais qui n'est jamais distinctement la gloire éternelle. Le sens correspondant de *prédestination*, dans le lexique de saint Paul, serait donc : « Un décret divin, absolu et éternel, logiquement postérieur à la prescience, par lequel Dieu destine l'homme à un bienfait ou un bienfait à l'homme. » Seulement l'Apôtre n'emploie pas ce mot.

Mais on se tromperait gravement si l'on s'imaginait que cette notion est applicable au langage de tous les Pères. Voici trois définitions qui diffèrent diamétralement entre elles et qui ne s'éloignent pas moins de la terminologie de saint Paul. On connaît celle de saint Augustin : « *Præparatio beneficiorum quibus certissime liberantur quicumque liberantur.* » — Celle de saint Jean Damascène ne saurait être plus contraire. Selon lui, « Dieu prévoit tout mais ne prédestine pas tout; car il prévoit les actes libres mais ne les prédestine pas : "Ὅστε τῆς θείας προγνωστικῆς κλεψύσεως ἔργον ἐστὶν ὁ προορισμός. Dieu prédestine selon sa prescience ce qui ne dépend pas de nous. » *De Fide orthod.* n. 30 (XCIV, 972). — A l'extrême opposé est la définition de saint Isidore de Séville, *Sentent.* n. 6 (LXXXII, 606) : « *Gemina est prædestinatio sive electorum ad requiem sive reproborum ad mortem. Utraque divino agitur judicio ut semper electos superna et interiora sequi faciat, semperque reprobos ut infimis et exterioribus delectentur deserendo permittat.* »

II. PROPOS, BON PLAISIR, VOLONTÉ DE DIEU.

Abstraction faite de la locution biblique « pains de proposition » (οἱ ἄρτοι τῆς προθέσεως, Mat. 12⁴; Marc. 2²⁶; Luc 6⁴ : ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων) et de deux passages des Actes (11²³; 27¹³) où πρόθεσις désigne évidemment, d'après le contexte, la volonté de l'homme, πρόθεσις est exclusivement paulinien et qualifie d'ordinaire la volonté de Dieu. La chose est hors de doute pour 2 Tim. 1⁹ (Dieu nous a sauvés et appelés οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν), ainsi que pour Eph. 1¹¹ (προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κτλ.) et même pour Eph. 3¹¹ (κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἣν ἐποίησεν ἐν τῷ Χ. 'Ι.). Ce sens paraît plus clair encore dans Rom. 9¹¹ (Ἦνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ Θεοῦ μὲνη), puisqu'il y est expressément question du « propos de Dieu ». Ces exemples (en dehors desquels πρόθεσις n'est employé que dans 2 Tim. 3¹⁰) suffisent à déterminer πρόθεσις d'une manière certaine le sens de Rom. 8²⁸ (τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν) où l'on ne peut sans une extrême violence entendre le « propos » du propos de l'homme. En résumé, dans saint Paul (à part 2 Tim. 3¹⁰ : assecutus es meam doctrinam, *propositum*, fidem), πρόθεσις, *propositum*, signifie toujours le conseil rédempteur de Dieu. — Le verbe correspondant προτιθεσθαι est pris une fois au sens théologique marqué ci-dessus (Eph. 1⁹ : κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ), une fois pour la résolution de l'homme (Rom. 1¹³ : proposui venire ad vos), une fois dans un sens spécial imposé par le contexte et les passages parallèles (Rom. 3²⁵).

Un synonyme de πρόθεσις est la volonté de Dieu (θέλημα), non pas la volonté qui commande mais la volonté qui dispose (Rom. 1¹⁰; 15³²; 1 Cor. 1¹; 2 Cor. 1¹; 8⁵; Gal. 1⁴; Eph. 1⁵⁻⁹⁻¹¹; Col. 1¹; 2 Tim. 1⁴); un autre synonyme encore plus voisin est le bon plaisir (εὐδοκία, Eph. 1⁵⁻⁹ et εὐδοκεῖν, 1 Cor. 1³¹; Gal. 1¹⁵; Col. 1¹⁹); ces mots, s'appliquant indifféremment à Dieu et à l'homme, sont déterminés par le contexte.

Il faut bien remarquer que dans πρόθεσις la préposition composante πρό n'éveille aucune idée d'antériorité mais a plutôt un sens local (l'action de se proposer, de se mettre devant l'esprit). L'antériorité, quand elle existe, doit être exprimée par un autre terme, par exemple Eph. 1¹¹, προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν et Eph. 3¹¹, κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων (équivalant à κατὰ πρόθεσιν αἰώνιον).

De tout ce qui précède il résulte que πρόθεσις désigne dans saint Paul un acte éternel de la volonté divine conséquente et absolue se rapportant à un bienfait particulier, par exemple à la vocation efficace.

III. CONNAITRE D'AVANCE, PRESCIENCE.

Le mot « prescience » (πρόγνωσις) n'est pas paulinien. Il ne se trouve dans la Bible que quatre fois seulement (Act. 2²³; 1 Petr. 1²; Judith, 9^e; 11¹⁶) et se dit chaque fois de la prescience de Dieu, sauf Judith, 11¹⁶. Chez les écrivains profanes on ne le rencontre qu'à partir de l'ère chrétienne avec le sens de prévision et spécialement de pronostic médical. — Προγινώσκω, beaucoup plus commun, est d'une irréprochable grécité. Il signifie « connaître d'avance, au préalable » sans aucune idée accessoire. Voir des exemples dans Passow ou dans Cremer, *Wörterbuch*⁹, 1902, p. 264. L'aphorisme d'Aristote (*Mor. Nic.* vi, 3) est célèbre : ἐκ προγινώσκωμένων πάντα διδασκαλία. C'est un acte purement intellectuel. Il en est de même

pour Sap. 6¹³; 8⁸; 18⁶. On ne le trouve pas ailleurs dans l'Ancien Testament. Dans le Nouveau, où il paraît cinq fois, il s'applique deux fois à la connaissance des hommes (2 Petr. 3⁷; Act. 26⁵ : προγινώσκοντές με ἔγνωθεν), une fois à la prescience de Dieu en relation avec sa providence (1 Petr. 1¹⁹ : Le Christ, agneau sans tache, est προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου). Pour Rom. 11², voir p. 368; et pour Rom. 8²⁹, voir p. 336. — Tout cela montre que προγινώσκω ne saurait désigner directement et principalement un acte de volonté; mais on peut admettre le sens de « prescience approbative », quand il s'agit de Dieu prévoyant le bien moral de ses créatures.

IV. APPELER, APPELÉ, APPEL OU VOCATION.

1. *Appeler* (vocare, καλεῖν) se dit de Dieu et des hommes; il signifie dans les deux cas « donner un nom » ou « appeler à une fonction ». — 2. *Appelé* (vocatus, κλητός) dans le N. T. a toujours le sens théologique d'*appelé par Dieu*. Paul est appelé à l'apostolat (Rom. 1¹; 1 Cor. 1¹); tous les fidèles sont appelés saints ou appelés à la sainteté (*vocati sancti*, κλητοὶ ἅγιοι, Rom. 1⁷; 1 Cor. 1²), appelés de J.-C. (Rom. 1⁶), ou simplement appelés (1 Cor. 1²⁴; Jud. 1; Apoc. 17¹⁴ : *vocati et electi et fideles*). Ceux qui aiment Dieu sont *secundum propositum vocati* (Rom. 8²⁸ : le mot *sancti* ajouté par la Vulgate, quoiqu'il ne soit pas dans le texte, ne change rien au sens). Dans saint Matthieu (20²⁶; 22¹⁴) seulement, le mot « appelés » comprend les invités qui ne se rendent pas à l'appel : *Multi vocati pauci vero electi*. — 3. La *vocation* (*vocatio*, κλήσις) est aussi un terme réservé à Dieu. C'est l'appel efficace à la foi (1 Cor. 1²⁶; 7²⁰; Eph. 1¹⁸; 4¹⁻⁴; Phil. 3¹⁴; 2 Thess. 1¹¹; Heb. 3¹; 2 Petr. 1¹⁰), par exception à la dignité de peuple élu (Rom. 11²⁹).

En résumé : Lorsque *appeler* a pour sujet Dieu et ne signifie pas simplement donner un nom, il désigne toujours dans saint Paul une vocation efficace. *Appelé* indique toujours (sauf Mat. 20²⁶; 22¹⁴) celui qui a répondu à l'appel divin : le terme de l'appel est deux fois l'apostolat, partout ailleurs la grâce et la justification; pratiquement *appelé* signifie *chrétien* avec allusion à la prévenance de Dieu et à la gratuité du bienfait. Pareillement la *vocation* est toujours la vocation efficace : l'objet en est généralement la grâce sanctifiante; une fois, c'est la théocratie mosaïque.

V. ÉLIRE, ÉLU, ÉLECTION.

Ces mots, rares dans saint Paul, ne désignent pas toujours une action divine.

1. *Élire* (*eligere*, ἐκλέγεσθαι) se dit des hommes (Luc. 10⁴²; 14⁷; Joan. 15¹⁶; Act. 6⁵; 15²²⁻²⁶); de J.-C. choisissant ses apôtres (Luc. 6¹³; Joan. 6⁷⁰; 13¹⁸; 15¹⁶⁻¹⁹; Act. 1²), de Dieu (Act. 1²⁴; 13¹⁷; 15⁷; 1 Cor. 1²⁷⁻²⁸; Eph. 1⁴; Jac. 2⁵). Dans ce dernier cas, il se rapporte toujours à l'ordre d'exécution (sauf Eph. 1⁴).

2. *Élu* (*electus*, ἐκλεκτός) est ordinairement synonyme d'appelé, auquel il surajoute une idée de sélection ou de préférence. Une fois il pourrait désigner les *élus du ciel* (1 Tim. 5²¹ : *Testor coram Deo et J. C. et electis angelis*); mais les interprètes entendent diversement cette expression, soit des anges éminents en dignité (Bisping), soit des anges en possession de

la *béatitude éternelle* (Estius), soit des anges *choisis* pour la garde des hommes.

3. *Élection* (*electio*, ἐλογί) est synonyme de vocation avec une idée de préférence et de choix (Rom. 9¹¹; 11⁵⁻⁷⁻²⁸; 1 Thess. 1⁴; 2 Petr. 1¹⁰ : *certam vestram vocationem et electionem faciatis*). Dans *vas electionis* (Act. 9¹⁵), il y a idée d'excellence plutôt que de choix.

En résumé : *Élire* n'est pas réservé à Dieu; tandis que *élu* et *élection* dans le N. T. ont Dieu pour auteur exclusif. Sauf 1 Tim. 5²¹, où *élu* signifie peut-être élu à la gloire, *élu* désigne ordinairement (quinze fois) *celui qui a consenti à l'appel divin*, mais avec une idée de faveur et de choix de la part de Dieu; par exception il veut dire *excellent, précieux* (Rom. 16¹³; Luc. 23³⁵; 1 Petr. 2⁴⁻⁶). Le sens est douteux dans Col. 3¹²; 2 Joan. 1⁷⁻¹³. *Élection* signifie toujours *vocation* avec la nuance indiquée ci-dessus. L'objet en est, soit la dignité d'apôtre (Act. 9²⁵), soit la dignité de peuple choisi (Rom. 9¹¹), soit, partout ailleurs, la dignité de chrétien.

NOTE P. — DEUX ÉCOLES D'EXÉGÈSE

Dans l'interprétation de Rom. 8²⁸ nous avons suivi saint Jean Chrysostome. Outre qu'il est le commentateur le plus autorisé de saint Paul, son exégèse nous paraît ici la plus logique et la plus conforme à la doctrine générale de l'Apôtre. Mais on n'ignore pas que dans ses dernières années saint Augustin en proposa une autre, à laquelle un certain nombre de théologiens donnèrent leur suffrage. Voici ce que saint Prosper, vers 428, écrivait à l'évêque d'Hippone arrivé presque au terme de sa carrière (parmi les lettres d'Augustin ccxxv, 8, ou bien *P. L.*, XLIV, 953) : « *Illud qualiter diluatur, quæsumus patienter insipientiam nostram ferendo demonstras, quod retractatis priorum de hac re opinionibus, pene omnium par invenitur et una sententia, qua propositum et prædestinationem Dei secundum præscientiam receperunt; ut ob hoc Deus alios vasa honoris, alios contumeliæ fecerit, quia finem uniuscujusque præviderit, et sub ipso gratiæ adjutorio in qua futurus esset voluntate et actione præscierit.* » A part l'équivoque du mot *quia*, S. Prosper pose admirablement l'état de la question. S. Augustin dans sa réponse ne conteste pas le fait, il se borne à dire que ses prédécesseurs ne sont pas contraires à sa doctrine, *De prædest. sanctor.* 27 (XLIV, 980) : « Certe si de divinarum Scripturarum tractatoribus qui fuerunt ante nos, proferrem defensionem hujusce sententiæ, quam nunc solito diligentius contra novum Pelagianorum defendere urgemur errorem; hoc est, gratiam Dei non secundum merita nostra dari, et gratis dari cui datur, quia neque volentis neque currentis, sed miserentis est Dei; justo autem judicio non dari cui non datur, quia non est iniquitas apud Deum : si hujus ergo sententiæ defensionem ex divinarum eloquiorum nos præcedentibus catholicis tractatoribus promerem; profecto hi fratres, pro quibus nunc agimus, acquiescerent : hoc enim significastis litteris vestris. » S. Augustin ajoute que ses devanciers, avant la naissance du pélagianisme, n'ont pas eu à insister sur la nécessité de la grâce. Il a parfaitement raison; ses prédécesseurs admettent comme lui la nécessité et la gratuité de la grâce; mais ils supposent cette doctrine plus qu'ils ne songent à la prouver. Néanmoins une différence de point de vue existe entre eux et lui et S. Prosper était

bien informé en écrivant que d'après tous les théologiens antérieurs prescience (πρόγνωσις) est distincte de la prédestination, qu'elle la précède et l'éclaire, qu'elle en est la condition.

I. EXÉGÈSE DES PÈRES GRECS.

Nous allons exposer brièvement l'exégèse d'Origène, de Diodore de Tarse, de S. Chrysostome, de Théodore de Mopsueste, de S. Isidore de Péluse, de Sévérien de Gabala, de S. Cyrille d'Alexandrie, de Théodoret, de Gennade de Constantinople, de Théodore le Moine, de S. Jean Damascène, de Photius, c'est-à-dire de tous les écrivains grecs connus qui se sont occupés *ex professo* de notre texte, en dehors des compilateurs.

1. *Origène*. — La traduction de Rufin est trop infidèle pour entrer en ligne de compte, mais Origène avait donné une courte explication de notre texte à propos de Rom. 1¹ et cette explication a été insérée dans la *Philocalie* par S. Grégoire et S. Basile (Robinson, *The Philocalia of Origen*, Cambridge, 1893, chap. xxv, p. 227-229). Le trait caractéristique d'Origène c'est de s'appliquer à bien distinguer les actes divins. Avant la justification, la vocation; avant la vocation, la prédestination; avant la prédestination, la prescience. La prescience est un acte de l'entendement par lequel Dieu voit d'avance ce que feront ou ne feront pas les êtres libres : Προσνατενίσας ὁ Θεός τῷ εἰρημῷ τῶν ἐσομένων, καὶ κατανοήσας ῥοπήν τοῦ ἐφ' ἡμῖν τῶνδ' ἐτινων ἐπὶ εὐσεβείαν καὶ ὁρμὴν ἐπὶ ταύτῃ μετὰ τὴν ῥοπήν... προέγνω αὐτοὺς, γινώσκων μὲν τὰ ἐνιστάμενα, προγινώσκων δὲ τὰ μέλλοντα καὶ οὓς οὕτω προέγνω, προώρισεν συμμόρφους ἐσομένους κτλ. La conformité (σύμμορφος) avec le Fils de Dieu est la ressemblance que donne la vertu, en d'autres termes la filiation adoptive [laquelle existe dès ici-bas]. Le propos (πρόθεσις) est bien le propos de Dieu, mais ce propos suit la prescience sur laquelle il se fonde : Πάνυ δὲ τὴν ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν αἰτίαν παρίσταισι τῆς προθέσεως καὶ προγνώσεως κτλ. Le verbe συνεργεῖ est pris au neutre (tout concourt) et non pas à l'actif (Dieu fait tout concourir); mais ce point est secondaire.

2. *Diodore de Tarse*, le second chef de l'école d'Antioche, d'après la *Chaîne* du Vatican (grec 762, fol. 118, manque dans Cramer), met aussi la prescience avant la prédestination : Πρῶτον γὰρ ἐφ' ἣ προγινώσκειν τὸν Θεὸν εἶτα προορίζειν. Il est d'avis que le texte de saint Paul serait plus clair si l'on renversait l'ordre des termes : « Ceux qu'il a glorifiés il les a justifiés » etc. : Τίνας τοίνυν ἐνταῦθα ἐδόξασεν ὁ Θεός; οὓς ἐδικαίωσεν. Τίνας δὲ προώρισεν; οὓς προέγνω, τοὺς κατὰ πρόθεσιν κλητοὺς ὄντας, τοῦτ' ἐστὶν τοὺς διὰ τὴν ἰδίαν πρόθεσιν ἀξιόους ὄντας κληθῆναι καὶ συμμορφωθῆναι Χριστῷ. Il arrive donc au même résultat qu'Origène, dont il semble avoir eu connaissance, sauf qu'il entend πρόθεσις du propos de l'homme.

3. Le commentaire de S. Jean Chrysostome est admirable de clarté et de logique, *In Roman. hom.* xv, 1-2 (LX, 540-542). C'est Dieu qui est le sujet de συνεργεῖ et qui fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment : le traducteur n'aurait donc pas dû maintenir le *cooperantur* de la Vulgate. — Il y a deux catégories d'appelés : ceux qui sont venus parce que leur volonté (πρόθεσις) est bonne (et qui sont de ce fait κλητοὶ κατὰ πρόθεσιν) et ceux qui n'ont pas voulu venir : Πρόθεσιν ἐνταῦθα φησιν, ἵνα μὴ τὸ πᾶν τῇ κλήσει δῶ... ὅτι οὐχ ἡ κλήσις μόνον, ἀλλὰ καὶ ἡ πρόθεσις τῶν καλουμένων τὴν σωτηρίαν εἰργάσατο. La vocation divine en effet ne force personne; tous ont été appelés, mais tous n'ont pas obéi à l'appel. — La conformité au

Fils de Dieu est celle que donne la grâce sanctifiante : "Οπερ γὰρ ὁ Μονογενὴς ἦν φύσει, τοῦτο καὶ αὐτοὶ γεγόνاسι κατὰ χάριν. — La glorification a déjà eu lieu; c'est celle que confère la filiation adoptive : Ἐδόξασε διὰ τῆς χάριτος, διὰ τῆς υἱοθεσίας. — Enfin le but de l'Apôtre est de confirmer l'espérance des chrétiens et de leur montrer par les bienfaits déjà reçus de Dieu dans le passé ceux qu'ils sont en droit d'attendre pour l'avenir : Εἰ τοῖς μέλλουσι τινες διαπιστοῦσιν, ἀλλὰ πρὸς τὰ ἤδη γεγενημένα ἀγαθὰ οὐδὲν ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν· οἷον, τὴν ἀνωθεν τοῦ Θεοῦ πρὸς σὲ φιλίαν, τὴν δικαίωσιν, τὴν δόξαν. Remarquez le ἤδη et le δόξαν qui donnent la vraie note de tout ce commentaire.

4. On n'a de *Théodore de Mopsueste* que d'assez courts fragments (LXVI, 832) : Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment (τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν ἀγαθὸν πρόθεσις γίνεται Θεός), quoiqu'il tolère les méchants et ne les prive pas de ses bienfaits. La vocation « selon le propos » est celle qui est librement acceptée par la volonté (πρόθεσις) de l'homme : Τούτων γὰρ ἥδει καὶ πάλα ὁ Θεὸς τὴν περὶ αὐτὸν [c'est la leçon du codex Vatic. grec 762; Cramer, suivi par Migne, lit περὶ αὐτῶν οὐ nous ne voyons pas de sens] πρόθεσιν οἷα τίς ἔσται, ὅθεν αὐτοὺς καὶ ἐκάλεσεν ἐπὶ τῷ τῆς οἰκειᾶς ἀξίως τιμῆσαι προαιρέσεως. Cependant l'homme ne peut rien sans la grâce (*In Rom.* 8⁸⁸) : οὐκ ἔτι τῇ οἰκειᾷ δυνάμει, τῇ δὲ τοῦ Χριστοῦ συνεργίᾳ τὸ πᾶν ἐπιτρέψας. Si le rôle de la grâce prévenante est laissé dans l'ombre, la faute en est peut-être au caractère imparfait de ces fragments.

5. *S. Isidore de Péluse* s'occupe deux fois de notre texte. La première fois, *Epist.* iv, 13 (LXVIII, 1061), il se borne à dire que Dieu n'abandonne jamais les hommes de bonne volonté. Dans le second passage, *Epist.* iv, 51 (LXVIII, 1101), il suit de si près *S. Jean Chrysostome* qu'il doit l'avoir sous les yeux : Οὐ γὰρ ἡ κλήσις μόνον (πάντες γὰρ ἐκλήθησαν μὲν, οὐχ ὑπήκουσαν δέ)· ἀλλὰ καὶ πρόθεσις τῶν κεκλημένων τὴν σωτηρίαν εἰργάσατο. Οὐ γὰρ ἡναγκασμένη γέγονεν ἡ κλήσις οὐδὲ βεβιασμένη, ἀλλ' ἐκούσιος.

6. Le fougueux adversaire de *S. Chrysostome*, *Sévérien de Gabala*, ne paraît pas avoir eu d'antipathie pour son exégèse. Les Chânes ne nous donnent de lui que deux courtes notes, dont l'une montre qu'il avait bien saisi la pensée générale de Paul (l'amour du Père et du Fils pour nous est un signe certain [τεκμήριον] qu'ils achèveront leur œuvre) et dont l'autre fait voir qu'il entendait la *conformité* avec le Fils de Dieu, à laquelle nous sommes prédestinés, de la conformité produite par la grâce sanctifiante (τῆς εἰκόνος τοῦ Υἱοῦ ἀντὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος).

7. L'exégèse de *S. Cyrille d'Alexandrie* (LXXIV, 828-829) ne diffère qu'en un point de celle de *Chrysostome* : πρόθεσις, qui est la même chose que βούλησις, désigne en même temps la volonté de Dieu et la volonté de l'homme (κλητοὶ γεγόνασι τινες κατὰ πρόθεσιν, τὴν τε τοῦ κεκληκότος καὶ τὴν ἑαυτῶν). La notion et le rôle de la prescience sont les mêmes que dans *Chrysostome*. Tous sont appelés mais tous n'acceptent pas : Οὐς εἰδὼς πόρρωθεν ὁποῖοι τινες ἔσονται, ἀφώρισεν εἰς τὸ τῶν μελλόντων μετασχεῖν ἀγαθῶν, τοῦτους καὶ ἐκάλεσεν, ὥστε διὰ τῆς ἐπ' αὐτὸν πίστεως ἀπολαῦσαι δικαιοσύνης. Le bon cardinal Mai, qui a édité le premier les scolies de *S. Cyrille*, se croit obligé de noter ici : *Observent scholastici prædestinationem post prævisa merita a Cyrillo perspicue traditam*, observation assez inutile, car la doctrine de *S. Cyrille* n'a à cet égard rien qui tranche sur l'enseignement de ses prédécesseurs : Εἰδὼς ἄνωθεν τοιούτους ἑσομένους αὐτοὺς, ἀνάλογα τῇ περὶ αὐτῶν διαθέσει πόρρωθεν αὐτοῖς ὑπέρειπεν ἀγαθὰ. Tout ce commentaire est à lire.

8. *Théodore*, à son ordinaire, résume avec concision les idées de *Chry-*

sostome et d'Origène (LXXXII, 141-143) : Οὐ γὰρ ἀπλῶς προώρισεν, ἀλλὰ προγνοὺς προώρισεν... Ὡν προέγνω τὴν πρόθεσιν, τούτους προώρισεν ἄνωθεν προορίσας δὲ καὶ ἐκάλεσεν· εἴτα καλέσας διὰ τοῦ βαπτίσματος ἐδικαίωσε· δικαίωσας δὲ ἐδόξασεν, υἱοὺς ὀνομάσας, καὶ Πνεύματος ἁγίου δωρησάμενος χάριν. Cette clarté se passe d'explications.

9. *Gennade* (d'après la *Calena* de Cramer, p. 148 et le texte plus correct du codex Vatic. grec 762) suit les traces de ses devanciers. Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment : πάντα αὐτοῖς τὰ περὶ αὐτοὺς συμβαίνοντα γίνεσθαι παρασκευάζει πρὸς ἀγαθόν, ἅτε καὶ κατὰ τὴν ἀγαθὴν αὐτῶν πρόθεσιν προσκεκλημένους αὐτούς... La conformité à l'image du Fils c'est la filiation adoptive.

10. Un inconnu, qu'on suppose avoir vécu au VI^e siècle et que les *Chânes* appellent *Théodore le Moine*, accentue encore plus que les autres la vocation selon le propos de l'homme (Ὁ μὲν γὰρ Θεὸς καλεῖ πάντα· οὐ πᾶσι δὲ συνεργεῖ ἀλλὰ τοῖς εὐσεβῇ πρόθεσιν ἔχουσιν) et suit d'ailleurs Chrysostome et Origène. C'est l'Esprit-Saint qui accommode tout au bien des amis de Dieu (τὸ Πνεῦμα συνεργεῖ ὃ ἐστὶ συμπράττει); la glorification et la conformité à l'image du Fils, terme de la prédestination, ont lieu dès ici-bas par la grâce. Voir, sur ce personnage, Hastings, *Diction. of the Bible*, *Extra vol.* 1904, p. 519.

11. Si S. Jean Damascène ne diffère pas des autres pour la doctrine, il en diffère beaucoup pour la terminologie. Selon lui, la prescience s'étend à tout, même aux actes libres, la prédestination n'embrasse que les actes nécessaires, *De fide orthod.* II, 30 (XCIV, 972) : Πάντα μὲν προγινώσκει ὁ Θεός, οὐ πάντα δὲ προορίζει. Προγινώσκει γὰρ τὰ ἐφ' ἡμῖν, οὐ προορίζει δὲ αὐτά. Et même pour les actes nécessaires la prédestination suit la prescience : Προορίζει δὲ τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ. Nous ne pouvons rien sans Dieu, mais il dépend de nous de faire le bien ou le mal : Ἡ μὲν ἀρετὴ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐδόθη ἐν τῇ φύσει, καὶ αὐτός ἐστι παντὸς ἀγαθοῦ ἀρχὴ καὶ αἰτία, καὶ ἐκτὸς τῆς αὐτοῦ συνεργίας καὶ βοηθείας ἀδυνατὸν ἀγαθὸν θελήσαι ἢ πράξει ἡμᾶς. Ἐφ' ἡμῖν δὲ ἐστὶν ἡ ἐμμεῖναι τῇ ἀρετῇ, καὶ ἀκολουθεῖσαι τῷ Θεῷ πρὸς ταύτην καλοῦντι, κτλ.

12. Les brèves scolies de *Photius* parvenues jusqu'à nous (CI, 1244) permettent d'établir que sur ce point il ne s'éloigne pas de ses prédécesseurs. Il explique ainsi la vocation selon le propos : Toutéστι τοῖς κατὰ γνώμην, κατὰ πρόθεσιν ἀξιοθεῖται τῆς κλήσεως. A la question : Que dirons-nous à cela? (83¹) il répond : Ὅτι προώρισεν, ὅτι ἐκάλεσεν, ὅτι ἐδικαίωσεν, ὅτι ἐδόξασεν. Tous ces bienfaits, y compris la glorification, ont déjà été conférés à tous les justes et ils leur sont à tous un garant de la bienveillance de Dieu pour l'avenir : Κἄν γὰρ τινες βλάπτειν ἐπιχειρήσωσιν, οὐ βλάψουσιν, ἀλλὰ ὠφελήσουσιν. On voit par là que Photius a très bien saisi la portée de ce passage dans l'argumentation de l'Apôtre.

13-15. Nous jugeons inutile de transcrire les textes des compilateurs *OEcuménius*, *Théophylacte*, *Euthymius*, qui ne font qu'emprunter à leurs devanciers et dont l'exégèse n'a rien d'original ni de caractéristique.

16-18. Par contre, il convient de mentionner *S. Cyrille de Jérusalem*, *S. Basile* et *S. Athanase* qui, tout en n'expliquant pas notre texte *ex professo*, nous montrent comment ils l'entendent. *S. Cyrille*, *Procatech.* I (XXXIII, 333) : Ὁ μὲν Θεὸς δαψιλῆς ἐστὶν εἰς εὐεργεσίαν· περιμένει δὲ ἐκάστου τὴν γνησίαν προαίρεσιν· διὰ τοῦτο ἐπήγαγεν ὁ Ἀπόστολος λέγων· Τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. Ἡ πρόθεσις γνησία οὐσα κλητὸν σε ποιεῖ (sur l'orthodoxie de ces paroles voir la note de Touttée dans Migne). — *S. Basile*, *Adv. Eunom.* V

(XXIX, 724) : Εἰκὼν δὲ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα, καὶ οἱ τοῦτου μεταλαμβάνοντες υἱοὶ σύμμορφοι, κατὰ τὸ γεγραμμένον· ὅτι οὗς προέγνω κτλ. — *S. Athanase, Epist. ad Serap.* 1, 24 et iv, 3 (XXVI, 588 et 641), explique comme saint Basile l'image du Fils en citant Rom. 8²⁹. Il s'ensuit que pour l'un comme pour l'autre la conformité à l'image du Fils à laquelle les justes sont prédestinés est reçue dès ici-bas par la collation du Saint-Esprit.

19. On comparera avec intérêt *S. Irénée, Contra hæres.* iv, 39, 4 (VII, 1111) : « Deus autem omnia præsciens, utrisque [bonis et malis] aptas præparavit habitationes » etc. Mais il ne s'agit là que de la prédestination à la gloire *post prævisa merita*.

20. Enfin aux Grecs nous joignons *S. Ephrem*, dont le commentaire existe en arménien (*Comment. in epist. Pauli*, Venise, 1893) : « *Justificavit per fidem et baptismum, glorificavit per dona Spiritus.* »

En résumé, malgré quelques divergences de détail, tous les écrivains grecs dont il est possible de connaître la pensée s'accordent sur l'explication de notre texte dans les points suivants :

A) Tous font dépendre la prédestination de la prescience, en ce sens que Dieu prédestine à la grâce et à la vocation ceux-là seulement qu'il prévoit devoir correspondre à la grâce et à la vocation.

B) Tous, autant qu'on en peut juger, entendent la prédestination et la glorification, dont parle saint Paul en cet endroit, de la prédestination à la grâce efficace de la vocation et de la glorification qui a lieu dès cette vie par la grâce sanctifiante ou — ce qui est la même chose pour eux — par « la conformité à l'image du Fils de Dieu ».

C) Conséquemment dans la phrase : Τοῖς ἀγαπῶσιν τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν, les deux membres ont la même *extension*; le second *ne restreint pas* le premier, mais *l'explique*; en d'autres termes, tous ceux qui aiment Dieu sont appelés selon le propos et les bienfaits énumérés leur sont communs à tous. Dès lors la divergence sur le sens de πρόθεσις et sur le sujet de συνεργεῖ — lequel peut être soit Θεός soit πάντα — est accidentelle et sans grande portée.

D) Ce qu'il y a de plus louable dans l'exégèse des Grecs, c'est d'avoir bien marqué le but de l'Apôtre qui est de donner à *tous* les justes un sujet d'espérance en leur montrant par les bienfaits passés que Dieu est avec eux, qu'il les protège et qu'il ne les abandonnera que s'ils s'abandonnent eux-mêmes.

Nous croyons devoir transcrire ici une sage remarque de Tolet, qui tout en acceptant pour Rom. 8²⁸ l'exégèse de saint Augustin, sous prétexte qu'en fait tout ne coopère pas au bien de tous ceux qui aiment actuellement Dieu, soutient la parfaite orthodoxie de l'opinion contraire : « An tamen aliquid sit ex parte hominis quod sit vel causa vel motivum vel aliquid cooperans ad propositum hoc, ut sentiunt Ambrosius, Hieronymus, Chrysostomus et reliqui citati, an vero sit ex pura et sola gratia Dei, nullo non solum merito (nam hoc certum est non esse in homine) sed nec ut causa vel motivum quod prævisum ■ Deo cooperatum sit ad hanc voluntatem Dei absolutam, ut vult Augustinus, nec Paulus significat nec est nostri instituti discutere. Hoc solum adnotare velim : quamvis aliquam causam affirmemus ex parte hominis propter quam hos Deus ad fidem et gratiam vocare voluerit et proposuerit non autem illos, non tamen propterea tolli rationem gratiæ divinæ : huic enim opponitur meritum quod ex iustitia est. Qui autem ponunt causam ex parte hominis, si non affirmant esse meritum et iustitiam sed divinum

beneplacitum, qui ex ea causa voluit et proposuit vocare, non propterea sequitur eos negare rationem gratiæ. Longe enim differunt meritum et causa sine qua non, quando causa hæc est voluntaria ex parte dantis et vocantis Dei, quia sic ei placuit : non enim desinit esse beneficium et gratia quando aliquis donat pecunias manum porrigenti quia manum porrigit. »

II. EXÉGÈSE DES PÈRES LATINS.

Antérieurement à saint Augustin, nous n'avons que les commentaires de l'Ambrosiaster et de Pélagé, avec la traduction ou plutôt le remaniement par Rufin du commentaire d'Origène. Mais la pensée de saint Hilaire, de saint Ambroise et de saint Jérôme nous est connue par leurs œuvres.

1. L'*Ambrosiaster*, comme les Grecs, semble entendre le *propositum* du propos de l'homme (XVII, 127-128) : « Hi secundum propositum vocantur, quos credentes præscivit Deus futuros sibi idoneos : ut antequam crederent scirentur. » Et un peu plus haut : *Propositum cordis eorum sciens Deus, etc.* — Il se distingue des Grecs en ce qu'il prend pour terme de l'élection et de la prédestination la gloire éternelle : « Istos quos præscivit futuros sibi devotos, ipsos elegit ad promissa præmia capessenda... Ideo prædestinantur in futurum sæculum, ut similes fiant Filio Dei. » Mais, plus encore que les Grecs, il subordonne la prédestination à la prescience : Quos præscivit Deus aptos sibi, hi credentes permanent, quia aliter fieri non potest, nisi quos præscivit Deus, ipsos et justificavit : ac per hoc et magnificavit illos, ut similes fiant Filio Dei. De ceteris quos non præscivit Deus, non est illi cura in hac gratia, quia non præscivit illos futuros idoneos. »

2. *Pélagé* (XXX, 684-685), dont le commentaire a dû être retouché, établit une identité suspecte entre la prescience et la prédestination : « Prædestinare idem est quod præscire. » Malgré cette singularité, son explication se rapproche peut-être plus d'Augustin que des Pères Grecs : « Secundum quod proposuit sola fide salvare, quos præsciverat credituros ; et quos gratis vocavit ad salutem, multo magis glorificabit ad salutem operantes. » Il entend donc la glorification de la gloire céleste et le *propositum*, ce semble, du propos de Dieu. Mais il reste fidèle à l'exégèse commune quand il met à la base la prescience : « Quos prævidit conformes futuros in vita, voluit ut fierent conformes in gloria... Quos præscivit credituros hos vocavit. Vocatio autem volentes colligit, non invitos. »

3. Le remaniement d'Origène par *Rufin* est assez obscur. Ce qui prouve l'infidélité du traducteur c'est qu'il est impossible de reconnaître, sous le texte de Rufin, le long passage d'Origène analysé plus haut. L'explication de Rom. 8^{28.30} se lit au livre v, n° 7 et 8. Le lecteur est laissé libre d'entendre le *secundum propositum* de la volonté de l'homme ou de la volonté de Dieu. La glorification dont parle l'Apôtre a lieu, au moins partiellement, dès cette vie. La prescience est une connaissance approbative qui précède et dirige la prédestination. On peut distinguer deux vocations : celle qui est suivie d'effet et celle qui ne l'est point par la faute de l'homme. Tout cela est assez dans l'esprit de l'exégèse origéniste, mais se trouve mêlé à une foule d'idées confuses.

4. *S. Hilaire*, In *Psalm.* LXIV, n° 5, sur ce texte : *Multi vocati sed pauci electi*, dit (IX, 415) : « Itaque non res indiscreti iudicii est electio, sed

ex meriti delectu facta discretio est. Beatus ergo quem elegit Deus, beatus ob id, quia electione sit dignus. »

5. S. Ambroise, *De fide*, v, 83, sur Rom. 8²⁹ (XVI, 665) : « Apostolus ait : Quos præscivit et prædestinavit, non enim ante prædestinavit quam præsciret, sed quorum merita præscivit, eorum præmia prædestinavit. »

6. S. Jérôme, *Epist.* 120 ad Hedibiam, x (XXII, 1000) : « Non salvat [Deus] irrationabiliter, et absque iudicii veritate, sed causis præcedentibus; quia alii non susceperunt Filium Dei, alii autem recipere sua sponte voluerunt. »

On voit que le point de vue des Pères latins diffère de celui des Pères grecs. Ceux-ci s'occupent de la vocation efficace à la foi et à la justice, ceux-là parlent de la prédestination à la gloire; mais, pour les uns comme pour les autres, la prescience dirige l'action de Dieu.

III. SAINT AUGUSTIN.

En 394, S. Augustin interprète ainsi Rom. 8²⁸⁻³⁰, *Expos. quarumdam propos. ex epist. ad Rom.*, prop. LV (XXXV, 2076) : « Propositum autem Dei accipiendum est, non ipsorum... Non enim omnes qui vocati sunt, secundum propositum vocati sunt : hoc enim propositum ad præscientiam et ad prædestinationem Dei pertinet; nec prædestinavit aliquem, nisi quem præscivit crediturum et secuturum vocationem suam, quos et electos dicit. Multi enim non veniunt, cum vocati fuerint : nemo autem venit qui vocatus non fuerit. » Dans ce passage, saint Augustin ne s'éloigne pas de l'exégèse commune. S'il distingue deux catégories d'appelés, conformément à la parabole évangélique des invités, plusieurs Pères l'avaient fait avant lui. Origène, S. Cyrille d'Alexandrie, Pélage lui-même, ce semble, entendent comme lui le *propositum* (πρόθεσις) du propos de Dieu. Or, ajoute-t-il, ce propos de Dieu qui s'exerce dans la vocation, c'est-à-dire dans l'ordre d'exécution, se rapporte à la prescience et à la prédestination, c'est-à-dire à l'ordre d'intention. Tout cela est fort correct et Augustin, dans ses *Rétractations* (I, 23), n'y trouve rien à reprendre. Malheureusement, ainsi qu'on le voit par les questions suivantes et qu'il l'avoue lui-même à plusieurs reprises, il entendait alors d'une manière erronée le pouvoir que nous avons de répondre à l'appel divin. Non seulement il pensait que nous sommes libres de croire ou de ne pas croire — ce qu'il a toujours admis — mais que la foi est de nous tandis que les œuvres sont de Dieu — ce qui est totalement inadmissible. Il dit par exemple, LX (XXXV, 2079) : « Non elegit Deus opera cujusquam in præscientia, quæ ipse daturus est; sed fidem elegit in præscientia; ut quem sibi crediturum esse præscivit, ipsum elegerit cui Spiritum sanctum daret, ut bona operando etiam vitam æternam consequeretur... Quod ergo credimus, nostrum est : quod autem bonum operamur, illius qui credentibus in se dat Spiritum sanctum. » De même, *Propos.* LXI (*Ibid.*) : « Nostrum enim est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi. » Cette distinction entre la foi qui serait de nous et les œuvres qui seraient de Dieu, distinction qu'il blâmera plus tard avec raison chez les hérétiques, est d'autant plus étonnante chez lui qu'elle contredit formellement un texte de saint Paul (Eph. 2⁸) et qu'elle n'a aucun fondement dans l'exégèse des autres Pères. Aussi saint Augustin ne manque pas de la rétracter et de lui substituer la formule catholique, *Retract.* I, 23 (XXXII, 621-622) : « Utrumque nostrum est prop-

ter arbitrium voluntatis et utrumque tamen datum est... Utrumque ipsius est, quia ipse preparat voluntatem; et utrumque nostrum quia non fit nisi volentibus nobis. » Voir surtout *De prædestin. sanctorum*, III-v, n° 7-10 (XLIV, 964-968) où il fait brièvement l'historique de son changement d'opinion, affirme qu'il est dû à ces paroles de l'Apôtre : *Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti quid gloriaris quasi non acceperis?* et ajoute : « Mihi Deus... revelavit. » L'illustre docteur prouve avec une merveilleuse lucidité que la foi est un don de Dieu, que la grâce n'est pas une dette, sinon elle cesserait d'être une grâce, que la grâce prévient toujours l'homme et précède par conséquent les premiers commencements de la foi, car un acte libre quelconque est impossible sans la pieuse pensée qui ne dépend pas de nous mais de Dieu seul. Cependant son exégèse ne suit pas le progrès de sa théologie. De plus en plus il emploie les textes de saint Paul indépendamment de leur contexte et ne les considère que sous l'aspect favorable à sa thèse. Il imagine pour les justes deux sortes de vocation : une qui est selon le propos de Dieu, pour les prédestinés à la gloire, et l'autre qui n'est pas selon le propos de Dieu, pour ceux qui ne doivent pas persévérer, *De corrept. et gratia*, 23 (XLIV, 929) : « Illi enim [qui secundum propositum vocati sunt] permanent usque in finem; et qui ad tempus inde deviant, revertuntur, ut usque in finem perducant quod in bono esse coeperunt. » *De Prædest. sanctor.* 32 (XLIV, 983) : « Ait *Ipsis autem vocatis*, ut illos ostenderet non vocatos : sciens esse quamdam certam vocationem eorum qui secundum propositum vocati sunt, quos ante præscivit et prædestinavit conformes imaginis Filii sui. »

En même temps il se désintéressait de plus en plus de la prescience et semblait même quelquefois la confondre avec la prédestination, *De dono persever.* 47 (XLV, 1022) : « Hæc dona Dei, quæ dantur electis secundum Dei propositum vocatis, in quibus donis est et incipere credere, et in fide usque ad vitæ hujus terminum perseverare... si nulla est prædestinatio quam defendimus, non præsciuntur a Deo : præsciuntur autem; hæc est igitur prædestinatio quam defendimus. Unde aliquando eadem prædestinatio significatur etiam nomine præscientiæ. » Cf. *De prædest. sanctor.* 34 (XLIV, 985-986) : « Quod profecto si propterea dictum est, quia præscivit Deus credituros, non quia facturus erat ipse credentes; contra istam præscientiam loquitur Filius dicens : *Non vos me elegistis, sed ego vos elegi*; cum hoc potius præscierit Deus, quod ipsi eum fuerant electuri, ut ab illo mererentur eligi. Electi sunt itaque ante mundi constitutionem ea prædestinatione, in qua Deus sua futura facta præscivit. »

TROISIÈME SECTION

Le scandale de la réprobation des Juifs.

Le problème. — Au moment où le développement dogmatique semble épuisé et où l'on n'attend plus que la conclusion morale, une objection angoissante, implacable, se dresse devant l'Apôtre qui ne peut s'empêcher de l'aborder de front. Il est avéré maintenant que la masse des Juifs, résistant aux invitations du Maître, déjouant les efforts des Douze et de Paul lui-même, restera en dehors de l'Église où les Gentils affluent de toutes parts. Contraste affligeant et inexplicable énigme ! N'est-ce pas le renversement de toutes les prophéties et un démenti donné par les faits aux promesses divines ? Cent fois Jehovah s'était proclamé le libérateur et le sauveur de son peuple ; le Messie devait être en première ligne le rédempteur des Juifs ; Sion était marquée d'avance comme centre de la théocratie messianique et comme trait d'union des nations infidèles. Or, non seulement les Gentils entrent dans l'Église sans passer par la Synagogue, mais ils y entrent presque seuls, tandis que les Juifs, dont les droits semblaient prépondérants, sinon exclusifs, s'en trouvent bannis.

Tel est le problème dont l'examen remplit trois chapitres (ix-xi) d'une obscurité proverbiale. La difficulté tient principalement à deux causes : l'habitude bien connue de saint Paul d'isoler les divers aspects d'une question, de s'y cantonner pour un temps, d'en scruter les recoins les plus ténébreux, sans s'inquiéter des malentendus possibles, des fausses interprétations probables ; ensuite la multiplicité inouïe des citations bibliques qui rompent à toute minute le fil de l'argumentation, jettent dans l'esprit du lecteur des idées partiellement étrangères à la thèse et forment un conglomerat hétérogène de textes dont il est indispensable d'analyser le sens littéral avant d'en fixer l'application particulière. Il n'est peut-être pas dans l'Écriture de page où il fût plus dangereux de perdre de vue la pensée d'ensemble en exagérant la portée des détails. Voyons d'abord quel est le point précis de la question. Ce n'est pas :

« Pourquoi tel homme est-il prédestiné à la gloire et tel autre

voué à la damnation? » ni : « Pourquoi, de fait, tel homme est-il sauvé et tel autre réprouvé? » ni même : « Pourquoi tel homme, de préférence à tel autre, est-il appelé à la foi? » L'objet de Paul est concret et son but tout pratique. Il veut lever le scandale causé par l'infidélité des Juifs et répondre à cette demande : « Pourquoi le peuple de Dieu, héritier-né des bénédictions et des promesses messianiques, a-t-il répudié l'Évangile, seul moyen de salut? » Nous donnerons une idée générale de la réponse en disant que, des trois chapitres consacrés à la question, le premier venge la justice et la fidélité de Dieu sans entrer dans le vif du problème, le second en explique le pourquoi de la part de l'homme, le troisième en expose la raison providentielle¹.

I. DIEU FIDÈLE ET JUSTE DANS LA RÉPROBATION DES JUIFS.

Prérogatives du peuple élu. — Paul ne conteste aucune des prérogatives des Hébreux. Israélites, ils portent le nom de l'un des plus grands favoris de Jéhovah; ils jouissent de l'adoption divine et sont, collectivement et comme nation, fils de Dieu; à eux fut manifestée la *gloire*, la *schechina*, cet éclat surnaturel dont l'arche et le temple étaient parfois enveloppés; à eux appartiennent les alliances, contractées en de solennelles circonstances entre Dieu et le peuple; à eux la Thora, établie par les anges et promulguée par Moïse au milieu des foudres du Sinaï; à eux le culte légitime, le seul digne de Dieu et le seul agréé de lui; à eux les promesses messianiques, allant sans interruption d'Abraham au dernier des prophètes; à eux les patriarches, l'égide et l'orgueil d'Israël; enfin par-dessus tout, à eux le Christ, né de la lignée d'Abraham et du sang de David selon

1. Beyschlag, *Die paulin. Theodicee, Röm.*, 9-11, Gotha, 1881 et Gore, *The Argument of Romans ix-xi* (dans *Studia biblica et eccles.*, t. III, p. 37-45), Oxford, 1891, mettent bien en relief l'état de la question, avec la nécessité d'étudier tout le contexte. Mais le premier restreint trop, selon nous, le problème : il s'agirait uniquement de peuples et non d'individus, de privilèges temporels et non de faveurs spirituelles, de décisions divines dans le temps non de décrets *ab æterno*. L'étude de J. Dalmer, *Die Erwählung Israels nach der Heilsverkündigung des Apostels Paulus*, Gütersloh, 1894, n'est qu'une apologie de l'exégèse de Luther.

la chair, lui qui est en même temps le Dieu souverain des siècles¹. Ces neuf privilèges, si glorieux par les souvenirs qu'ils évoquent, si navrants par les contrastes qu'ils suggèrent, tombent l'un après l'autre comme un cri de douleur toujours plus aigu du cœur déchiré de l'Apôtre qui désirerait être anathème pour ses frères et payer leur salut de sa vie et de son bonheur². Et cette longue énumération, d'une gradation si savante et d'un effet si poignant, rend plus intense l'intérêt du problème et plus troublant le paradoxe du rejet des Juifs. Les Gentils qui ne sont rien à Dieu et à qui Dieu n'est rien sont appelés à la foi, tandis que la nation sainte, la race sacerdotale, la maison de Jéhovah en est exclue ! Les héritiers naturels sont déshérités, les enfants légitimes supplantés par des intrus, les promesses semblent oubliées, les pactes violés. Comment concilier tout cela avec la fidélité et la justice divines ?

Le véritable Israël. — Parlons d'abord de la fidélité. Les prétentions des Juifs reposent sur un malentendu. S'ils invoquent le nom d'Abraham comme un palladium qui doit les mettre à l'abri de tout mal, s'ils regardent le sang d'Israël comme une sorte de sacrement qui doit les sauver *ex opere operato* sans égard aux dispositions personnelles, leur erreur est complète et inexcusable. C'est méconnaître le sens et la portée des engagements divins. Il y a l'Israël selon la chair et il y a l'Israël de Dieu : au premier rien n'est dû, au second appartient la promesse. Il y a de même la postérité charnelle d'Abraham et il

1. Rom. 9^{4.5} : οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται·

ᾧν ἡ υἰοθεσία (la filiation adoptive),
καὶ ἡ δόξα (l'éclat surnaturel),
καὶ αἱ διαθήκαι (les alliances réitérées),
καὶ ἡ νομοθεσία (la législation mosaïque),
καὶ ἡ λατρεία (l'ensemble du culte révélé),
καὶ αἱ ἐπαγγελίαι (les promesses messianiques),
ᾧν οἱ πατέρες (les patriarches),
καὶ ἐξ ᾧν Χριστός κτλ.

Ce dernier texte, magnifique témoignage à la divinité de Jésus-Christ, sera étudié dans la seconde partie de cet ouvrage. — Dans la version latine, quelques-uns des neuf titres — en particulier *obsequium*, qui rend peu exactement λατρεία — sont assez indistincts.

2. Rom. 9³ : Ἡὐχόμεν γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου.

y a sa postérité spirituelle; seule, cette dernière hérite des bénédictions : « Tous ceux qui portent le nom d'Israël ne sont pas Israël, et tous ceux qui descendent d'Abraham ne sont pas enfants d'Abraham ¹. » L'histoire sainte fournit la preuve évidente de ce double fait. Entre tous les enfants d'Abraham, Isaac seul, le fils du miracle, le fils de la promesse, hérite des bénédictions promises à la lignée d'Abraham : Ismaël et les fils de Céthura n'y ont point de part. La qualité d'enfant d'Abraham n'est donc rien par elle-même et c'est un abus de s'en prévaloir contre Dieu qui reste le maître de ses dons et de ses bienfaits. Il en est exactement de même pour Isaac. Une nouvelle sélection se fait entre ses enfants et ici la liberté de Dieu éclate davantage. Les mêmes circonstances extérieures accompagnent la conception et la naissance des deux jumeaux. La seule différence serait en faveur d'Ésaü qui voit le premier la lumière. Cependant l'élection de Dieu, indépendante de tout droit acquis et de toute considération humaine, se porte sur Jacob. « Avant qu'ils fussent nés, avant qu'ils eussent fait quoi que ce soit de bien ou de mal, afin que le propos de Dieu qui est selon l'élection subsistât, [propos dérivant] non des œuvres mais de celui qui appelle, il fut dit à leur mère : L'aîné servira le plus jeune, de même qu'il est écrit : J'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaü ². »

1. Rom. 9⁶⁻⁷.

2. 9¹¹⁻¹³ : Μήπω γὰρ γεννηθέντων μηδὲ πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ φαῦλον, ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ Θεοῦ μένη, οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος, ἐρρέθη αὐτῇ ὅτι ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι· καθὼς γέγραπται· τὸν Ἰακώβ ἠγάπησα, τὸν δὲ Ἡσαὺ ἐμίσησα. Il y a plusieurs remarques à faire sur ce difficile passage. — 1. Les mots latins *secundum electionem propositum Dei* doivent s'entendre *per modum unius* « le propos qui est selon l'élection » (ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις), qui ne dépend que du libre choix. — 2. Pareillement les mots *non ex operibus sed ex vocante* se rapportent non à ce qui suit mais à ce qui précède et devraient entrer dans la parenthèse de la Vulgate. — 3. Les mots *sicut scriptum est* (καθὼς γέγραπται) sont mal à propos rapprochés de *dictum est ei* et complétés par *quum nondum nati essent aut aliquid boni egissent aut mali* : ce qui donne un sens faux et contraire à l'affirmation de l'Apôtre. Les paroles de Malachie, auxquelles saint Paul se réfère, ne furent pas écrites avant, mais après les mérites et les démerites des deux frères. Le *sicut* n'indique point une identité de situation mais une similitude dans les conclusions que Paul tire des deux textes. — 4. Enfin il est inutile d'adoucir le *Jacob dilexi, Esau autem odio habui*, ainsi que certains théologiens se croient obligés de le faire, comme si la haine devait s'entendre d'un moindre amour. Ces théologiens

Jacob et Ésaü. — Puisque l'Apôtre bâtit son argumentation sur des textes scripturaires, il faut croire qu'il ne les détourne pas de leur vrai sens. Remontons donc aux deux endroits cités. Il fut dit à Rébecca :

Il y a dans ton sein deux nations
Et deux peuples sortiront de ton ventre;
Un des peuples dominera l'autre
Et l'aîné servira le plus jeune¹.

Il n'est point ici question d'Ésaü et de Jacob en tant qu'individus. Ils apparaissent comme chefs de race et sont identifiés, suivant l'usage biblique, avec leur descendance qui forme avec eux une même personne morale. Ésaü lui-même ne fut jamais le serviteur de Jacob; il ne le fut que comme père des Iduméens et dans la personne de ses enfants. Dans le texte de Malachie il est encore plus clairement question de peuples et non d'individus : « Je vous ai aimés, dit le Seigneur. Vous dites : Comment nous avez-vous aimés? — Ésaü n'est-il pas le frère de Jacob? dit le Seigneur. Cependant j'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaü et j'ai voué ses montagnes à la dévastation et son héritage aux fauves du désert. Si Édom vient à dire : Nous sommes perdus mais nous relèverons nos ruines; ils bâtiront, dit le Seigneur, et moi je détruirai; et on les appellera la nation impie, le peuple contre lequel Jéhovah est irrité à jamais². » Ces deux textes ont cela de commun qu'ils visent des nations et non des personnes, mais d'ailleurs les deux cas diffèrent du tout au tout. Avant l'existence des deux peuples et la naissance de leurs chefs, indépendamment de tout mérite acquis ou prévu, Dieu destine aux Israélites, de préférence aux Iduméens, l'honneur et la faveur d'être les dépositaires des espérances messianiques et les héritiers des promesses. De ce privilège découlaient des prérogatives temporelles et spirituelles, avec une providence spéciale qui garantissait Israël de la ruine. Les Israélites n'étaient pas pour cela assurés du salut, ni préservés

ne réfléchissent pas que l'amour pour Jacob coupable est de la part de Dieu un amour de miséricorde, et la haine pour Ésaü pécheur la juste haine dont Dieu poursuit le péché.

1. Gen. 25²³. — 2. Mal. 1^{1.3}.

de l'infidélité, mais ils avaient, comme membres du peuple élu, un avantage sur les autres et ils le devaient non à leurs mérites ni à ceux de leurs pères, mais au libre choix de Dieu. Malachie nous transporte à un autre point de l'histoire des deux peuples frères. Irrité contre leurs crimes, Dieu suscite Nabuchodonosor pour les châtier ensemble; mais tandis qu'Édom, comme nation, disparaît de la face du monde, Israël, comme nation, survit. Est-ce une faveur purement temporelle? En soi, oui; dans sa cause et dans ses effets, non. Israël est épargné, tout coupable qu'il est, parce qu'il porte l'espérance du monde. En résumé, avant tout mérite, Dieu choisit Israël de préférence à Édom; après leur commun démerite, il pardonne à Israël de préférence à Édom. Conclusion : En l'absence de tout mérite, Dieu est maître de ses préférences; à égalité de démerites, Dieu est maître de ses miséricordes. Ces textes, comme on le voit, prouvent bien l'indépendance de Dieu dans la distribution de ses grâces, mais n'ont aucun rapport direct avec le salut éternel de Jacob ou la damnation d'Ésaü, moins encore avec la prédestination ou la réprobation de l'homme en général. Si certains théologiens y avaient réfléchi ils se seraient épargné bien des théories oiseuses.

La fidélité de Dieu se trouve ainsi vengée. Dieu a tenu tous ses engagements dans la mesure où il les avait pris; car il ne s'était jamais lié envers chacun des individus. Il a haï Édom, parce qu'Édom était digne de haine; il a aimé Israël et continue à l'aimer encore, quoique Israël soit indigne d'amour; mais cela n'a pas empêché beaucoup d'Israélites de n'avoir point de part à ces faveurs spéciales. Dieu serait-il injuste à leur égard? On voit que la pensée de l'Apôtre prend un autre pli : il s'agissait des nations; il va être question des personnes.

Dieu, Moïse et Pharaon. — Ici comme là, Dieu conserve son indépendance. Il accorde ses grâces quand il veut et comme il veut. L'exemple de Moïse et de Pharaon le montre à deux points de vue différents. Moïse réclame une faveur à laquelle nul homme n'a droit : voir la face de Dieu. Dieu la lui refuse tout en lui en accordant une autre qu'il ne demandait pas. Au pauvre qui tend la main le riche fait l'aumône qu'il veut ou même n'en fait aucune : la justice ne l'oblige à rien. Dans le

cas d'une faveur absolument gratuite où ne peut entrer aucun mérite antécédent — comme dans l'exemple admirablement choisi par saint Paul — cette conclusion s'impose par son évidence : *Non est volentis neque currentis sed miserentis est Dei*. Qu'on ne traduise pas avec un certain nombre de Pères trop soucieux de sauvegarder la liberté de l'homme : « Il ne suffit pas de vouloir et de courir, il faut que Dieu fasse miséricorde » ; ni même : « Rien ne sert de vouloir et de courir si Dieu ne fait miséricorde. » La seule traduction légitime et conforme au contexte est celle que suggère saint Augustin : « Rien ne sert de vouloir et de courir, tout dépend du Dieu des miséricordes. » Une grâce purement gratuite, telle que celle où aspirait Moïse, ne peut être subordonnée à l'action de l'homme ni conditionnée par elle.

L'endurcissement de Pharaon prouve au fond la même chose, car la grâce *efficace* de la conversion est une grâce purement gratuite. L'endurcissement de l'homme peut être considéré comme un châtiment de Dieu qui retire peu à peu ses secours en punition des fautes précédentes : c'est ainsi que l'Apôtre a expliqué l'aveuglement des païens au commencement de sa lettre. Mais, pour ce qui regarde Pharaon, l'Écriture nous représente son endurcissement comme un effet de la patience et de la longanimité de Dieu. Dieu l'endurcit en multipliant les miracles qui devraient le toucher et, comme les Juifs contemporains du Christ, l'aveugle à force de lumière. Origène a très justement observé que Pharaon commence à s'amollir sous la main de Dieu qui le frappe et qu'il s'endurcit de nouveau quand Dieu semble temporiser. En tout cas, ainsi que le remarquent plusieurs Pères à la suite d'Origène, Dieu n'endurcit que l'homme déjà dur par sa propre faute et il ne l'endurcit que pour une fin digne de sa justice et de sa sagesse. Aussi l'endurcissement est-il attribué tantôt à l'homme qui en est l'auteur véritable par ses résistances volontaires, tantôt à Dieu qui en est la cause occasionnelle par trop de bénignité ou qui le permet par une juste vengeance, tout en le subordonnant à une fin plus haute : « Je t'ai suscité, est-il dit à Pharaon, précisément pour montrer en toi ma puissance et pour que mon nom soit annoncé dans toute la terre. » Le mot grec signifiant

« exciter » et « susciter » il faut adopter la seconde acception, seule conforme au sens de l'original, mais il convient de laisser à la particule « pour » (ὑπὲρ) sa valeur naturelle. Il y a de la part de Dieu plus qu'une simple permission; il y a intention et finalité. L'acte d'un général qui abandonne à l'ennemi une armée rebelle ou celui d'un médecin qui se désintéresse d'un malade récalcitrant n'est pas une permission pure : c'est un châtement ou une vengeance. Souvenons-nous toutefois que Dieu ne saurait vouloir directement le mal; il ne le sanctionne que pour le corriger ou pour l'ordonner au bien. Ses desseins sont impénétrables : « Il fait miséricorde à qui il veut », car il n'est point de volonté qu'il ne pût fléchir par sa grâce et « il endureit qui il veut » en le laissant persévérer et s'ancrer dans son endurcissement pour des raisons dont il ne doit compte à personne.

Cette maxime, prise en elle-même, prête aux malentendus. Paul prévoit qu'un lecteur mal disposé formulera cette objection : « Pourquoi Dieu se plaint-il encore, car qui résiste à sa volonté? » L'objection est absurde puisqu'elle laisse supposer soit que Dieu veut le péché, soit qu'il se plaint sans raison du pécheur. Saint Paul n'y répond pas directement; il se contente de reproduire la réponse des auteurs inspirés en pareille occurrence : « O homme, qui es-tu pour t'opposer à Dieu? L'œuvre dit-elle à son ouvrier : Pourquoi m'as-tu fait ainsi? Est-ce que le potier n'a pas pouvoir sur l'argile pour former de la même masse soit un vase d'honneur soit un vase d'ignominie? » C'est assez pour fermer la bouche aux contradicteurs. L'homme n'a jamais le droit d'intenter un procès à Dieu, ni de lui demander compte de ses actes et de ses desseins. La créature n'a rien à reprocher au Créateur, pas plus que l'œuvre à l'artisan. Il est probable que l'Apôtre n'a pas autre chose en vue : la plupart des Pères l'ont ainsi compris et les textes allégués témoignent dans le même sens. Le point précis de la comparaison sera donc l'attitude que doit garder l'œuvre envers son ouvrier, la créature devant son Créateur. Paul ne dit pas : « Dieu se comporte à l'égard des créatures libres comme l'ouvrier à l'é-

1. Rom. 9²⁰⁻²¹. Voir, ci-après, la note Q, p. 362-364.

gard de la matière inerte » : il détruirait ainsi sa propre argumentation et ôterait à Dieu tout droit de se plaindre, puisqu'on n'a jamais vu un ouvrier de bon sens reprocher à l'ustensile fabriqué par lui de n'être pas meilleur. Paul ne dit pas davantage : « Dieu *pourrait* se comporter à l'égard de l'homme comme l'artisan à l'égard de son œuvre », car il fortifierait l'objection de l'adversaire au lieu de l'écarter ou d'y répondre et il est d'ailleurs manifeste que la conduite de l'ouvrier ne peut pas mesurer celle de Dieu. Paul dit : « Dieu traiterait-il sa créature comme le potier façonne l'argile, la créature n'aurait pas le droit d'élever la voix contre lui », car l'œuvre, en tant qu'œuvre, n'a aucun droit contre l'ouvrier. Que si l'on veut pousser plus loin la similitude et voir dans le potier façonnant des vases pour divers usages l'image de Dieu façonnant à son gré les cœurs et les destinées des hommes, on ne le fera qu'à ses risques et périls, sans la garantie de l'Apôtre. En tout cas, sous peine de travestir la pensée de Paul, il ne faudra jamais oublier les différences qui existent soit du côté de l'ouvrier soit du côté de l'œuvre :

1. Différences du côté de l'ouvrier. L'homme est capable de caprice, d'arbitraire, de folie, d'injustice : Dieu ne l'est pas et, s'il peut tout, il ne peut rien contre sa sagesse. L'homme, s'il n'a perdu le sens, ne s'irrite point contre l'œuvre de ses mains, car il la modèle à son gré sans coopération comme sans résistance de la part de l'œuvre : au contraire la colère de Dieu éclate avec justice et raison contre le pécheur, qui frustre ses vœux et ne correspond pas à ses grâces.

2. Différence du côté de l'œuvre. Une volonté libre ne saurait être assimilée à une matière inanimée ; et Dieu ne manipule point la liberté comme le potier pétrit l'argile. Si l'on veut à tout prix étendre jusque-là la comparaison, l'on devra du moins observer que la masse commune dont l'artisan tire ses ouvrages est bonne ou indifférente et ne peut pas servir d'emblème à la masse du genre humain corrompue par le péché d'origine : idée d'ailleurs complètement étrangère au contexte.

Certains théologiens achèvent d'embrouiller un sujet assez obscur par lui-même en confondant sans y songer les vases d'ignominie avec les vases de colère et les vases d'honneur avec

les vases de miséricorde et en cherchant dans les uns le symbole des élus, dans les autres celui des réprouvés. Peu de confusions exégétiques ont engendré plus d'inutiles disputes. Les vases d'honneur et d'ignominie de la seconde Épître à Timothée sont respectivement les vases d'or ou d'argent et les vases de bois ou d'argile qu'exige le service d'une grande maison : tous ont leur prix quoique inégal et tous ont leur usage quoique différent. Les vases de colère de l'Épître aux Romains, ce n'est pas Dieu qui les fait; « il les supporte avec longanimité ». S'il est dit qu'ils sont « préparés pour la perdition » il n'est dit nulle part que Dieu les y prépare; et nous savons au contraire qu'il peut d'un vase de colère faire un vase de miséricorde.

NOTE Q. — L'ALLÉGORIE DU POTIER

I. PORTÉE DE L'OBJECTION.

La première condition d'une saine théologie est une exégèse exacte. Mettons-nous donc en face du texte pour en apprécier la portée :

<i>Objection</i>	{ 9 ¹⁹ : 'Επεὶ μοι οὖν τί ἐτι μέμφεται; τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκεν;
<i>Fin de non-recevoir</i>	{ 9 ²⁰⁻²¹ : ὦ ἄνθρωπε, μενοῦνγε σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ Θεῷ; μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι· τί με ἐποίησας οὕτως; ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν;
<i>Réponse indirecte</i>	{ 9 ²²⁻²⁴ : Εἰ δὲ θελῶν ὁ Θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκευὴ ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπωλείαν, καὶ ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκευὴ ἐλέους, ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν οὐ καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν;

L'objection placée dans la bouche d'un contradicteur vise évidemment l'assertion du verset précédent : « Cujus vult miseretur et quem vult indurat. » Elle est moins contre le raisonnement de l'Apôtre que contre la conduite de Dieu qui, d'une part, fait des reproches aux pécheurs, de l'autre, tient dans ses mains le cœur des hommes, comme l'Écriture en témoigne souvent. Pourquoi donc se plaint-il *encore* (ἐτι, adhuc), « les choses étant ainsi » ? La question τίς ἀνθέστηκεν; (aoriste d'habitude, bien rendu par le présent *resistit*) porte en elle-même sa réponse négative : personne. De là, la force de l'objection et la difficulté de concilier ces deux choses en apparence contradictoires.

II. FIN DE NON-RECEVOIR.

Les versets 20-21 ne contiennent pas la solution de la difficulté; ils contestent seulement à l'homme le droit d'élever des objections contre

la manière d'agir de Dieu, alors même qu'elle serait incompréhensible. La particule *μενούνη*, non traduite par la Vulgate, a une saveur ironique qu'on rendrait assez bien par : ah oui ! Les mots *homme* et *Dieu*, mis aux deux extrémités de la phrase, font ressortir l'opposition et accentuent l'ironie. Le néant devant l'infini n'a qu'à se taire.

La seconde question le montre mieux encore, car il est absurde que l'œuvre s'insurge contre son auteur. Paul a certainement devant l'esprit un des passages suivants d'Isaïe, 45⁹⁻¹⁰ : *Μὴ ἐρεῖ ὁ πηλὸς τῷ κεραμεῖ τί ποιεῖς;... Μὴ ἀποκρίθῃσεται τὸ πλάσμα πρὸς τὸν πλάσαντα αὐτό;* 29¹⁶ : *Μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι αὐτό· οὐ σύ με ἐπλάσας; ἡ τὸ ποίημα· οὐ συνेतῶς με ἐποίησας;* Ces passages sont le meilleur commentaire de notre texte. La seule réponse qu'ils suggèrent est celle-ci : Non, l'œuvre ne parle pas de la sorte à l'ouvrier.

La troisième question est amenée par la mention accidentelle du potier, auquel Dieu est comparé assez souvent dans l'Écriture, Is. 45⁸⁻⁹; 29¹⁶; 64⁸; Jer. 18⁶; Eccli. 36 (33)¹²⁻¹³; Sap. 15⁷. Elle est distincte de la précédente et n'en est pas la simple explication comme le pourrait faire croire la traduction de la Vulgate *annon* (au lieu de *aut non* : *ἢ οὐκ ἔχει*). Elle contient le motif pour lequel l'œuvre ne peut rien reprocher à l'ouvrier, car l'ouvrier ne doit rien à l'œuvre et l'œuvre doit tout à l'ouvrier. Ici Paul doit avoir en vue ce passage du livre de la Sagesse, 15⁷ : *Καὶ γὰρ κεραμεὺς ἀπαλὴν γῆν θλίβων ἐπίμοχθον πλάσσει πρὸς ὑπερσίαν ἡμῶν ἔκαστον· ἀλλ' ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ ἀνεπλάσατο τὰ τε τῶν καθαρῶν ἔργων δοῦλα σκευὴ τὰ τε ἐνάντια, πανθ' ὁμοίως· τούτων δὲ ἐτέρου τίς ἐκάστου ἐστὶν ἡ χρῆσις, κριτὴς ὁ πηλουργός.* Il n'y a dans le texte de la Sagesse aucune allusion au Créateur et le seul point qui soit mis en relief c'est la liberté qu'a l'artisan d'assigner un usage particulier à chacune de ses œuvres. C'est aussi le point de vue que Paul envisage sans pousser plus loin la comparaison. Du reste les objets fabriqués par l'ouvrier sont tous bons et utiles, quoique d'une bonté et d'une utilité inégales; et il est à remarquer que Paul les considère bien ainsi lorsqu'il fait de nouveau allusion au texte de la Sagesse (2 Tim. 2²⁰⁻²¹) : *Ἐν μεγάλῃ δὲ οἰκίᾳ οὐκ ἔστιν μόνον σκευὴ χρυσοῦ καὶ ἀργυροῦ, ἀλλὰ καὶ ξύλινα καὶ ὀστράκινα, καὶ ἃ μὲν εἰς τιμὴν ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν· ἐὰν οὖν τις ἐκκαθαρῇ ἑαυτὸν ἀπὸ τούτων, ἔσται σκεῦος εἰς τιμὴν, ἡγιασμένον, εὐχρηστον τῷ δεσπότῃ, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον.* Les vases de bois et d'argile sont moins précieux que les vases d'or et d'argent mais ils ont leur prix; les vases destinés à des usages vils sont moins nobles que les autres mais ils ont leur genre d'utilité. Au demeurant, ce n'est point cette idée d'utilité inégale que le texte de la Sagesse et celui de Paul dans l'Épître aux Romains mettent en saillie, mais la pleine liberté de l'artisan d'assigner un but à son ouvrage et par suite l'obligation pour ce dernier d'accepter sans protester et sans se plaindre la condition qui lui est faite. Le fond de la question n'est pas touché encore.

III. RÉPONSE INDIRECTE.

L'Apôtre répond indirectement par une nouvelle question conditionnelle dont tous les termes sont à peser attentivement : « Si Dieu, voulant montrer sa colère et manifester sa puissance, a supporté avec beaucoup de patience les vases de colère, préparés pour la perdition, pour manifester la richesse de sa gloire sur les vases de miséricorde qu'il a préparés à la gloire, nous qu'il a appelés non seulement d'entre les Juifs mais aussi

d'entre les Gentils? » La citation d'Osée qui se présente à son esprit l'empêche d'achever sa question; mais il est clair qu'elle exige ce complément : « Qu'aurez-vous à objecter? » ou quelque autre semblable; et la réponse qu'elle appelle et suppose est : « Rien. »

Une première faute commise par certains exégètes est d'identifier les *vases d'honneur* et *d'ignominie* du verset 21 (ὁ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὁ δὲ εἰς ἀτιμίαν) avec les *vases de colère* et *de miséricorde* des versets 22 et 23 (σκεῦος ὀργῆς, σκεῦος ἐλέους). 1. C'est une pratique ordinaire et bien connue de Paul de faire évoluer sa pensée en retenant partiellement les mêmes expressions. — 2. Du reste il se sert ici d'expressions totalement différentes et ne retient que le mot de *vase* suggéré par la comparaison du potier. — 3. S'il se référait aux vases d'honneur et d'ignominie, en nommant les vases de colère et de miséricorde, il ne pourrait se dispenser dans ce dernier cas d'employer l'article défini. — 4. Enfin les vases destinés par l'artisan à des usages vils ne sont nullement l'objet de sa colère. Il faut donc distinguer avec soin ces locutions diverses.

Il n'y aurait pas moins d'arbitraire à traduire σκεῦος ὀργῆς par « vases destinés à la colère » et σκεῦος ἐλέους par « vases destinés à la miséricorde ». Les vases de miséricorde, ce sont les hommes à qui Dieu a fait miséricorde en les appelant à la foi; les vases de colère ce sont les hommes qui méritent par leur infidélité la juste colère de Dieu. Il s'agit proprement du passé et non de l'avenir. L'expression n'a rien de commun non plus avec la locution prophétique σκεῦος ὀργῆς, Jer. 50²⁵; Is. 13⁵ (hébreu), « instruments de colère, instruments dont Dieu se sert pour exercer ses vengeances ».

Les vases de colère de Paul sont disposés pour la perdition (κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν). Il n'est pas douteux que le participe passé n'ait en grec le sens moyen, car : 1. C'est le sens de ce participe dans le seul passage où il se lise encore (1 Cor. 1¹⁰; comparez les participes parfaits de 2 Tim. 2²¹). — 2. Si Paul avait voulu exprimer le passif, il l'aurait fait sans équivoque, en se servant par exemple de καταρτισθέντα. — 3. Le changement de construction et l'emploi de l'actif pour les vases de miséricorde (σκεῦος ἐλέους ᾧ προητοίμασεν εἰς δόξαν) montre que son intention est différente et qu'il ne veut pas représenter Dieu comme l'auteur des vases de colère. Saint Jean Chrysostome, suivi par les meilleurs exégètes, paraphrase donc bien notre texte en expliquant : κατηρτισμένον εἰς ἀπώλειαν, τούτέστιν ἀπηρτισμένον, οἰκοθεν μέντοι καὶ παρ' ἑαυτοῦ.

L'attitude de Dieu à l'égard des vases de colère est de les supporter avec beaucoup de patience. La raison qu'en donne saint Paul (θέλων ὁ Θεὸς ἐνδεΐξασθαι τὴν ὀργήν) peut s'entendre en deux sens opposés : 1. « Parce qu'il veut manifester sa colère », c'est-à-dire dans le dessein de montrer plus tard combien sa vengeance est terrible (Origène, l'Ambrosiaster, saint Jérôme, saint Thomas, Tolet, Estius et la majorité des commentateurs). 2. « Quoiqu'il veuille manifester sa colère » dès maintenant, Dieu patiente pour laisser au pécheur le temps de faire pénitence (Reithmayr, Cornely, Sanday, Godet, Weiss etc.). Cette seconde interprétation paraît seule rendre compte de ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ. Cf. Rom. 2⁴.

II. RESPONSABILITÉ DES JUIFS ET RAISONS PROVIDENTIELLES DE LEUR ABANDON.

Nouvel aspect. — Paul a l'habitude de mettre en saillie des points de vue contradictoires en apparence sans prendre toujours la peine de les concilier. De son vivant, cette tactique fut plus d'une fois un prétexte d'accusations et une cause de malentendus. Fermez l'Épître aux Romains à la fin du chapitre ix, vous serez tenté d'en résumer la doctrine dans ces maximes d'un sens si profond mais si faciles à travestir dès qu'on les sépare de leur contexte : « Rien ne sert de vouloir, tout dépend du bon plaisir divin. Dieu fait miséricorde à qui il veut et il endure qui il veut. Les destinées des hommes sont dans ses mains comme l'argile dans celles du potier. » Une conclusion fausse, quoique spécieuse, serait que l'homme n'a point de part dans l'affaire de son salut, que son activité est complètement absorbée par l'initiative divine. Mais qu'on lise un peu plus avant, on trouvera le correctif. On verra que l'homme répond librement à l'appel divin, qu'il est le maître de son sort éternel, que son incrédulité est inexcusable, que son endurcissement comble la mesure de ses crimes. Selon qu'on isole un de ces contrastes en l'exagérant, on est janséniste ou pélagien, disciple de Calvin ou d'Arminius; on prédestine au salut et à la damnation sans tenir compte des actions de l'homme ou l'on exalte le pouvoir de l'homme au point de supprimer l'initiative et l'indépendance de Dieu.

Le nouvel aspect de la doctrine de Paul peut se formuler en ces deux propositions dont chacune est accompagnée de ses preuves¹ :

1. — *La faute de l'incrédulité des Juifs retombe sur eux.*

En effet : 1. Ils ont cherché le salut par une voie qui ne pouvait pas les y conduire.

2. Ils ne sauraient alléguer ni l'ignorance ni la bonne foi; leur tort est d'avoir suivi les traces de leurs pères, libres et infidèles comme eux.

1. Rom. 9³⁰-11³⁶ : Responsabilité des Juifs (9³⁰-10²¹); espoir de salut pour eux comme pour les Gentils (11^{1,36}).

3. Mais, s'ils le veulent, ils peuvent, même encore, remédier au mal en embrassant l'Évangile.

II. — *Du reste le rejet d'Israël n'est ni total ni définitif.*

1. Il n'a pas été total, puisque l'Église compte par myriades les judéo-chrétiens.

2. Il ne sera pas définitif, puisqu'un jour la nation en masse se convertira.

Erreur coupable des Juifs. — Qu'ils aient eu « du zèle pour Dieu », on ne peut leur refuser ce témoignage; mais c'est un zèle mal éclairé « qui n'est pas selon la science¹ ». Ils se sont aheurtés à la pierre d'achoppement, à Jésus-Christ, qui leur offrait le salut par la foi². Ils comptent uniquement sur l'observation de la Loi, sans réfléchir qu'ils vont ainsi contre la Loi dont le Christ est le but et le terme³. Ils veulent conquérir une justice qui leur soit propre, qui les dispense de l'humilité et de la reconnaissance, et ils méconnaissent ainsi la vraie justice dont le caractère essentiel est de confondre l'orgueil⁴. Enfin ils cherchent leur salut dans le particularisme judaïque, alors « qu'il n'y a plus de différence entre Juifs et Grecs⁵ », comme l'Écriture elle-même l'insinue clairement. Aveugles et malheureux qui s'obstinent dans le sentier abrupt et rocailleux de la Loi, quand le chemin frayé par le Christ est si droit, si large, si aisé. Il ne s'agit pas de monter au ciel pour y trouver un Sauveur, puisque Jésus-Christ s'est fait homme; il n'est pas question de descendre aux abîmes, puisque Dieu en a retiré le Christ; il suffit de croire de cœur que Jésus est le Seigneur et de confesser de bouche que Dieu l'a ressuscité des morts⁶.

L'objection que cette explication provoque c'est que l'infidélité des Juifs semble ainsi se réduire à une erreur invincible et partant excusable. S'ils ont fait fausse route pour avoir « ignoré la justice de Dieu⁷ », c'est un malheur, non une faute. Paul ne leur laisse pas le bénéfice de cette ignorance. L'Évangile leur a été prêché; il est impossible qu'ils ne l'aient point entendu, puisqu'il a retenti jusqu'aux extrémités du monde⁸. Ils n'ont pas « obéi à l'Évangile⁹ » : telle est la vraie cause de

1. 10³. — 2. 9³². — 3. 10⁴. — 4. 10³; 9³¹⁻³².

5. Rom. 11³². — 6. 10⁵⁻¹⁰. — 7. 10³. — 8. 10¹⁸. — 9. 10¹⁵.

leur incrédulité. Ce spectacle, tout affligeant qu'il est, n'a rien de nouveau pour qui connaît l'histoire d'Israël. La dureté de cœur est de tradition chez les Juifs. Isaïe s'en plaignait déjà de son temps : « Seigneur, disait-il, qui a prêté foi à notre message?... Tout le jour, j'ai étendu les mains vers un peuple qui refuse de me croire et qui me contredit¹. » Bien avant Isaïe, ils avaient mérité les mêmes reproches². Leur infidélité présente, objet de tant d'étonnement et de scandale, n'est qu'un fait de plus à joindre aux annales de leurs apostasies.

Leur retour encore possible. — Mais la porte de l'Église ne leur est pas fermée. Paul continue à prier pour eux³ : il ne prierait pas s'il savait qu'ils sont rejetés sans retour. Il s'efforce au prix de mille peines d'en gagner quelques-uns au Christ et ses efforts sont souvent couronnés de succès⁴. C'est l'incrédulité qui les a retranchés de l'olivier franc ; mais la foi peut les y greffer de nouveau⁵. Nous avons ici l'exacte contre-partie du chapitre ix et toute théorie qui néglige un de ces aspects de la question mutile la pensée de l'Apôtre.

La question est reculée sans être encore pleinement résolue. Les Juifs portent la peine de leur endurcissement et la responsabilité de leur réprobation retombe sur eux. La justice et la fidélité de Dieu se trouvent ainsi vengées ; mais, puisqu'il tient dans ses mains les cœurs des hommes, n'était-il pas de sa sagesse et de sa bonté de faire de la race élue le noyau de l'Église et d'élargir l'ancienne théocratie au lieu de la transférer ?

Tel est le problème que Paul aborde en terminant. Tout d'abord il remarque qu'il est mal posé. « Est-ce que Dieu a rejeté son peuple ? » Cette question appelle une négation énergique. En effet elle contredit une affirmation de l'Écriture trois fois répétée et le simple rapprochement de « Dieu » et de « son peuple » montre assez l'impossibilité d'un rejet qui serait de la part de Dieu une inconstance, sinon une infidélité. « Non certes, Dieu n'a pas rejeté son peuple, qu'il a connu d'avance⁶. » L'homme

1. 10²⁵ citant Is. 65². — 2. 10¹⁹ citant Deut. 32²¹.

3. 10¹. — 4. 11¹⁴ : « et salvos faciam aliquos ex illis ».

5. 11²³ : « Sed et illi, si non permanserint in incredulitate, inserentur. »

6. 11¹⁻² : Μὴ ἀπώσατο ὁ Θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; μὴ γένοιτο... Οὐκ ἀπώσατο ὁ Θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω. La réponse, moins les mots ὃν προέγνω,

modifie ses choix parce qu'il n'en prévoit pas tous les inconvénients. Mais il n'en est pas ainsi de Dieu qui a choisi Israël pour son peuple en dépit des infidélités prévues. Les raisons que Paul en donne un peu plus loin c'est que les dons de Dieu, et en particulier la vocation, sont sans repentance et qu'Israël, malgré son indignité présente, reste cher à Dieu à cause des patriarches, en vue de l'élection qui engage en quelque sorte la fidélité divine¹. Mais autre chose est de rejeter le peuple comme peuple, autre chose de permettre l'incrédulité des individus. En réalité, les individus n'ont jamais été protégés contre l'apostasie par le fait d'appartenir au peuple élu. Nous voyons dans l'histoire sainte que la providence a seulement veillé à ce que la défection ne fût jamais totale. Ce qui distingue Israël des autres nations c'est qu'il peut être châtié, dispersé, exterminé presque, mais jamais sans espoir de retour. Toujours Dieu lui laisse un *reste*, un *rejeton*, un *germe*, dans lequel se concentre pour un temps toute la vie nationale et sur lequel fleurira le salut. Parmi les exemples de cette conduite providentielle, dont les prophètes à chaque page nous rappellent la loi, Paul en choisit un qui s'adapte admirablement aux conditions d'alors. Quand Élie se plaignait à Dieu de l'apostasie générale dont il était le témoin attristé, Dieu lui répondit qu'il

est tirée de Ps. 93 (94)¹⁴ dont la question est la contradictoire. Cf. Ps. 94 (95)⁴ et 1 Sam. 12²². Les mots *ὃν προέγνω*, *quem præscevit*, sont entendus par saint Augustin (*De dono persever.* xviii, n° 45) et son école au sens de « qu'il a prédestiné »; par Origène, Chrysostome et leurs adhérents ordinaires au sens de « qu'il a prévu devoir être fidèle ». Pour les uns comme pour les autres l'incise est limitative et restrictive. Mais cela paraît inadmissible. En effet : 1. Paul prendrait le mot « peuple » dans une acception toute différente dans la question et dans sa réponse et la difficulté subsisterait tout entière. — 2. Sa réponse serait un truisme et reviendrait à ceci : « Dieu n'a pas rejeté ceux qu'il a prédestinés », ou plus simplement : « Dieu n'a pas rejeté ceux qu'il n'a pas rejetés ». — 3. On donne à *προέγνω* le sens de « prédestiner » qu'il n'a pas, ou on le complète par une idée que rien ne suggère. Il vaut mieux lui laisser son sens naturel (connaître d'avance) qui convient parfaitement.

1. 11²⁹ : Ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλησίς τοῦ Θεοῦ. L'Apôtre parle de dons entièrement gratuits, tels que l'élection théocratique. N'ayant d'autre raison d'être que la bonté de Dieu, ils ne donnent point sujet au repentir. Israël, comme nation, reste donc cher à Dieu (10²³ : κατὰ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας) et parce qu'il est le peuple élu et parce qu'il descend des patriarches.

s'était réservé sept mille hommes n'ayant pas fléchi le genou devant Baal. C'était le cœur de la nation sainte, l'espoir d'Israël et la preuve vivante de la fidélité de Dieu. « De même, conclut l'Apôtre, en ce temps-ci il y a eu un reste selon l'élection de la grâce¹. » L'application saute aux yeux. On ne peut pas dire que Dieu ait rejeté son peuple, pas plus qu'on ne pouvait le dire à l'époque d'Élie.

Ainsi s'évanouit l'objection théologique; mais une difficulté qu'on pourrait appeler de sentiment, une objection populaire, subsiste. Si, en droit, la nation, comme nation, n'est pas rejetée, en fait, la masse des individus est infidèle. Comment ce fait se concilie-t-il avec la providence spéciale dont Dieu entourait Israël?

Conversion finale. — La réponse de Paul tient en deux mots : l'apostasie des Israélites n'est pas absolue et elle n'est pas définitive. En d'autres termes : ceux qui sont infidèles aujourd'hui pourront être fidèles demain ; en tout cas, à la fin des temps, Israël reviendra à résipiscence et rejoindra en masse l'Église. Il y a là un enseignement théologique et une prophétie ; mais l'Apôtre y mêle des considérations profondes sur la providence surnaturelle et les voies impénétrables de Dieu.

Que l'apostasie ne soit pas complète, l'expérience est là pour le montrer. Paul lui-même, issu du plus pur sang juif, n'est-il pas chrétien²? L'Église de Jérusalem est florissante ; elle a rayonné dans toute la Palestine ; un grand nombre de Juifs de la *diaspora* ont embrassé l'Évangile. Quelques mois après l'envoi de notre lettre, saint Jacques pourra signaler à saint Paul les nombreuses myriades d'Hébreux convertis³. Ce n'est qu'une minorité, mais une minorité importante. Elle peut augmenter ; l'Apôtre espère qu'elle augmentera et prodigue dans cette espérance ses efforts avec ses prières.

Mais, quant à la conversion finale d'Israël, l'espérance est une

1. Sur ce *reste* qu'Isaïe, 6¹³, compare au tronc d'arbre ravagé par le fer et le feu et qu'il symbolise par le nom donné à un de ses enfants, 7³ : *Schear Iaschoub* « *reliquia convertentur* » (Vulgate : *Qui derelictus est Jasub*), voir Is. 10^{21.22} ; Jer. 23³ ; Ezech. 14²² ; Mich. 2¹² ; 5³ ; Soph. 3¹³ etc.

2. Rom. 11¹. Une autre explication est cependant possible.

3. Act. 21²⁰ (πόσαι μυριάδες). Cf. Act. 4³² ; 5¹⁴ etc.

certitude. Paul promulgue hautement « ce mystère », soit qu'il le tire de ses propres révélations, soit qu'il le présente comme une conséquence infaillible des oracles prophétiques : « L'endurcissement partiel d'Israël s'est produit jusqu'à ce qu'entrât la plénitude des nations et ainsi tout Israël sera sauvé, selon qu'il est écrit ¹. » Admirable tactique de Dieu ! Les Gentils d'abord incrédules ont été appelés à la foi, grâce à l'incrédulité des Juifs ; les Juifs refusent de croire à la miséricorde faite aux Gentils, pour être à leur tour l'objet de la miséricorde. « Dieu a enfermé tous les hommes dans l'infidélité afin de leur faire miséricorde à tous. » N'est-ce pas le cas de s'écrier : « O profondeur de richesse et de sagesse et de science ! » Et peut-on ne pas adorer les insondables jugements de Dieu et ses inscrutables desseins ² ! C'est le dernier mot de l'Apôtre.

III. L'EXÈGÈSE DES PÈRES.

Il ne serait ni possible ni utile de passer en revue toutes les opinions des Pères. Bornons-nous à consulter les chefs d'école dont l'influence a été vraiment décisive — Origène et Chrysostome parmi les Grecs, l'Ambrosiaster et Augustin parmi les Latins — en signalant au besoin dans les autres les divergences qui méritent de fixer l'attention.

Origène. — Dans son Commentaire sur l'Épître aux Romains, autant qu'on en peut juger par l'infidèle traduction de Rufin, Origène élude la difficulté. Il met dans la bouche d'un adversaire fictif les textes les plus embarrassants du chapitre ix et suppose que l'Apôtre répond à chaque objection : A Dieu ne plaise ! Cependant, peu satisfait d'une exégèse qui devait avoir après lui tant de succès, il reprend les textes un à un et montre comment ils s'accordent avec le libre arbitre. C'est dans le *Periarchon*, où la question est traitée *ex professo*, qu'il faut chercher sa véritable pensée ³. L'ardent champion de la liberté humaine ne méconnaît nullement le rôle de la grâce ni l'initiative

1. Rom. 11²⁶⁻²⁸, avec renvoi aux prophètes. — 2. 11³³⁻³⁶.

3. *Comment. in epist. ad Roman.* vii, 14-18 (XIV, 1141-1152); *Periarchon*, III, 1 (texte grec dans la *Philocalie*, chap. xxi).

de Dieu, mais il remarque fort justement que le devoir de l'exégète est d'harmoniser des données en apparence contradictoires. Une série de similitudes ingénieuses servent à expliquer l'endurcissement de Pharaon : le soleil dessèche la terre et liquéfie la cire, la pluie fait pousser là les chardons et ici le froment ; ainsi la longanimité de Dieu et la manifestation de sa puissance qui auraient dû toucher le cœur de Pharaon ne font que l'endurcir. Ce fut Origène qui mit en honneur la formule, si aimée des Pères grecs, que l'œuvre du salut ne dépend pas uniquement des efforts de l'homme mais aussi et principalement de la miséricorde de Dieu. Sous sa plume la comparaison du potier perdait son effrayant mystère : c'étaient les vases de colère qui se disposaient eux-mêmes à la perdition. En tout cela l'orthodoxie pouvait le suivre et le suivit en effet ; mais les éditeurs Cappadociens de la Philocalie suppriment le passage où il fait intervenir les mérites et les démérites acquis dans une existence antérieure pour expliquer l'inégale destinée d'Ésaü et de Jacob. Sur ce point, saint Jérôme l'abandonne sans ménagements ; pour tout le reste, il le suit pas à pas. Après avoir interprété absolument comme lui l'endurcissement de Pharaon et la préparation des vases de miséricorde, il ajoute : « Non salvat (Deus) irrationabiliter et absque judicii veritate sed causis præcedentibus. » Il accepte également le système des objections pour se tirer des textes difficiles et résout la comparaison du potier à la manière de Chrysostome en niant l'existence d'une comparaison. Du moment que l'homme se plaint, il montre qu'il est libre et qu'il n'est pas à l'égard de Dieu comme l'argile à l'égard du potier¹.

Chrysostome. — Nul commentateur n'a sans doute mieux compris dans l'ensemble la pensée de Paul que saint Jean Chrysostome². L'influence exercée sur lui par Origène est incontestable ; mais s'il s'inspire souvent du grand Alexandrin il ne le copie pas. Les textes difficiles de saint Paul sont, à son avis, des objections présentées non par des adversaires mais par saint Paul lui-même désireux de réduire au silence les

1. *Epist.* 120 *ad Hedibiam* (XXII, 997-1001).

2. Homélies xvi-xix sur l'Épître aux Romains.

Juifs incrédules. S'ils ne contiennent pas encore la réponse de l'Apôtre, ils la préparent, en montrant par l'Écriture qu'il y a des mystères dont l'homme ne peut pas se rendre raison. Les conséquences que Paul en tire ont pour but d'embarrasser davantage ses contradicteurs. Mais, les prendrait-on pour sa vraie pensée, il n'y aurait pas d'inconvénient. Par exemple le *Non volentis neque currentis sed miserentis est Dei* doit s'entendre en ce sens qu'il ne suffit pas de vouloir et de courir mais que la grâce est nécessaire : « Il faut vouloir et courir et mettre sa confiance dans la bonté de Dieu non en ses propres efforts, selon ces paroles : Non pas moi seul mais la grâce de Dieu avec moi. » La comparaison du potier a pour but d'imposer silence aux questionneurs téméraires. En poussant plus loin l'analogie entre l'artisan et Dieu, on mettrait Paul en contradiction avec lui-même et l'on aboutirait à des conséquences absurdes. Dieu n'a dans sa conduite à l'égard de l'homme ni arbitraire, ni caprice; car il est sage. Il ne saurait imputer à sa créature ce dont il est lui-même l'auteur; car il est juste. On objecte l'histoire de Pharaon. Mais Pharaon a tout fait pour se perdre, tandis que Dieu n'a rien négligé pour l'amender et ne s'est enfin décidé à le châtier suivant ses mérites qu'en le voyant incorrigible. « D'où vient en un mot que les uns soient des vases de colère et les autres des vases de miséricorde? La raison en est dans leur volonté propre. Dieu, infiniment bon, témoigne à tous la même bonté. » La différence entre les hommes tient à l'usage différent des grâces : « Tous n'ont pas voulu répondre à l'appel divin; mais, pour ce qui concerne Dieu, tous ont été sauvés, car tous ont été appelés. » La réponse est fort simple, si simple qu'on lui a reproché de supprimer le mystère. Chrysostome avoue cependant que l'Apôtre ne répond pas avec cette clarté.

Telle est, avec des nuances de détail, l'exégèse de l'Église grecque. Théodoret, saint Jean Damascène, Œcuménius, Euthymius, Théophylacte, suivent de près Chrysostome. Saint Basile, saint Isidore de Péluse, saint Cyrille d'Alexandrie, et les autres Pères grecs, s'il est permis d'en juger par les citations fragmentaires des *Chaines* bibliques, ne s'en éloignent pas beaucoup. Il est juste de dire que les écrivains de l'Église

grecque n'ont jamais eu affaire au pélagianisme : Photius est à peu près le seul à mentionner les controverses pélagiennes et il ne distingue même pas entre pélagiens et semi-pélagiens.

L'Ambrosiaster. — Le mystérieux anonyme désigné sous le nom conventionnel d'Ambrosiaster mérite une étude à part, non seulement parce qu'il est le plus ancien, le plus concis, le plus perspicace et, somme toute, le meilleur commentateur latin de saint Paul, mais surtout parce qu'il occupe une position mitoyenne entre les Pères grecs et saint Augustin¹. Celui-ci le connaît et le cite sous le nom d'Hilaire, sans que nous puissions dire si et dans quelle mesure il en a subi l'influence. L'Ambrosiaster se distingue des Grecs en ce que, à une exception près, il regarde les textes difficiles du chapitre ix non comme une objection de quelque adversaire fictif mais comme l'expression de la vraie pensée de Paul. Il se distingue d'Augustin en ce qu'il explique tous les actes de Dieu, vocation, élection, prédestination, par la prescience éternelle : « Hi secundum propositum vocantur quos credentes præscivit Deus futuros sibi idoneos. » C'est là, on peut le dire, l'idée directrice de son commentaire. Il répète à satiété des phrases comme celles-ci : « Unum elegit præscientia et alterum sprexit » ; ou encore : « Quos præscivit futuros sibi devotos, ipsos elegit ad promissa præmia capessenda. » Il a cela de spécial qu'il entend, comme saint Augustin, les prédestinés et les élus

1. *Comment. in epist. ad Roman. ix* (XVII, 134-139). Tous les manuscrits, sauf le *Casinensis* du vi^e siècle où le titre manque, nomment comme auteur *Ambrosius*, avec ou sans l'addition *episcopus Mediolanensis*. Le *Commentaire* fut attribué à saint Ambroise jusqu'à Érasme. Depuis, on l'a adjugé successivement à Julien d'Éclane, à Remi, à Tychonius, à Faustin prêtre de Rome, à saint Hilaire de Poitiers, à Hilaire de Pavie, à Hilaire de Syracuse, à Hilaire diacre de Rome. Les hypothèses relatives aux divers Hilaire ont pour base la citation qu'en fait saint Augustin, vers 420 (*Contra duas epist. Pelag.* iv, 4), sous le nom de *sanctus Hilarius*. Dom Morin proposait jadis le Juif converti Isaac (*Revue d'hist. et de littér. relig.*, 1899, p. 97-121). Il propose maintenant (*Revue Bénédict.*, 1903, p. 113-131) Decimius Hilarius, proconsul d'Afrique en 377 et mentionné dans une inscription de Bedja (*Corp. inscript. Lat.*, VIII, 1219). Il est certain que l'auteur vivait sous Damase, entre 366 et 384, qu'il était laïque et légiste, que les *Quæstiones Vel. et Novi Test.* (XXXV, 2201-2416), longtemps attribuées à saint Augustin, sont de lui. Cf. A. Souter, *A Study of Ambrosiaster* (dans *Texts and Studies*, VII, 4), Cambridge, 1905.

de Paul des élus et des prédestinés au salut éternel, qu'il explique leur glorification de la gloire céleste, qu'il semble admettre deux espèces de vocation à la grâce : l'une qui serait selon le propos, parce qu'elle aurait de fait la gloire pour terme final, et l'autre qui ne serait pas selon le propos, parce que la faute de l'homme en neutraliserait l'effet : telle l'élection temporaire de Saül et de Judas. Mais cette rencontre partielle avec saint Augustin ne fait que mieux accentuer les divergences. Car, pour l'Ambrosiaster, il n'y a point dans la prescience de Dieu d'acception de personnes : « *Præscientia enim est, qua definitum habet, qualis uniuscujusque futura voluntas erit, in qua mansurus est, per quam aut damnetur, aut coronetur.* » La miséricorde de Dieu n'est pas aveugle. Dieu veut le salut de tous les hommes, mais tous les hommes ne veulent pas se sauver ; il fait miséricorde à celui qu'il prévoit devoir correspondre à la grâce. Pharaon y résiste et Dieu en fait un terrible exemple de justice. La volonté de Dieu n'est pas arbitraire ; aussi la comparaison du potier ne doit-elle pas être pressée à l'excès : « *In figulo enim sola voluntas est; in Deo autem voluntas cum justitia.* »

Tout cela peut s'interpréter en bonne part ; mais le Pseudo-Ambroise abuse de la prescience quand il ajoute : « *Præparare unumquemque est præscire quid futurum est.* » Du reste il est aisé de voir qu'il ne touche pas au vif du problème. L'anonyme ne parle jamais que de la volonté de Dieu *conséquente* ; on peut reculer la question et sur ces matières épineuses le dernier mot n'est pas dit : ce sera le rôle d'Augustin.

Augustin. — L'exégèse d'Augustin subit avec le temps une transformation complète¹. En 388, il interprétait Paul comme les autres Pères et son langage en faveur de la bonne volonté de l'homme qui précéderait la conversion est encore plus difficile que celui de ses devanciers². En 394, il imagine sa fameuse distinction entre la foi qui dépendrait de nous et les bonnes

1. Cf. V. Weber (cathol.), *Kritische Geschichte der Exegese des 9 Kapitels, resp. der Verse 14-23 des Römerbriefs bis auf Chrysostomus und Augustinus einschliesslich*, Wurzburg, 1889.

2. *De diversis quæstion.*, qu. LXVIII. Les phrases difficiles sont n° 4

œuvres qui dépendraient de la grâce¹. Il ne tarda pas à reconnaître que sa nouvelle position était intenable et, dès 397, dans sa lettre à Simplicien, il rétracta, sans même songer à les expliquer, des phrases comme celles-ci : « Quod credimus nostrum est; quod autem bonum operamur, illius qui credentibus in se dat Spiritum sanctum », ou encore : « Illa misericordia præcedenti merito fidei tribuitur et ista obduratio præcedenti impietati. » Cette lettre à Simplicien occupe un point central dans l'histoire de son exégèse². Il y renvoie sans réserve dans ses écrits postérieurs et nous pouvons la considérer comme l'expression définitive de sa pensée. Il expose admirablement l'état de la question; il montre que la foi est une grâce : non seulement l'appel à la foi mais l'acte de foi lui-même; il prouve que sa distinction précédente entre la foi et les bonnes œuvres est sans fondement. En même temps il met en haut relief la théorie de la vocation congrue : « Eorum miseretur quos ita

« Præcedit aliquid in peccatoribus, quo quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione; et item præcedit in aliis peccatoribus quo digni sint obtusione (variante : obtunsione) »; n° 5 : « Parum est velle nisi Deus misereatur; sed Deus non miseretur, qui vocat ad pacem, nisi voluntas præcesserit; quia in terra pax hominibus bonæ voluntatis. » Dans les *Rétractations*, I, 26, n° 68, il explique la dernière phrase en disant qu'il a parlé *post pœnitentiam*, car la vocation qui prévient la volonté est elle-même une miséricorde.

1. *Expositio quarundam proposit. ex epist. ad Roman.*, qu. LX-LXIV.

2. *De diversis quæstion. ad Simplician.*, lib. I, qu. 2 (XL, 110-127). Il s'agit dans cette seconde question de la vocation de Jacob et de l'endurcissement de Pharaon. Quelque admiration qu'on ait pour le génie théologique d'Augustin, il est impossible de fermer les yeux sur les défauts de son exégèse. Il prouve parfaitement bien, sur les données de l'Apôtre, que la vocation de Jacob est entièrement gratuite et ne dépend d'aucun mérite ni actuel ni prévu, soit comme cause soit comme condition. Mais il oublie : 1. Que Jacob et Ésaü, dans les textes allégués par saint Paul, sont des nations et non des individus. 2. Que la vocation de Jacob est la vocation à la dignité théocratique et non pas à la foi et que la non-élection d'Ésaü est sa non-élection à la dignité de peuple choisi. 3. Que l'amour pour Jacob et la haine contre Ésaü ne se rapportent pas au moment avant leur naissance, mais à une époque de leur histoire où l'un et l'autre se sont rendus criminels. Il entrevoit, il est vrai, ce dernier point : « Quod quidem scriptum est in propheta qui longe posterior prophetavit, quam illi nati et mortui sunt : sed tamen illa sententia videtur commemorata, qua dictum est : Et major serviet minori; et antequam nati et aliquid operati essent (XL, 113). » Évidemment ce *videtur* est trop fragile pour y asseoir d'aussi lourdes conclusions.

vocat quomodo eis vocari aptum est ut sequantur... Cujus miseretur sic eum vocat quomodo scit ei congruere ut vocantem non respuat. » Enfin il place le mystère dans la distribution des grâces que Dieu, en vertu de sa prescience, sait devoir être efficaces pour l'un et inefficaces pour l'autre.

L'exégèse ordinaire, considérant l'homme *après* l'usage de la liberté, sauvegardait suffisamment l'initiative de Dieu, puisque rien dans l'ordre du salut n'est possible sans la vocation qui dépend de Dieu seul. Cependant la différence entre deux hommes appelés de même manière semblait résider uniquement dans leur acte libre. Augustin porta la question plus loin et plus haut, *avant* l'instant où l'homme fait usage de sa liberté. Il établit que l'acte de foi lui-même est un don de Dieu. Celui qui correspond de fait à l'appel divin peut n'avoir pas reçu plus de secours, il a certainement reçu plus de bienfait et partant plus de grâce : et même, en un sens, plus de secours puisqu'il l'a reçu au moment opportun. Un appel rendu efficace par la correspondance effective de l'homme est une plus grande faveur que le même appel non suivi d'effet par la résistance de la volonté libre. Or la raison dernière de cette prédilection divine, qui appelle l'homme au moment où Dieu sait que l'homme consentira, ne saurait consister dans l'acte même de l'homme ni dans la prévision de cet acte ; elle ne peut être qu'en Dieu et c'est là le mystère des mystères qui arrache à Paul cette exclamation : *O altitudo !*

A partir des controverses pélagiennes et semi-pélagiennes, la théologie d'Augustin envahit de plus en plus son exégèse et ce mélange ne fut pas toujours heureux pour l'exégèse. S'il eut le mérite de soutenir que, dans la vocation selon le propos, il s'agit du propos de Dieu, que les textes difficiles du chapitre ix expriment bien la vraie pensée de Paul, on peut regretter qu'il néglige trop souvent le contexte, le recours au grec, le sens littéral des citations bibliques, qu'il regarde l'élection et le propos de Dieu comme une prédestination à la gloire, qu'il se mette enfin sur plusieurs points en contradiction avec ses prédécesseurs. Mais, s'il n'est pas le prince des exégètes, il restera à jamais l'incomparable docteur de la grâce.

LIVRE QUATRIÈME

LA CAPTIVITÉ

CHAPITRE PREMIER

LES ÉPÎTRES DE LA CAPTIVITÉ

I. CADRE HISTORIQUE ET TRAITS GÉNÉRAUX.

Prisonnier du Christ. — Les trois lettres aux Colossiens, aux Éphésiens et aux Philippiens, avec le billet à Philémon qui sert comme de préambule ou de post-scriptum à la première, forment entre elles un groupe encore plus étroitement apparenté que les quatre grandes Épîtres. Aux traits communs de doctrine, à l'unité de temps et de milieu, s'ajoute ici l'identité de la scène et du décor extérieur. Ambassadeur du Christ dans les fers, Paul est prisonnier¹; mais il prévoit sa libération prochaine, il fait des plans pour le jour de la délivrance². Sa captivité n'est pas rigoureuse; il jouit d'une demi-liberté; il voit ses amis, converse avec ses disciples, poursuit même son apostolat effectif³. Tous ces détails nous font songer à Rome plutôt qu'à Césarée et nous y plaçons la composition de ces lettres, avec une pleine certitude pour l'Épître aux Philippiens, avec une forte probabilité pour les trois autres. Celles-ci furent expédiées ensemble et par le même courrier⁴. Nous croyons qu'un intervalle assez court les sépare de l'Épître aux Philippiens qui, selon toute apparence, est la dernière de la série. Cela nous reporte à l'an 61 ou 62.

La situation historique n'est pas difficile à restituer. Un

1. Eph. 3¹; 4¹; 6²⁰; Philem. v. 1 et 9; allusion aux chaînes, Phil. 17-13-14-17 Col. 4¹⁻¹⁸; Philem. v. 10 et 13.

2. Phil. 125-26; 22⁴; Philem. v. 22.

3. Phil. 120; Eph. 3¹²; 6¹⁹; Philem. v. 8. Cf. Act. 28³¹.

4. Eph. 62¹; Col. 47 (Tychique).

esclave de Philémon, Onésime, avait quitté son maître après l'avoir volé¹. Rome, ce rendez-vous de toutes les misères et ce cloaque de tous les vices, dans son immense et confuse population cosmopolite, promettait un asile sûr aux esclaves fugitifs, aux repris de justice, aux aventuriers de toute espèce. Onésime s'y rendit. Peut-être espérait-il trouver chez l'ami de son maître secours et protection. Il y trouva mieux encore : la foi et le baptême. En le renvoyant à Colosses, Paul lui remit le petit billet, écrit de sa propre main, qui est notre Épître à Philémon. Avec lui partait Tychique chargé d'un message spécial pour l'église de Colosses. Il y avait là quelque chose d'insolite. Paul n'avait pas coutume de bâtir sur les fondements d'autrui et cette église n'était pas son œuvre : Épaphras en était l'apôtre. Il est vrai qu'elle tenait à Paul par les liens les plus intimes : les fidèles se réunissaient dans la maison de son ami Philémon, sous la direction d'Archippe, probablement le fils de ce dernier. Il y a même lieu de conjecturer qu'Épaphras, effrayé des dangers courus par ses néophytes et trop faible pour résister seul au torrent des idées nouvelles, avait imploré l'assistance d'un plus puissant que lui : l'humble missionnaire s'effaçait derrière l'apôtre dont l'intervention semblait seule capable de conjurer le mal². Les doctrines théosophiques mêlées de pratiques singulières qui s'infiltraient sourdement à Colosses ne pouvaient manquer d'envahir tôt ou tard les cités voisines, Hiérapolis et Laodicée, et de gagner aussi à la longue la capitale de la province, Éphèse, en relations suivies avec les villes de la vallée du Lycus³. Paul jugea donc

1. Cela semble résulter de Philem. v. 18-19 : *Εἰ δέ τι ἡδίκησέν σε ἡ ὀφείλει ἐμοὶ ἐλλόγα... ἐγὼ ἀποτίσω*. Paul ne ferait pas allusion à cette injustice, à cette dette, il ne la prendrait pas sur lui, s'il n'en avait connaissance par les aveux du coupable.

2. C'est Épaphras qui a signalé à Paul les dangers de cette jeune chrétienté, Col. 1⁸. L'état de ses néophytes lui cause une grande inquiétude (*ἄγωνιζόμενος*) et de vives préoccupations (*πολὺν πόνον*), Col. 4¹²⁻¹³. On ne comprendrait donc pas qu'il en restât éloigné, s'il ne comptait sur le secours de Paul. Le ton de la lettre fait voir que l'entente la plus complète et une parfaite harmonie de vues règnent entre ces deux hommes.

3. Ces trois villes forment un triangle isocèle dont la base, d'une dizaine de kilomètres, a pour extrémités Hiérapolis et Laodicée, assises en face l'une de l'autre des deux côtés du Lycus et dont le sommet, Colosses, est

à propos de reprendre sous une forme plus générale le sujet développé dans l'Épître aux Colossiens, en laissant de côté tout ce qu'elle contenait de personnel et de local. De cette pensée naquit la lettre circulaire adressée à plusieurs églises d'Asie et connue maintenant sous le nom d'Épître aux Éphésiens. L'Épître aux Philippiens dut son origine à une cause toute fortuite. Un habitant de Philippi, Épaphrodite, avait porté à Paul prisonnier une généreuse offrande de la part de ses concitoyens¹. Son intention était, semble-t-il, de se vouer au service de l'Apôtre; mais il tomba gravement malade et, à peine rétabli, la nostalgie le prit. Paul, acquiesçant à ses vœux, lui confia pour ses compatriotes une lettre débordante d'affection, où remerciements et éloges revêtent la forme la plus noble et la plus délicate.

Caractères des quatre lettres. — Dans les Épîtres de la captivité plusieurs questions vitales d'autrefois passent au second plan; quelques-unes, à peine ébauchées jusqu'ici, prennent une importance prépondérante : mais les théories nouvelles sont toujours greffées sur les doctrines anciennes, comme ces dernières ont un écho dans les écrits présents. Il y a un développement, expliqué et justifié par les circonstances; il n'y a nulle part solution de continuité.

La crise judaïsante s'est calmée; la controverse contre les champions du judaïsme s'éteint graduellement : partout la lutte se termine, tout porte à le croire, par le triomphe des idées de Paul. Il subsiste bien à l'horizon quelques nuages : la violente et brusque sortie contre « les chiens, les mauvais ouvriers, les partisans de la mutilation² » en est la preuve; mais

en amont et sur le Lycus même, à seize ou dix-huit kilomètres de chacune d'elles. La vallée du Lycus était la route commerciale reliant Éphèse à la Galatie et à la Cilicie.

1. Phil. 4¹⁸. Cet Épaphrodite n'a de commun que le nom avec l'Épaphras des Épîtres précédentes. Bien qu'Épaphras soit la forme abrégée d'Épaphrodite, les deux noms sont toujours distincts dans nos lettres.

2. Phil. 3²⁻³ : Videte canes, videte malos operarios, videte *concisionem* (κατατομήν). Nos enim *sumus circumcisio* (ἡ περιτομή). Noter le jeu de mots et le terme de mépris dont sont affublés les Juifs et les judaïsants. Ce qui rend l'ironie plus sanglante c'est que *κατατομή* et *κατατέμνω* se disent des mutilations proscrites par la Loi (Lev. 21⁵; 1 Reg. 18²⁸; Is. 15²).

si les chiens aboient encore à distance ils n'osent plus s'exposer aux coups terribles de l'Apôtre. Les faux docteurs de Colosses sont, il est vrai, teintés de judaïsme, mais c'est un judaïsme conciliant qui ne veut plus s'imposer à tout prix, trop heureux d'être toléré, un judaïsme assez semblable à celui des scrupuleux de Rome qui distinguaient entre jour et jour, entre mets et mets. Sans pitié pour les erreurs de principe d'un dogmatisme intransigeant, Paul sait condescendre aux inquiétudes des consciences pusillanimes; et voilà pourquoi le ton de sa polémique, en face d'ennemis qui désarment, est si fort amorti. En revanche, des tendances nouvelles se font jour. La prédication primitive au sujet de Jésus avait été simple. On envisageait en lui le Fils de Dieu, le messie, le rédempteur, le sauveur unique, le juge suprême; on racontait sa naissance du sang de David, ses miracles et ses enseignements, sa mort et sa résurrection, la promesse de son retour glorieux. Il y avait là tous les éléments d'une christologie, à condition de les réunir et de les fondre en un système. Mais d'abord on n'y songea pas. Il suffisait de savoir qu'il faut croire et espérer en lui, qu'il faut l'aimer et lui obéir. Cependant le besoin inné de connaître et de comprendre ne devait pas tarder à faire valoir ses droits et il était juste de le satisfaire. D'où venait Jésus? Qu'était-il dans son existence antérieure? Quel était son rôle dans la création du monde et la vie de l'Église? Faute de répondre à ces questions, les néophytes cherchaient le mot de l'énigme dans les idées héritées de leurs pères, qu'ils n'avaient pas dépouillées toutes au seuil du baptistère et ils se faisaient une théologie à leur guise. Il convenait de les illuminer, de les initier à la sagesse, de leur dévoiler le mystère, de les élever enfin à cette science supérieure dont ils étaient si jaloux et si fiers. Le premier caractère de ce groupe d'Épîtres est donc une christologie très développée.

Le second est un enseignement plus précis sur la nature et la constitution de l'Église. L'Église était en train de s'organiser. Grâce aux efforts de Paul, l'union entre les deux fractions du christianisme s'opérait à vue d'œil. Elle n'était plus retardée que par les dernières prétentions des judéo-chrétiens qui, n'insistant plus guère sur l'observation intégrale de la

Loi, demandaient qu'on en retînt du moins quelque chose et par l'universalité même de l'Église, composée de peuples si divers d'esprit, de sang, de mœurs, de langue, qui se jaloussaient, se détestaient, se méprisaient mutuellement. Il fallait tout fondre en un dans le Christ; car l'Église n'est pas la somme des croyants isolés, ni l'ensemble des chrétientés nationales, mais le corps mystique du Christ, animé d'un même Esprit, participant à la même vie, aspirant à la même fin, sous la dépendance du même chef. Telle est la vérité qui prendra le plus de relief dans les Épîtres de la captivité.

En les parcourant, on est frappé de la part faite à l'intelligence. Les mots relatifs à la connaissance intellectuelle, tels que vérité, science, doctrine, révélation, sagesse, compréhension, lumière, avec leurs dérivés et les vocables de sens contraire, sont répétés à profusion. Dans le même ordre d'idées, un certain nombre de termes font ici leur apparition pour la première fois. Jadis Paul semblait faire de la sagesse l'apanage des parfaits; maintenant il la souhaite à tous, ainsi que cette science éminente qu'il qualifie lui-même de *surscience* (ἐπίγνωσις). Enfin une de ses préoccupations les plus vives est d'expliquer le secret, caché aux générations passées et aujourd'hui révélé aux apôtres et aux prophètes, qu'il désigne sous le nom de *Mystère*. N'exagérons point cependant le contraste avec les grandes Épîtres. Il est intéressant de comparer, dans les deux groupes, les notions de justice, de foi, de grâce, de loi, de péché. Les théories longuement développées aux Romains ou aux Galates sont ici rappelées comme des axiomes, comme des résultats acquis, acceptés. Mais elles reçoivent souvent une expression plus brève et en même temps plus précise. Je désire avoir, dit l'Apôtre, « non pas ma justice qui serait le fruit de la Loi, mais la justice produite par la foi du Christ, la justice qui vient de Dieu, fondée sur la foi² ». Nous connaissons bien cette justice engendrée par la foi et que la Loi ne saurait at-

1. Le mot paulinien ἐπίγνωσις forme trait d'union entre les diverses Épîtres de Paul. Il se trouve dans chacune des lettres de la captivité et des Pastorales. Il est particulièrement fréquent dans les premières.

2. Phil. 3^o (cf. Rom. 1¹⁷; 3^{21.22}) : μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει. La cou-

teindre, justice qui est en même temps de Dieu et de l'homme : de Dieu parce qu'elle émane de lui, de l'homme parce qu'elle lui est inhérente; et nous remarquons aussi que l'équivoque grammaticale de « justice de Dieu » a été levée. Non moins admirable dans sa concision est cette autre formule : « Vous avez été sauvés par la grâce, au moyen de la foi, et cela non point par vous-mêmes, c'est un don de Dieu; non par les œuvres afin que nul ne se glorifie³. » Si le salut — c'est-à-dire la grâce habituelle — est substitué à la justification, c'est que la controverse ne roule plus sur le *passage* de l'état de péché à l'état de justice. Comme les œuvres de la Loi ne sont plus en question, ce sont les œuvres sans distinction qui prennent leur place. La thèse s'élargit et se généralise. Mais le rôle de la foi, comme principe et instrument du salut, la nécessité absolue de la grâce et sa définition comme don de Dieu échappant au mérite, sont tout à fait dans l'esprit de Paul et l'expression finale (ut ne quis gloriatur) est aussi d'une saveur bien paulinienne.

II. LE BILLET A PHILÉMON.

Paul et l'esclavage. — Ce petit chef-d'œuvre de tact, d'urbanité, de noblesse, de grâce exquise², fut la première déclara-

leur paulinienne de ce passage saute aux yeux et n'est plus guère niée par personne. Il est inutile d'en marquer le détail.

1. Eph. 2⁸⁻¹⁰ : Τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως· καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, Θεοῦ τὸ δῶρον· οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μὴ τις καυχῆσθαι. Αὐτοῦ γὰρ ἔσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κτλ. Il faut remarquer : 1. Le salut déjà accompli en principe (σεσωσμένοι). Cf. Rom. 8²⁴; Tit. 3⁵ et 1 Cor. 1¹⁸; 15²; 2 Cor. 2¹⁵. — 2. Le salut par (διὰ) la foi, essentiellement paulinien. Cf. Rom. 4³²⁻²⁵ Gal. 2¹⁶; 3¹⁴⁻²⁶; Phil. 3⁹ etc. — 3. L'instrumentalité de la grâce (τῇ χάριτι) ou de la foi, opposée à celle des œuvres (οὐκ ἐξ ἔργων). Cf. Rom. 3²⁴ (δικαιοῦμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι); 11⁶ (εἰ χάριτι οὐκ ἐστὶ ἐργων) etc. — 4. Le choix d'un moyen de salut qui ôte tout prétexte à la vaine gloire (ἵνα μὴ τις καυχῆσθαι). Cf. 1 Cor. 1²⁹ (ὅπως μὴ καυχῆσθαι πᾶσα σὰρξ); 4⁷; 2 Cor. 10¹⁷ et Rom. 4². — 5. La transformation produite par la grâce présentée comme une *création* (ποίημα, κτισθέντες). Cf. 2 Cor. 5¹⁷ (εἰ τις ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις); Gal. 6¹⁵ (καινὴ κτίσις) etc. — 6. Le οὐκ ἐξ ὑμῶν répond au : *Quid habes quod non accepisti?* (1 Cor. 4⁷) à Tit. 3⁵ et est notamment dans le goût de Paul.

2. On peut voir dans Lightfoot (*Colossians and Philemon*², Londres, 1876, p. 317-319) diverses appréciations sur le mérite littéraire de cette

tion chrétienne des droits de l'homme et le plus ancien commentaire des trois mots fatidiques dont il s'est fait de nos jours un si effroyable abus. La question de l'esclavage avait déjà préoccupé l'Apôtre. Il ne pouvait songer à le proclamer aboli : la raison sociale, la sécurité de l'État, la pénétration pacifique du christianisme, l'intérêt bien entendu des esclaves eux-mêmes ne le permettaient point. L'empire romain comptait alors dix fois plus d'esclaves que de citoyens ; une fortune de plusieurs milliers de *servi* n'avait rien d'exceptionnel et tel propriétaire en possédait plus de vingt mille. Prêcher brusquement l'émancipation à ces foules, c'était déchaîner la guerre civile, provoquer un cataclysme où l'empire pouvait sombrer et, en attendant, attirer sur l'Église naissante de terribles représailles. Du reste, l'expérience de tous les siècles montre ce qu'a d'utopique et de funeste, même pour ceux qui en bénéficient, le passage trop brusque de la servitude à la liberté. Inculquer à l'esclave sa dignité d'homme, apprendre au maître à voir en lui un frère, combler peu à peu l'abîme entre les castes, en rappelant aux chrétiens leur union dans le Christ et leur égalité devant Dieu : voilà tout ce que pouvait le christianisme à ses débuts. Le reste était affaire de temps : le ferment de liberté, d'égalité et de fraternité, déposé au sein de l'Église, lèverait infailliblement au cours des siècles, amenant, sans révolution ni secousse, d'un côté la libération progressive des esclaves, de l'autre l'extension des principes de justice et d'humanité qui rendraient désormais impossible le retour à la servitude.

Paul avait octroyé la charte de liberté chrétienne quand il écrivait aux Galates : « Vous êtes tous enfants de Dieu par la foi, dans le Christ Jésus. Baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. Plus de Juif ni de Grec, plus d'esclave ni d'homme libre, plus de mâle ni de femelle : tous vous êtes un

Épître et un curieux rapprochement avec une lettre semblable de Pline le Jeune. Quoique le billet de Pline soit fort beau pour un païen, la comparaison est tout à l'avantage de l'Apôtre. Pline conjure son ami d'épargner à un esclave fugitif la torture ; qu'il soit sans pitié à l'avenir en cas de récidive ; le malheureux est assez puni par les reproches acerbes et les menaces de Pline lui-même. Paul recommande tout autrement à Philémon le fils bien-aimé qu'il a engendré dans les chaînes.

dans le Christ Jésus¹. » Pour des chrétiens, identifiés individuellement au Christ dans l'unité de son corps mystique, les inégalités naturelles de race, de condition, de sexe, ne comptent plus pour rien. Un esclave vaut un homme libre. « Que chacun, dit encore saint Paul, vive dans la condition où le Seigneur l'a mis, dans l'état où il était quand Dieu l'a appelé... Vous étiez esclave? N'en ayez cure. » Suit une phrase ambiguë à force de concision et qu'on a interprétée dans des sens diamétralement opposés : *Sed et si potes fieri liber magis utere*². Au gré des uns, l'Apôtre conseille de rester dans la servitude : « Même si vous pouviez devenir libre, demeurez plutôt esclave. » Selon les autres, il recommande de saisir l'occasion de la liberté qui s'offre : « Si vous pouvez devenir libre, profitez-en. » Quoi qu'il en soit, la thèse générale est la même : l'esclave appelé à la foi étant l'affranchi de Jésus-Christ et l'homme libre appelé à la foi étant l'esclave de Jésus-Christ, les différences sont extrinsèques, accidentelles, sans portée religieuse, négligeables au point de vue chrétien. Le christianisme n'annule ni les mariages ni les contrats, il ne rompt point les liens de parenté ou de subordination, mais il transforme les âmes et les rend supérieures aux contingences humaines.

Droits et devoirs des esclaves. — Paul trace leurs devoirs aux maîtres comme aux esclaves³. A ceux-ci il enjoint une obéis-

1. Gal. 3²⁷⁻²⁸ : Πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε. Il dit : « Vous êtes une même personne », et non pas « une même chose », parce que les chrétiens forment ensemble un seul Christ mystique.

2. 1 Cor. 7²⁰⁻²¹. L'amphibologie existe aussi en grec : 'Αλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γένεσθαι, μᾶλλον χρῆσαι. Il faut cependant avouer que le καὶ favorise la première interprétation qui est celle des anciens commentateurs grecs et latins et qui semble mieux cadrer avec le contexte et avec l'esprit de Paul.

3. Eph. 6⁵⁻⁹; Col. 3²²⁻²⁵. — Les esclaves doivent : 1. obéir en tout (ὑπακούετε κατὰ πάντα); 2. par un mobile intérieur et par un motif de conscience (μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλίαις ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ἐν ἀπλότῃ καρδίᾳ, φοβούμενοι τὸν Κύριον); 3. sûrs qu'une récompense leur est réservée au ciel (εἰδότες ὅτι ἀπὸ Κυρίου ἀπολήμψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας). — Les maîtres doivent : 1. observer à l'égard des esclaves les règles de la justice et de l'équité (τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε); 2. leur épargner les menaces et les mauvais traitements (ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν); 3. et penser au Juge et au Maître commun (εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ Κύριος κτλ.).

sance entière, sincère, intérieure, surnaturelle, sans tromper l'œil ni basse flatterie, une obéissance relevée par la pensée de faire le bon plaisir de Dieu, soutenue par la crainte de ses jugements et l'espérance de ses rétributions éternelles. Aux maîtres, il prescrit la justice et l'équité envers leurs esclaves, il défend les menaces et les mauvais traitements, il rappelle le souvenir du Juge rigoureux et infailible qui ne fait point acception de personnes. Les droits et les devoirs de l'esclave ! Quelle étrange utopie aux yeux du monde raffiné de ce temps-là. C'était une question gravement débattue par les philosophes si l'esclave avait une âme. En tout cas, ce ne pouvait être qu'une âme servile dont il ne fallait attendre ni noblesse ni moralité. L'esclave n'avait pas plus de devoirs que l'animal : il n'avait, comme lui, qu'une tâche à remplir.

Quant à ses droits, l'axiome universellement reçu parmi les jurisconsultes était qu'il n'en pouvait avoir. L'esclave était un corps, une bête de somme, une machine vivante, une pièce de mobilier. On l'achetait le prix d'un cheval, on acquittait pour lui les mêmes péages, on le dressait, on l'exploitait de même, quitte à le revendre au rabais quand il était vieux ou usé. Du reste on pouvait impunément engraisser les murènes, le faire servir à des expériences de vivisection, le condamner à un célibat perpétuel, abuser ou trafiquer de sa pudeur, le séparer arbitrairement de sa compagne et de ses petits. Si certains propriétaires, par intérêt, par apathie, par crainte ou par humanité, traitaient mieux leurs esclaves, ceux-ci n'en restaient pas moins à la merci de toutes les passions et de tous les caprices. Les sociétés protectrices des animaux n'existaient point à Rome ; les lois d'Adrien, d'Antonin le Pieux et de Marc-Aurèle pour mettre les *mancipia* un peu à l'abri du despotisme n'étaient pas encore portées et ne furent jamais efficaces. Il fallut attendre que l'idée chrétienne, avec Constantin, Théodose et Justinien, pénétrât dans les mœurs aussi bien que dans le code.

Le cas d'Onésime. — Le cas d'Onésime était grave. Comme fugitif, il devait avoir le front marqué au fer rouge d'un F indélébile et le cou garni d'un carcan. Comme voleur, il était à la discrétion de son propriétaire pour mourir sous les fouets ou pour tourner la meule toute sa vie. Paul sait tout cela et il

ne craint pas d'exposer le coupable à la vengeance et au ressentiment de son maître. Il reconnaît les droits de Philémon; il n'a pas voulu retenir Onésime sans son consentement; il ne lui demande pas en propres termes l'affranchissement de l'esclave, mais on voit bien qu'il y compte, qu'il en est sûr. Il lui suggère clairement cet acte de libéralité, d'autant plus méritoire qu'il sera plus spontané; il insinue qu'il pourrait le lui imposer au nom de son autorité paternelle et apostolique; mais, de fait, il ne le lui impose point¹. Ce qu'il lui demande sans détour c'est l'impunité d'Onésime. Lui, Paul, répond pour l'esclave; il se charge de sa dette; sur un ton moitié enjoué moitié sérieux, il en contracte l'obligation formelle, non sans laisser entendre que s'ils réglaient leurs comptes, c'est Philémon qui resterait débiteur². Conformément aux principes du christianisme, Philémon doit désormais regarder son esclave comme un frère, comme un futur compagnon de gloire dans le ciel³. Par une suprême délicatesse, après avoir tracé ce sublime idéal de charité et de générosité chrétiennes, Paul exprime l'espoir que son ami, non content de remplir tous ses vœux, les dépassera.

1. Les ordres, les conseils et les prières se mêlent au point qu'il est malaisé de dire où les uns finissent et où les autres commencent. — I. Paul *supplie* (παρκαλῶ) : 1. comme ami (διὰ τὴν ἀγάπην), 2. comme vieillard (πρεσβύτης), 3. comme apôtre (Παῦλος), 4. comme prisonnier du Christ Jésus (δέσμιος Χ. Ἰ), en faveur de son fils qu'il a engendré dans les chaînes, c'est-à-dire de ses entrailles (τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα). Il est à peine besoin de noter que la version latine du verset 9 : *Propter charitatem magis obsecro, cum sis talis, ut Paulus senex*, est inexacte et qu'il faudrait : *Cum sim talis ut Paulus senex* (τοιούτος ὢν ὡς Παῦλος πρεσβύτης). — II. Il ne fait que *conseiller*, attendant le consentement de l'intéressé (χωρὶς τῆς σῆς γνώμης οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι) et son acceptation spontanée (κατὰ ἐκούσιον). — III. Cependant il pourrait *commander* comme représentant du Christ vis-à-vis d'un chrétien (πολλὴν ἐν Χριστῷ παρρησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν); il compte sur l'obéissance de Philémon (πεποιθὼς τῇ ὑπακοῇ); il se sert même à l'occasion de l'impératif (προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ, ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα).

2. 18-20. Paul promet d'indemniser Philémon. Rien ne manque à ce contrat, pas même la signature du débiteur (ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ, ἐγὼ ἀποτίσω). Mais ni Paul ni Philémon n'ont songé un instant que le *payement* dût se faire en *espèces sonnantes*, comme le veulent certains exégètes modernes.

3. 16 : Οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλὰ ὡς ἀδελφὸν ἀγαπητόν. Philémon doit recevoir Onésime comme il recevrait Paul lui-même (15 : ὡς ἐμέ).

Quoique l'Apôtre apprécie très haut l'indépendance morale de l'homme, il est permis de se demander si son esprit a jamais spéculé sur ce que l'esclavage antique avait d'injuste et d'immoral. Parmi les Hébreux, l'esclavage était le plus souvent volontaire et ne différait guère de la simple domesticité. Pour les compatriotes, il prenait fin au bout de six ans au plus, sauf le consentement formel de l'intéressé; et le législateur avait prévu comme ordinaire le cas où ce consentement serait librement donné. Il en était tout autrement dans les milieux païens où l'esclave n'était plus un homme. Mais, là aussi, il y avait des droits acquis et des intérêts à ménager. Le brusque arrêt d'une machine si nécessaire au fonctionnement de l'empire était trop périlleux; et le rejet sans préparation de cette institution tant de fois séculaire était à peine moins injuste et moins immoral que son maintien inconditionné. C'était assez que l'esprit chrétien la minât par la base et, en attendant sa chute définitive, en corrigeât les abus ¹.

1. Cf. Marquardt, *La vie privée des Romains* (trad. Henry), Paris, 1892, t. I, chap. vi, p. 227; Wallon, *Hist. de l'esclavage dans l'antiquité* ², Paris, 1879, t. III, p. 269-443; Allard, *Les esclaves chrétiens* ³, Paris, 1900, p. 187-214.

CHAPITRE II

PRÉÉMINENCE DU CHRIST

Éphésiens et Colossiens. — Les deux Éptres aux Colossiens et aux Éphésiens sont entre elles comme les Éptres aux Galates et aux Romains. La plus courte et la première écrite, dans chaque groupe, sert respectivement de canevas à la suivante. La lettre aux Colossiens, plus alerte, plus vivante, plus personnelle, vise un but précis et immédiat et s'attaque à un adversaire déterminé; l'Épître aux Éphésiens, plus pleine, plus mûrie, plus étudiée, fait abstraction des controverses et observe la marche régulière d'un traité dogmatique. Le sujet est le même, la suite des idées aussi; beaucoup d'expressions et de tours de phrases sont identiques¹. Cependant l'une n'est ni le décalque ni le pastiche de l'autre. On y reconnaît un esprit qui puise librement dans son propre fonds, sous l'empire des mêmes desseins ou des mêmes besoins : il n'y a rien de l'imitateur servile dont la main se trahit par le soin excessif qu'elle prend de se cacher. A vouloir les étudier séparément on s'exposerait à trop de redites. Mieux vaut saisir l'idée dominante

1. Col. n'a de spécial que la polémique contre les sectaires (2¹⁻⁹, 16-23), un mot de circonstance (3¹⁻⁴) et quelques détails d'un caractère personnel (4⁹⁻¹⁸). Par contre, Eph. n'est sans parallèle que dans l'entrée en matière (1³⁻¹⁴), dans la définition et la description du corps mystique (3¹⁵⁻⁴², 5²³⁻³²) et dans la panoplie finale (6¹⁰⁻¹⁷). Encore y a-t-il dans les parties indiquées comme particulières des traits et des tours de phrase communs aux deux. Les rapports deviennent même plus étroits dans la section parénétique, à partir de Col. 3⁵ et de Eph. 4¹⁷. Du reste, sauf deux ou trois versets, le premier chapitre de Col. peut se reconstituer à l'aide de fragments pris çà et là dans Eph. mais placés dans un contexte différent. Cette comparaison est une preuve très forte en faveur de l'authenticité des deux Éptres. •

de chacune d'elles et y rattacher les passages parallèles de l'autre. L'idée maîtresse de l'Épître aux Colossiens est sans contredit la prééminence du Christ considéré soit dans sa vie divine au sein du Père soit dans ses rapports avec le monde; celle de l'Épître aux Éphésiens est non moins clairement l'union des fidèles avec le Christ et dans le Christ comme membres du corps mystique. La première aurait pour épigraphe : « Il faut que le Christ prime en toutes choses ¹ »; la seconde aurait pour symbole : « Le Christ est tout en tous ². »

I. LES FAUX DOCTEURS DE COLOSSES.

Judaïsants. — Les opinions des critiques, au sujet de ces novateurs, ne sont pas moins variées que les couleurs de l'arc en ciel. Tour à tour, ces sectaires sont devenus pythagoriciens, épicuriens, stoïciens, néo-platoniciens, esséniens, pharisiens, ébionites, cabalistes, chaldéens ou mages, gnostiques, partisans de Cérinthe ou de Valentin et même — qui le croirait? — élèves d'Apollos ou disciples de Jean. Cette bigarrure, qui fait peu d'honneur au flair critique des exégètes et montre que leur imagination se développe parfois aux dépens du bon sens, doit nous enseigner la circonspection dans la solution d'un problème où les inconnues dépassent les données.

Deux faits incontestables. La très grande majorité des fidèles de Colosses venait de la gentilité; s'il y avait parmi eux des Juifs convertis ils devaient être quantité négligeable, car saint Paul ne semble faire aucune allusion à leur existence ³ : et ce-

1. Col. 1¹⁸. — 2. Col. 3¹¹.

3. Avant d'être chrétiens les Colossiens étaient ἀπηλλοτριωμένοι, Col. 1²¹, et le passage parallèle (Eph. 2¹²) montre qu'il faut entendre : « étrangers à la théocratie israélite ». Ils étaient « morts par les péchés actuels et par l'incircconcision de leur chair », Col. 2¹³. Ils n'ont reçu d'autre circoncision que la circoncision spirituelle, celle du Christ, 2¹¹. Enfin *in vos*, 1²⁵, fait pendant à *in gentibus*, 1²⁷, et y est clairement inclus comme la partie dans le tout. — Ces mots « la Loi qui nous était contraire, qui était contre nous », 2¹⁴, où plusieurs voient une allusion aux Juifs de Colosses, peuvent fort bien s'expliquer des Gentils. La Loi leur était nuisible aussi bien qu'aux Juifs, quoique pour des raisons différentes : elle était une cause perpétuelle de dissensions et de haines. Cf.,

pendant les tendances des faux docteurs sont nettement judaïsantes, non pas de ce judaïsme intransigeant qui voulait s'imposer en Galatie ou même à Corinthe, mais d'un judaïsme tempéré et à petite dose, d'un judaïsme bénin, capable de transactions et de compromis. Les tendances judaïsantes ressortent évidemment du passage suivant : « Que nul ne vous juge dans le manger ou le boire, ou en matière de fêtes, de néoménies, ou de sabbats : c'est là une ombre des choses futures dont le corps [c'est-à-dire la réalité et la substance] appartient au Christ¹. » Qui possède le corps ne fait point cas de l'ombre et qui tient la réalité n'a que faire de la figure. Néoménies, sabbats, lois relatives aux aliments et autres prescriptions judaïques n'ont plus d'importance ni même de signification ; elles n'avaient un sens qu'autant qu'elles figuraient l'avenir. Maintenant ces vieux préceptes sont morts pour nous parce que Jésus-Christ les a cloués à la croix pour les empêcher de tyranniser plus longtemps les hommes ; et nous sommes morts pour eux puisque nous participons mystiquement à la mort réelle du Christ : « Pourquoi donc, ajoute l'Apôtre, si en mourant avec le Christ vous fûtes délivrés des *éléments du monde*, vous laissez-vous encore imposer des lois comme si vous viviez dans le monde ? On vous dit : Ne prenez pas, ne goûtez pas, ne

Eph. 2¹⁴⁻¹⁹. Le fait que l'apôtre de ces contrées, Éphaphras, était un païen converti doit aussi être pris en considération. Il est difficile d'admettre qu'il eût pu constituer et organiser une église dont les Juifs auraient formé une portion notable.

1. Col. 2¹⁶⁻¹⁷ : *In cibo aut in potu*. Les prohibitions mosaïques relatives aux boissons ne concernaient que certaines personnes (prêtre officiant, Lev. 10⁹ ; naziréen, Num. 6³) ou certains cas particuliers (liquides contenus dans des vases souillés, Lev. 11³¹⁻³⁶). Mais il est probable que les sectes juives rigoristes (les esséniens, les thérapeutes et les réchabites certainement) avaient étendu les défenses de Moïse et proscrivaient le vin, les boissons fermentées. — *In parte* (ἐν μέρει, en fait de) *diei festi, aut neomeniæ aut sabbatorum*. Ces trois mots mis ensemble embrassent toutes les fêtes juives, annuelles (ἐορτή), mensuelles (νεομηνία), hebdomadaires (σάββατα). Gal. 4¹⁰ : ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς, à la même énumération en ordre inverse, le dernier mot désignant sans doute les années sacrées (jubilaires). — *Quæ sunt umbra futurorum : corpus autem Christi*. Ces fêtes étaient l'ombre (σκιὰ), la figure, le type de l'avenir, c'est-à-dire de l'économie chrétienne. Mais le corps (τὸ δὲ σῶμα), la réalité, l'antitype *est* (sous-entendu ici, parce qu'il se trouve dans la phrase précédente) du Christ, c'est-à-dire lui appartient, le concerne.

touchez pas cela — or tout cela est destiné à périr par l'usage même — selon les préceptes et les traditions des hommes¹. » Ce judaïsme n'est pas du tout l'observation pure et simple de la Loi; il s'y mêle des préceptes arbitraires qui n'ont jamais eu la sanction de Dieu et que Paul, à l'exemple du Maître, qualifie de traditions humaines : telles, les restrictions relatives aux boissons, dont le législateur des Hébreux n'avait point parlé. En revanche, les novateurs ne semblent pas avoir insisté sur la circoncision; autrement l'Apôtre ne se contenterait pas d'une allusion dédaigneuse à la circoncision faite de main d'homme² qui n'a pas, comme le baptême, la vertu de nous dépouiller « du corps de chair », c'est-à-dire des influences malsaines opposées à l'action de l'Esprit.

On voit par là que le judaïsme de Colosses ne ressemblait guère à celui des pharisiens de Jérusalem, d'Antioche et de Galatie. Il se fondait en un syncrétisme bizarre avec des spéculations et des pratiques d'origine bien différente. « Veillez à ce que nul ne nous entraîne comme un butin par la philosophie et une tromperie vaine, selon la tradition des hommes, selon les éléments du monde et non selon le Christ³. » La philosophie

1. Col. 2²⁰⁻²² : *Si mortui estis (εἰ ἀπεθάνετε, à l'aoriste), si vous mourûtes avec le Christ dans le baptême, comme vous ne pouvez en douter (Rom. 6²⁻⁶). — Pour ab elementis hujus mundi, voir p. 252. — Quid adhuc tanquam viventes in mundo decernitis?* Traduction obscure et peu exacte. Il faudrait : Pourquoi vous laissez-vous imposer des lois? (δογματίζεσθε, au passif ou mieux au moyen). — *Ne tetigeritis etc.*, ce sont les lois arbitraires et purement humaines qu'on veut leur imposer (*secundum praecepta et doctrinas hominum*). Ces préceptes sont d'origine humaine en tant qu'ils vont au delà des prescriptions mosaïques. — Les mots *quæ sunt omnia in interitum ipso usu* forment parenthèse et n'affectent pas gravement le sens général de la phrase.

2. Col. 2¹¹ : *In quo circumcisi estis circumcisione non manu facta (χειροποιήτω) in expoliatione corpore carnis, sed in circumcisione Christi.* Le *sed* est de trop et trouble le sens : « Vous fûtes circoncis [au baptême] d'une circoncision non-faite-de-main-d'homme [c'est-à-dire spirituelle] qui dépouille complètement [ἐν τῇ ἀπεκδόσει] le corps de chair, [je veux dire] de la circoncision du Christ. » Ici l'allusion à la circoncision faite de main d'homme est indirecte et contenue dans son contraire, la circoncision *χειροποιήτος*. L'allusion est directe dans Eph. 2¹¹ : *Vos gentes in carne, qui dicimini præputium, ab ea quæ dicitur circumcisio in carne, manu facta (χειροποιήτου)* : « Vous, Gentils, qui êtes appelés incirconcis par ce qu'on appelle la circoncision faite de main d'homme en la chair. »

3. Col. 2⁸ : διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν

n'est pas ici l'étude ou l'amour de la sagesse, mais un ensemble de rêveries que les charlatans de Colosses décoraient peut-être du nom de philosophie pour hypnotiser les foules, chez qui les grands mots sonores en imposent toujours. L'Apôtre leur restitue leur vrai nom de tromperies vaines. Elles s'appuyaient sur « les traditions des hommes » et l'on peut entendre également par là soit les doctrines d'une école philosophique, par exemple celle de Pythagore, soit les enseignements que les sectes juives d'alors prétendaient avoir reçus de Moïse par transmission orale, soit un de ces systèmes hybrides, résultant d'un syncrétisme judéo-païen, si communs à cette époque. La dernière hypothèse est assurément la plus probable et celle qui rend le mieux compte de ce mélange déconcertant d'observances et de spéculations contradictoires. Les Juifs ont fourni surtout les pratiques; les philosophes païens ont donné les idées. Or tout cela — idées et pratiques — est rangé par saint Paul parmi les éléments du monde (στοιχεῖα τοῦ κόσμου). Les éléments du monde représentent les notions rudimentaires qui conviennent à l'enfance de l'humanité et que les sages — ou Dieu lui-même s'accommodant à sa faiblesse — lui apprennent comme un alphabet, pour la préparer à un enseignement plus relevé, plus viril, plus divin. La Loi de Moïse elle aussi est comprise dans cette institution élémentaire. Dès qu'apparaîtra celui en qui la plénitude de la divinité habite corporellement et en qui sont cachés tous les trésors de science et de sagesse, ces lueurs crépusculaires s'évanouiront comme des ombres : tout enseignement qui n'est pas « selon le Christ » sera réprouvé.

Théosophes. — Deux pratiques, fruit direct des spéculations philosophiques, n'ont pas un caractère judaïsant bien pro-

ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, καὶ οὐ κατὰ Χριστόν. — Le nom de *philosophie* était alors fort en honneur. Philon s'en sert continuellement pour désigner la religion juive, la révélation mosaïque; Josèphe appelle écoles de philosophie (φιλοσοφίαι τρεῖς, *Antiq.* XVIII, 1, 2 etc.) les pharisiens, les sadducéens et les esséniens. Rien d'étonnant si les séducteurs de Colosses s'affublaient de ce titre. — Comme les pharisiens contemporains du Christ, comme plus tard les cabalistes, les gnostiques en appelaient volontiers à la *tradition*. Cf. saint Hippolyte, *Philosophumena*, v, 7; vii, 20; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, vii, 17. — Nous avons parlé des *éléments du monde* à propos de l'Épître aux Galates, p. 252.

noncé : l'ascétisme exagéré et le culte mal entendu des anges. « Ces observances — dit l'Apôtre, faisant allusion aux prohibitions diverses auxquelles se soumettaient les Colossiens — ont un renom de sagesse par leurs dehors de piété spontanée, d'humilité et de mépris du corps, mais n'ont en soi rien d'honorable et ne tendent qu'à engraisser la chair¹. » Voilà un effet bien inattendu des privations et des austérités. Les macérations embrassées arbitrairement peuvent engraisser la chair tout en exténuant le corps. On reconnaît bien là le langage et la doctrine de Paul. Quant à dire quelles étaient ces abstinences, de quels principes elles s'autorisaient, comment elles dérivait des spéculations théoriques, la forme trop elliptique du discours ne le permet pas. Le même sentiment de modestie outrée, s'alliant à la même prétention de sagesse, mettait en honneur le culte des puissances supérieures au détriment du seul Médiateur véritable : « Que personne ne vous enlève la palme en s'efforçant de vous porter à une fausse humilité et au culte des anges, faisant fond sur ses visions, vainement enflé dans son entendement charnel et n'adhérant pas à la tête² » d'où part tout l'influx vital pour animer le corps mystique. L'entendement charnel est celui qui se ferme à l'action du Saint-Esprit et s'ou-

1. Col. 2²³ : ἀτινά ἐστι λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐβελοθηρσκειᾷ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀπειδίᾳ σώματος, οὐκ ἐν τιμῇ τινι πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός. La Vulgate est ici presque intelligible, parce que : 1. L'on ne se rend pas compte que *in superstitione et humilitate et non ad parcendum corpori* sont les trois choses qui donnent à ces doctrines un renom de sagesse. — 2. *Superstitio* a un sens trop ouvertement défavorable. — 3. *Non ad parcendum* devrait être rendu par un seul mot tel que *vexatio* (Ambrosiaster) afin de maintenir la même construction. — La dernière incise (non in honore aliquo ad saturitatem carnis) compte de toute manière parmi les plus difficiles. Estius paraphrase : Ces pratiques ne donnent pas au corps l'honneur qui lui est dû, en le soumettant à une excessive abstinence. Mais ce sens ne satisfait point. Ici la *chair* et le *corps* ne sont pas synonymes.

2. Col. 2¹⁸⁻¹⁹ : Μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβεύετω θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκειᾷ τῶν ἀγγέλων, ἃ ἐώρακεν ἐμβατεύων, εἰκὴ φυσιοῦμενος ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν. La leçon du texte reçu (ἃ μὴ ἐώρακεν), difficile au point de vue grammatical, est d'une exégèse très facile : « s'occupant de ce qu'il n'a pas vu ». Au contraire, la leçon adoptée par les critiques, qui omettent la négation, donne un sens assez surprenant. Le texte serait-il corrompu, ainsi que plusieurs le supposent ? Pour l'explication des autres termes, voir Lightfoot ou Haupt.

vre aux inspirations de la nature toujours sujette à l'illusion et à l'erreur. Cela fait supposer que les dévotions des Colossiens se rattachaient à leurs vues philosophiques et étaient le produit de leurs instincts visionnaires.

Quel nom donner à ces illuminés? La chose importe médiocrement et peut-être n'y a-t-il pas de nom usité qui leur convienne. Lightfoot propose de les appeler des esséniens gnostiques¹. Ces deux mots, de prime abord, semblent jurer ensemble, le gnosticisme historique étant par essence anti-judaïsant. Mais il n'en fut pas ainsi à l'origine et l'exemple de Cérinthe montre que le judaïsme ébionite pouvait s'accommoder d'un gnosticisme rudimentaire. La dénomination de Lightfoot est donc acceptable pourvu qu'il soit entendu qu'on ne parle ni d'esséniens ni de gnostiques proprement dits. Les esséniens étaient cantonnés aux environs de la mer Morte et l'on ne constate pas leur présence, même à l'état sporadique, hors des limites de la Palestine et de la Syrie. D'un autre côté, les faux docteurs de Colosses ne s'identifient avec aucune secte gnostique historiquement connue. Les caractères essentiels de cette hérésie mobile et changeante, le dualisme, les émanations des éons, le docétisme enfin, percent à peine dans les erreurs de Colosses. Si c'est de l'essénisme, ce n'est plus l'essénisme palestinien; et si c'est du gnosticisme, ce n'est pas encore le gnosticisme du deuxième siècle. Mais voilà justement où gît la difficulté : comment expliquer les tendances judaïsantes dans une

1. *Colossians and Philemon* ¹¹, Londres, 1892, savantes dissertations intitulées : *The Colossian Heresy*, p. 71-111, et : *The Essenes*, p. 347-417. L'auteur montre bien : 1. que le gnosticisme est antérieur au christianisme et indépendant de lui; 2. qu'il fit d'abord alliance avec le judaïsme et ne rompit définitivement avec lui que vers le milieu du deuxième siècle; 3. que les tendances des esséniens avaient d'étroits rapports avec celles des gnostiques; 4. que l'hérésie de Cérinthe représente un gnosticisme judaïsant plus développé que celui dont nous trouvons les traces dans l'Épître aux Colossiens. « Cerinthus is the proper link between the incipient gnosis of the Colossian heretics and the mature gnosis of the second century. In the Colossian epistle we still breathe the atmosphere of Jewish angelology, nor is there any trace of the æon of later Gnosticism; while yet speculation is so far advanced that the angels have an important function in explaining the mysteries of the creation and government of the world. On the other hand it has not reached the point at which we find it in Cerinthus », p. 110-111.

église où l'élément juif était si minime, la couleur essénienne des doctrines dans un pays si éloigné de la Palestine, les idées gnostiques avant l'apparition du gnosticisme?

Causes de leur succès. — Les Juifs étaient fort nombreux dans la vallée du Lycus. Ils s'y étaient incroyablement multipliés depuis le jour où Antiochus le Grand avait transplanté en Lydie et en Phrygie deux mille familles de captifs israélites. Cent vingt ans avant notre époque, la contribution envoyée par le seul district de Laodicée au temple de Jérusalem se montait à plus de vingt livres pesant d'or : ce qui suppose, d'après Lightfoot, une population adulte d'environ onze mille hommes libres. L'influence religieuse de ces Juifs abhorrés et méprisés, partout où ils s'établissaient, est aussi certaine qu'inexplicable. On admirait leur morale et le sérieux de leurs convictions, on assistait à leurs assemblées, on écoutait volontiers la lecture de leurs livres saints et, si l'on acceptait rarement la circoncision, on se soumettait à leurs autres rites. D'autant plus que sans renier leur rigoureux monothéisme, qui leur donnait une telle supériorité sur les pauvres mythologies païennes, ils savaient l'agrémenter de spéculations théosophiques alors à la mode. Les esséniens, les thérapeutes, Philon, le livre d'Énoch, les Oracles sibyllins, le quatrième livre des Machabées, témoignent assez de cet état d'esprit. Jamais les Juifs n'avaient fait pareil effort pour étendre leur prosélytisme sous le couvert de la philosophie. On leur attribuait la spécialité des sciences occultes. A Rome ils étaient confondus avec les Chaldéens; un peu partout ils passaient pour astrologues et cette réputation, loin de leur nuire, grandissait leur action.

Ce judaïsme nouveau devait trouver faveur parmi les Phrygiens, de tout temps célèbres par leur tendance à l'illumination. On eût dit que leur sol même les y portait. Cette nature âpre, tourmentée, secouée périodiquement d'affreux tremblements de terre, déchirée de crevasses qui vomissent encore des vapeurs sulfureuses, semblait le théâtre d'anciennes luttes entre puissances surhumaines. On montrait à Hiérapolis, non loin de Colosses, une bouche de l'enfer appelée Plutonium. Un vieux philosophe de ces contrées, Thalès, disait : « Le monde est un être animé et rempli de démons. » Les rites pratiqués en l'hon-

neur de Cybèle, de Sabazius, de Diane, nous font voir à quel fanatisme atteignait l'exaltation mystique de ces peuplades. La Phrygie fut toujours la patrie nourricière des sectes gnostiques les plus extravagantes. On y passait de la licence la plus effrénée au plus rigide puritanisme.

II. LES TITRES ET LES FONCTIONS DU CHRIST.

Image du Père. — Les erreurs des Colossiens obligeaient l'Apôtre à restituer à Jésus-Christ sa vraie place à côté du Père, avec son véritable rôle dans la création du monde et dans la vie surnaturelle de l'Église. Dieu « nous a retirés de la puissance des ténèbres et transférés dans le royaume de son Fils bien-aimé, en qui nous avons la rédemption, la rémission des péchés. Ce Fils est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature, parce qu'en lui tout a été créé au ciel et sur la terre, trônes, dominations, principautés, puissances : c'est par lui et pour lui que tout a été créé. Et il est avant toutes choses et toutes choses subsistent en lui. Et il est la tête du corps, de l'Église, comme il est le principe, le premier-né d'entre les morts, ayant ainsi la primauté en tout; puisqu'il a plu à Dieu de faire habiter en lui la plénitude et de se réconcilier par lui toutes choses, pacifiant, par le sang de sa croix — par lui, dis-je — et ce qui est sur la terre et ce qui est aux cieux¹ ».

Saint Paul, selon son habitude, accumule sur la tête du Christ, sans trop de souci de ce que nous pourrions appeler l'ordre chronologique, tous les titres qui lui appartiennent à raison de ses deux natures. Pas plus que saint Jean, il n'est disposé à diviser le Christ. Dans sa vie antérieure, le Christ est

1. Col. 1¹⁵⁻²⁰. Tout ce passage jusqu'au v. 23 est suspendu au pronom relatif *ὃς*. 1¹⁵⁻¹⁷ a trait à la vie divine du Christ, soit en lui-même — comme image du Père — soit dans ses rapports avec la création, à laquelle il est antérieur (*πρὸ πάντων, πρωτότοκος*) et dont il est la cause efficiente (*δι' αὐτοῦ*), le conservateur (*ἐν αὐτῷ*) et la fin (*εἰς αὐτόν*). 1¹⁸⁻²³ a trait à sa vie humaine ou plutôt à sa vie théandrique, comme chef de l'Église et premier-né d'entre les morts. La construction grammaticale des deux sections est la même : d'abord énonciation du fait (v. 15 et 18), puis justification du fait débutant par une formule identique *ὅτι ἐν αὐτῷ* (v. 16-17 et 19-23).

l'image de Dieu, le premier-né, le créateur, le conservateur et la fin de toutes choses; dans sa vie humaine, il est le premier-né des morts, le chef de l'Église, le rédempteur des hommes et le pacificateur universel; des deux manières, il est le Fils bien-aimé. Nous ne dirons rien ici du titre de Fils qui n'est point spécial à notre Épître.

L'image du Dieu invisible — ou peut-être, plus exactement, de Dieu l'invisible¹ — est une expression empruntée au livre de la Sagesse et n'est en réalité qu'un synonyme du Fils. Qui dit image dit ressemblance et dérivation. Le fils est l'image du père, dont il est le vivant portrait, mais le père n'est point l'image du fils, bien qu'il en porte la ressemblance, parce qu'il n'en dérive pas. Selon l'énergique et rigoureuse expression de saint Grégoire de Nazianze « le Verbe est image en tant qu'il procède du Père, car il est de l'essence de l'image d'être une reproduction, une copie de son archétype² ». Le Dieu invisible de notre texte est évidemment le Père. L'invisibilité lui convient soit en tant que Dieu et alors elle lui est commune avec le Fils sa parfaite image, soit en tant que Père, comme saint Paul semble l'insinuer et comme l'ont pensé un grand nombre d'anciens écrivains ecclésiastiques : en ce cas elle désignerait l'attribut personnel et incommunicable en vertu duquel le Père, source et principe de la divinité, envoie les autres personnes et n'est pas envoyé par elles³. Comme image du Père, le Fils se trouve apte à le révéler aux hommes; mais ce

1. Col. 1¹⁵ : "Ὁς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου. La même phrase sans l'épithète τοῦ ἀοράτου se trouvait déjà dans 2 Cor. 4⁴. La grammaire, l'usage de Paul et la théologie demandent que Θεός (avec l'article défini) désigne le Père et alors le qualificatif τοῦ ἀοράτου doit lui convenir, en tant que Père, d'une façon spéciale, c'est-à-dire comme archétype se manifestant dans son image et par elle. L'auteur de la Sagesse (7²⁶) avait dit de la sagesse personnifiée ou personnelle : Ἀπαύγασμα γὰρ ἐστὶ φωτὸς ἀίδιου... καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. Pour l'idée, comparer Joan. 1¹⁸. Philon donne aussi à son Logos le titre d'image de Dieu, *De Mundi opif.* 8; *De confus. ling.* 20, 28; *De Profugis*, 19; *De Monarch.* II, 5; *De Somn.* I, 41. On sait qu'il tirait sa théorie du Logos-Image de Gen. 1²⁶⁻²⁷.

2. *Orat.* xxx, 20 (XXXVI, 129).

3. Voir dans Petau, *De Trinil.*, VIII, 2, la longue liste des écrivains ecclésiastiques qui attribuent l'invisibilité au Père en tant que Père, soit à cause de notre texte soit à cause de Joan. 1¹⁸ (Deum nemo vidit un-

n'est pas précisément cette aptitude qui le constitue à l'état d'image : il serait image alors même qu'il n'existerait aucune créature raisonnable pour recevoir sa révélation, comme il resterait Fils alors même qu'il n'y aurait personne pour recevoir de lui la filiation adoptive. Plus l'image est parfaite, mieux elle exprime son modèle et l'on peut concevoir une image si parfaite qu'elle égale son prototype. « Tel le Fils de Dieu, portant en lui tout le Père, en tout identique au Père, et n'en différant que par le fait d'être produit¹. » Cependant la notion d'image n'implique pas cela et l'égalité, si elle existe, doit se déduire d'autres principes. Le Fils de Dieu est l'image du Père et parce qu'il est son Verbe — le Verbe, de sa nature, exprimant l'intelligence qui le produit — et parce qu'il est son Fils, car la génération, en vertu de son concept propre, tend à reproduire le principe générateur. Mais il n'est pas certain que cette relation entre le Fils et l'image soit dans l'esprit de Paul.

Premier-né. — Si la qualité d'image est absolue et relative à la fois, celle de premier-né est seulement relative et ferait par conséquent défaut au cas où rien ne serait créé. Les Pères observent à bon droit que l'expression « premier-né de toute créature » ne peut signifier que « né avant toute créature ». En effet, pour que le Fils fût rangé dans la catégorie des créatures, il faudrait ou que lui-même eût été créé ou que la créature eût été produite par voie de génération; or, en dehors de lui, rien n'est engendré, puisqu'il est le Fils unique — saint Jean dirait « Monogène » — et d'autre part il n'est pas créé

quam). Les mêmes auteurs attribuent naturellement au Fils toutes les théophanies. Cette opinion jadis très répandue a été mise en vers par Prudence (*Contra Patripassianos*) :

Credite, nemo Deum vidit; mihi credite, nemo.
 Visibilis de fonte Deus, non ipse Deus Fons
 Visibilis. Cerni potis est qui nascitur, at non
 Innatus (ἀγέννητος ou ἀγέννητος) cerni potis est.

S. Jean Damasc., *De fide orthod.*, I, 8 (XCIV, 816). Cf. *De Imag.*, I, 9 (XCIV, 1240). Saint Chrysostome conclut que le Fils est invisible de ce qu'il est l'image parfaite du Dieu invisible (ἡ τοῦ ἀοράτου εἰκὼν καὶ αὐτὴ ἀόρατος καὶ ὁμοίως ἀόρατος). Origène avant lui avait dit la même chose (εἰ ἔστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, ἀόρατος εἰκὼν, texte rapporté par saint Athanasie, *De decret. Nic.* 27). Cf. *Periarchon*, II, vi, 3 (XI, 211).

lui-même, puisque tout ce qui a été créé, au ciel et sur la terre, a été créé par lui, en lui et pour lui. En définitive, les trois titres de Fils, d'image et de premier-né se rapportent à la vie divine du Verbe et sont trois aspects de sa génération éternelle, mais il y a entre eux cette distinction que la notion de Fils est absolue, celle d'image absolue et relative, celle de premier-né est relative dans son expression, puisqu'elle inclut l'idée d'un terme extérieur au Fils, mais s'appuie sur une perfection absolue, indépendante de l'existence des créatures¹.

Tout par lui, tout en lui, tout pour lui. — Une courte phrase résume les rapports du Fils avec le monde⁴ : Tout est *par* lui (δι' αὐτοῦ), tout est *en* lui (ἐν αὐτῷ), tout est *pour* lui (εἰς αὐτόν).

L'incise τὰ πάντα δι' αὐτοῦ ἔκτισται rappelle le πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο du Prologue du quatrième Évangile et l'insistance de saint Paul à comprendre toutes choses, « les visibles et les invi-

1. Col. 1¹⁵ : Πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Presque tous les Pères avant et après Nicée (Justin, Clément d'Alex., Tertullien, Origène, Basile, Isidore de Péluse, Chrysostome, Sévérien, Théodore, etc.) entendent correctement ce titre du Christ préexistant. Quelques-uns (Athanase, Grégoire de Nysse, Cyrille d'Alex., Théodore de Mops.), par une crainte exagérée de l'arianisme, l'expliquèrent du Christ incarné. Mais Paul n'est pas encore arrivé à l'incarnation et le πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, qui vient plus bas (1¹⁸) après la qualité de « chef de l'Église », est tout différent. Entendu du Christ incarné, πρωτότοκος marquerait la prééminence, comme dans Ps. 88 (89)²⁸, et non la priorité; mais alors comment expliquer le génitif πάσης κτίσεως, puisque le Fils, d'après ce qui suit immédiatement, ne rentre pas dans la catégorie des créatures? — D'un autre côté, πρωτότοκος est passif (engendré avant) et non pas actif (engendrant avant), comme l'entend peut-être saint Basile (*Contra Eunom.*, iv) et certainement saint Isidore de Péluse (*Epist.* iii, 31) qui accentue πρωτοτόκος sur la pénultième. — Dans le composé πρωτότοκος, le premier élément est donc comparatif (comme dans Joan. 1¹⁵ : πρῶτός μου ἦν) et a rapport à la durée. Chrysostome (οὐχὶ ἀξίας καὶ τιμῆς ἀλλὰ χρόνου μόνον ἐστὶ σημαντικόν) et Théodore (οὐχ ὡς ἀδελφὴν ἔχων τὴν κτίσιν, ἀλλ' ὡς πρὸ πάσης κτίσεως γεννηθείς) expriment très bien cela. La paraphrase de Justin (*Dialog.* 100, VI, 709) est aussi excellente : Πρωτότοκον τοῦ Θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων. Du reste Paul se paraphrase lui-même quand il dit quatre lignes plus loin (Col. 1¹⁷) : καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων.

2. Il est à noter que ces trois locutions paraissent respectivement deux fois dans le contexte (Col. 1¹⁵⁻²⁰) : et se rapportent la première fois au Christ préexistant (1¹⁵⁻¹⁸), l'autre fois au Christ incarné (1¹⁹⁻²⁰). Remarquez également que les trois locutions s'appliquent à Dieu sans distinction de personnes, Rom. 11³⁶ : Ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν. La Vulgate porte : *ex ipso et per ipsum et in ipso*, mais on sait qu'après *in* l'accusatif et l'ablatif sont très souvent mis l'un pour l'autre.

sibles, au ciel et sur la terre », dans l'activité créatrice du Fils ne le cède point à celle de saint Jean lui-même¹. Il n'est pas exact que la particule διὰ exprime en soi une causalité instrumentale et subordonnée, puisqu'elle s'applique parfois au Père aussi bien qu'au Fils, et les ariens s'en autorisaient à tort pour soutenir l'infériorité du Fils par rapport au Père; on reconnaîtra cependant qu'elle est plus apte à signifier une activité médiatrice de sa nature et convient ainsi mieux au Fils qui procède qu'au premier principe inengendré. S'il s'agissait du Père, selon la loi d'appropriation des particules, saint Paul dirait plutôt : ἐξ οὗ τὰ πάντα; car tout dérive *du* Père *par* le Fils.

Il y a plus : « Tout fut créé en lui » et : « Tout subsiste en lui. » Ces deux expressions ne sont pas à confondre. La première est pour rendre raison de la priorité du Christ : « Il est le premier-né de toute créature, *parce que* toutes choses furent créées en lui². » Elle nous sert à préciser le sens de « premier-né » comme synonyme de : « antérieur à toutes choses » et comme placé hors de la catégorie des êtres créés. En effet la préexistence du premier-né est la condition essentielle de l'existence des créatures. Comment? Paul ne le dit point. Les Pères, à la suite de saint Hippolyte et d'Origène, supposent que c'est en qualité de cause exemplaire, comme lieu des idées et archétype universel. L'hypothèse est séduisante et, bien qu'il faille se garder d'imposer à Paul les spéculations platoniciennes et philoniennes sur le κόσμος νοητός, on ne voit pas comment Dieu a créé « dans le Fils » si le monde n'était en quelque façon « dans le Fils » : or il n'y était que d'une manière intelligible. La seconde expression : « Tout subsiste en lui » n'est pas équivoque. Sans lui, sans la Sagesse incréée, toutes les créatures se disperseraient, s'émietteraient et, à force de se combattre, s'abîmeraient de nouveau dans le néant. C'est lui

1. Col. 1¹⁶ : Τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. Joan. 1³ : Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο. La différence entre ces deux expressions si semblables c'est que saint Jean, employant l'aoriste, indique la première production des êtres par l'activité du Fils, tandis que saint Paul, se servant du parfait, désigne la relation actuelle des créatures au Fils comme à leur créateur.

2. Col. 1¹⁶ : Πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα. On rapprochera de ce texte Joan. 1⁴, surtout si l'on se croit autorisé à adopter la ponctuation suivante : Ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν.

qui leur conserve, avec l'existence, la cohésion et l'harmonie. Le Logos, lien (δεσμός) de l'univers, avait le même rôle¹.

Cause efficiente (δι' αὐτοῦ) et cause exemplaire ou formelle (ἐν αὐτῷ), il est aussi cause finale (εἰς αὐτόν). L'expression ne laisse pas de surprendre. Non que le Fils ne soit, aussi bien que le Père, cause finale des créatures; mais la finalité semblerait appartenir au Père par appropriation exclusive. On serait donc tenté de rapporter ce titre au Fils de l'homme auquel tout l'univers est subordonné comme à l'envoyé et au mandataire de Dieu; mais, dans la phrase de saint Paul, le passage de la nature divine à la nature humaine ne s'étant pas produit encore, mieux vaut s'en tenir au sens le plus simple. Nous constatons ainsi une fois de plus que l'appropriation des particules n'a rien d'exclusif.

La même série de particules (διά, ἐν, εἰς) recommence, nous l'avons dit, pour exprimer les rapports du Christ avec son Église; mais l'étude de ces relations nouvelles trouvera mieux sa place ailleurs.

III. LE CHRIST ET LES ANGES.

Primauté absolue du Christ. — Les idées de Paul sur l'angélogologie et la démonologie, idées courantes au premier siècle de notre ère, ne mériteraient pas un paragraphe à part sans le relief que leur donnent les erreurs des Colossiens.

Ceux-ci, à force de compter sur la médiation des anges, couraient risque de méconnaître le grand Médiateur. Peut-être même quelques-uns ne mettaient-ils plus entre eux et lui qu'une

1. Col. 1¹⁷ : πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν. Aristote avait dit (*De Mundo*, vi) : Ἐκ τοῦ Θεοῦ πάντα, καὶ διὰ Θεοῦ ἡμῖν συνέστηκεν. Le parallélisme d'idées n'est qu'apparent à cause du datif ἡμῖν. Il est réel au contraire dans cette parole du Stagirite (*Ethic. Eud.* vii, 9) : Τὸ κοινὸν πᾶν διὰ τοῦ δικαίου συνέστηκεν, où le verbe συνέστηκεν est employé absolument. Platon attribue la même fonction au démiurge : Εὐεστάναι τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ αὐτόν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῷ. Philon (*Quis rer. divin. heres*) l'assigne à la providence : Συνέστηκε προνοίᾳ Θεοῦ. Le mot employé par Aristote, Platon, Philon et saint Paul signifie d'après le contexte « maintenir son équilibre, sa cohésion ». Reiske le définit assez bien : « Corpus unum, integrum, perfectum, secum consentiens esse et permanere. »

différence de degré¹. Paul recommande à l'occasion le respect des anges, mais il ne veut pas que ce soit au détriment du Christ². Il sait que les anges apportèrent la Loi à Moïse³; qu'ils habitent aux cieux⁴, dans la lumière⁵; qu'ils assistent aux rites augustes de l'Église⁶, aux luttes et aux triomphes de l'Évangile⁷; qu'ils escorteront, au dernier jour, le Juge suprême⁸; que l'un d'eux, un archange, donnera le signal de la résurrection⁹. Il ne proscriit que le culte arbitraire des anges, un culte qui serait dérogame à l'honneur de Jésus-Christ. Entre eux et lui la comparaison n'est pas possible : ils sont dans le rapport de la créature au créateur, du fini à l'infini : « Les choses visibles et les invisibles, soit les trônes, soit les dominations, soit les principautés, soit les puissances, tout a été créé par lui et pour lui¹⁰. » La répétition intentionnelle du mot « soit » dans l'énumération précédente a fait soupçonner que l'Apôtre adopte la terminologie en usage chez ses adversaires sans l'apprécier ni la sanctionner. Cette impression se confirme par le passage parallèle : Dieu a fait asseoir le Christ à sa droite « au-dessus de toute principauté, et puissance, et vertu, et domination, et de tout [autre] nom prononcé non seulement dans ce siècle mais dans le siècle à venir¹¹ ».

Paul admet certainement une hiérarchie angélique, comme il admet une hiérarchie infernale ayant pour chef suprême et pour représentant le diable, Satan ou Bélial¹². Les noms différents, si souvent répétés, de principautés, de puissances, de vertus, doivent désigner des différences de nature ou de rang. Et cette conclusion n'est pas infirmée par le fait que ces mêmes noms s'appliquent selon les cas aux puissances angéliques, infernales et terrestres. Pourquoi des mots distincts pour signifier une chose identique ? Il y a au ciel, comme sur la terre, des tribus et des familles ; or cela suppose une diversité de

1. Col. 2¹⁸⁻¹⁹. — 2. 1 Cor. 11¹⁰; Gal. 4¹⁴. — 3. Gal. 3¹⁹. — 4. Gal. 1⁸. — 5. 2 Cor. 11¹⁴. — 6. 1 Cor. 11¹⁰. — 7. 1 Cor. 4⁹. — 8. 2 Thess. 1⁷. — 9. 1 Thess. 4¹⁶. — 10. Col. 1¹⁶. — 11. Eph. 1²¹.

12. Le diable (Eph. 4²⁷; 6¹¹; 1 Tim. 3⁶⁻⁷; 2 Tim. 2²⁶), Satan (Rom. 16²⁰; 1 Cor. 5⁵; 7⁵; 2 Cor. 2¹¹; 11¹⁴; 12⁷ « ange de Satan »; 1 Thess. 2¹⁸; 2 Thess. 2⁹; 1 Tim. 1²⁰; 5¹⁵), Bélial (2 Cor. 6¹⁵), le prince de la puissance de l'air (Eph. 2²), la puissance des ténèbres (Col. 1¹³).

rangs, de rapports, de fonctions¹. En quoi consiste cette hiérarchie céleste et combien de degrés elle renferme, saint Paul ne nous l'apprend pas plus que les autres et on peut dire en toute assurance qu'il ne vise pas à nous l'enseigner. Ses énumérations se suivent sans ordre fixe et il est certain qu'elles sont incomplètes². Paul, qui n'a pas la prétention de les épuiser, ne semble y attacher que très peu d'importance. Son but manifeste est d'établir la vérité suivante : Jésus-Christ est, comme Dieu, le créateur de tous les anges; comme homme, il est le chef de toutes les puissances célestes, quelque rang qu'elles occupent.

Chef des anges. — Que le Christ, comme Dieu et par droit de nature, soit infiniment supérieur aux anges; qu'il soit, comme homme et par droit de conquête, exalté sans comparaison au-dessus des anges, nous le déduirions de sa doctrine alors même qu'il ne le dirait pas expressément. Mais veut-il affirmer que la grâce des anges dérive du Christ? Nous ne le pensons pas. Rien ne nous autorise à prétendre que la pacification universelle, produite par la mort du Fils et à laquelle les anges eux-mêmes ont eu part, soit une réconciliation des anges avec Dieu plutôt qu'une réconciliation des anges avec les hommes jusque-là rebelles à Dieu³. Il en résulte que la qualité de chef par rapport aux anges n'entraîne pas une communauté de vie surnaturelle, mais simplement une prééminence de dignité et d'honneurs. Dieu a placé son Fils *au-dessus* de toutes les puissances célestes, il l'a donné pour *chef* à l'Eglise qui est son corps⁴. Ainsi le Christ n'est pas de la même manière chef des hommes et chef des anges. Comme ceux-ci font partie du royaume du Christ, il peut, à ce titre, être appelé leur chef, tandis qu'il n'est proprement le chef ni des démons ni des réprouvés; mais il ne communique pas l'influx vital aux anges qui n'appartiennent pas à son corps mystique.

1. Eph. 3¹⁶ : Πατριά signifie proprement « famille, tribu, nation ».

2. Eph. 1²¹; Col. 1¹⁶. — 3. Col. 1²⁰, Cf. Eph. 1¹⁰.

4. Eph. 1²². La différence de relation entre les autres choses que Dieu a mises sous les pieds du Christ et l'Eglise, qui est le corps du Christ et à qui le Christ sert de tête, est assez clairement indiquée dans cette phrase.

NOTE R. — LA HIÉRARCHIE DES ANGES

I. LES TEXTES DE SAINT PAUL.

Les êtres raisonnables, qui doivent au Christ leur hommage, sont de trois ordres : *célestes, terrestres, infernaux* (Phil. 2¹⁰ : ἵνα πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων); mais le ciel n'est pas le lieu exclusif des bons anges : il l'est aussi des élus (1 Cor. 15⁴⁸; cf. 15⁴⁰) et même, dans un sens différent, des esprits mauvais (Eph. 6¹² : τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις), soit à raison de leur origine, soit à cause de la région supramondaine qu'ils occupent.

Les esprits bons sont désignés par sept noms différents : ἄγγελος, ἀρχάγγελος (1 Thess. 4¹⁶ : l'archange Michel; cf. Jud. 9), ἀρχή (*principatus*), ἐξουσία (*potestas*), δύναμις (*virtus*), κυριότης (*dominatio* : Eph. 1²¹; Col. 1¹⁶), θρόνος (*thronus* : Col. 1¹⁶). En dehors des archanges et des trônes, mentionnés une seule fois, et des dominations, nommées seulement dans le passage parallèle des Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, les autres appellations sont communes aux anges, aux hommes et aux démons. De plus elles se présentent, dans les diverses séries, sans aucun ordre fixe et l'on a partout l'impression que saint Paul n'entend pas faire une énumération complète :

A) Eph. 1²¹ : Le Christ siège : ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς, καὶ ἐξουσίας, καὶ δυνάμεως, καὶ κυριότητος, καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι.

B) Col. 1¹⁶ : Tout a été créé par (διὰ) le Fils et pour (εἰς) le Fils : τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι, εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαί, εἴτε ἐξουσίαι.

C) 1 Cor. 15²⁴ : Le Christ, à son avènement, renversera : πᾶσαν ἀρχὴν, καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δυνάμιν.

D) Rom. 8 : Rien ne peut nous séparer de l'amour du Christ : οὔτε θάνατος, οὔτε ζωὴ, οὔτε ἄγγελοι, οὔτε ἀρχαί, οὔτε ἐνεστώτα, οὔτε μέλλοντα, οὔτε δυνάμεις, κτλ. (neque vita, neque angeli, neque principatus, neque virtutes [plusieurs manuscrits omettent ces deux mots], neque instantia, neque futura, neque fortitudo [le *Fuldensis* lit : neque virtus], etc.

Malgré l'autorité de saint Augustin (*De Trinit.* I, 8), suivi par saint Thomas et d'autres scolastiques, il est difficile de voir dans la série C des *anges* que le Christ renverserait (καταργήσῃ, *evacuaverit*), en ce sens qu'il leur ôterait alors leurs fonctions devenues inutiles. — Il ne semble pas non plus possible d'y voir, avec un certain nombre de commentateurs catholiques (Cajetan, etc.) et protestants (Bengel, etc.), les *anges* en même temps que les *hommes* constitués en dignité. — L'opinion la plus commune parmi les anciens interprètes grecs (Chrysostome et sa suite) et latins (l'Ambrosiaster, Pélagie, etc.) n'y cherche que des *démons*, auxquels ces trois noms sont effectivement appliqués ailleurs. — Nous croyons plus probable qu'il y est question de *toutes* les vertus et puissances hostiles à Dieu et à son Christ, de quelque nature qu'elles soient, démons, hommes, forces abstraites, telles que la mort, le péché, etc. — En tout cas, 1 Cor. 15²⁴ ne saurait éclairer l'angéologie de Paul.

La série D prête à plus de doutes encore, soit comme texte soit comme exégèse. Nous avons indiqué plusieurs des variantes du texte latin. Le grec a aussi des variantes, quoique le texte donné ci-dessus paraisse assuré. Mais comme δυνάμεις est séparé de ἀρχαί par deux membres, on ne

peut guère parler de série. Qu'il s'agisse des bons anges (par hypothèse, comme dans Gal. 1⁸), ou des mauvais, selon l'opinion plus commune des catholiques (voir Estius et Cornely), ou peut-être des *puissances surhumaines* sans distinction, cela n'ajoute rien à ce que nous savons par ailleurs.

En définitive, nous restons en présence des deux séries A et B qui ne s'accordent ni pour l'ordre ni pour les noms :

Eph. 1 ²¹ : Principautés	Col. 1 ¹⁶ : Trônes
Puissances	Dominationes
Vertus	Principautés
Dominationes	Puissances

Les principautés et les puissances (*ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι*) vont généralement ensemble et peuvent désigner des pouvoirs *célestes* (Eph. 1²¹; 3¹⁰; Col. 1¹⁶; 2¹⁰), ou *infernaux* (Eph. 6¹²; Col. 2¹⁵) ou *terrestres* Rom. 13¹; Tit. 3¹ : *ἀρχαὶ, ἐξουσίαι*) ou *infernaux et terrestres* à la fois (1 Cor. 15²⁴).

II. L'ANGÉOLOGIE JUIVE.

Les spéculations au sujet des anges, fort à la mode dès cette époque chez les auteurs d'apocalypses, ne nous aident guère à éclaircir la pensée de Paul. Les idées sur la hiérarchie angélique n'avaient rien d'uniforme. — Il y avait le groupe des archanges qui étaient tantôt sept (Tob. 12¹⁵) rangés ainsi par le *livre d'Enoch*, chap. xx : Uriel, Raphael, Raguel, Michael, Sariel, Gabriel, Remiel; tantôt six, par exemple dans le targum de Jonathan sur Deut. 34⁶; tantôt quatre seulement, *Enoch*, ix, 1 (Michael, Uriel, Gabriel, Raphael), mais énumérés sans ordre fixe (cf. *Enoch*, x, 1, 4, 9, 11; xl, 2, 9; liv, 6; lxxi, 8, 9, 12); quelquefois cinq, avec d'autres noms (*Orac. Sibyll.* II, 214-215). Saint Paul ne nomme qu'une fois un archange, 1 Thess. 4¹⁶, entendant très probablement par là l'archange par excellence, l'archange Michel (Jud. 9 : ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος). — Un autre groupe d'esprits célestes étaient les *Seraphim*, les *Cherubim* et les *Ophanim* « qui ne dorment jamais et qui gardent le trône de la majesté divine » (*Enoch*, lxxi, 7); mais aucun de ces noms ne se trouve dans saint Paul. Cf. Bousset, *Die Religion des Judentums im neut. Zeitalter*, Berlin, 1903, p. 313-325; F. Weber, *Jüdische Theol.* 2, Leipzig, 1897, p. 166-174; L. Hackspill, *L'angéologie juive à l'époque néo-testamentaire*, dans *Revue biblique*, XI (1902), p. 527-550, premier article d'un travail dont nous n'avons pas vu la suite. L'opuscule d'Everling (*Die paulin. Angelologie und Dämonologie*, Göttingue, 1888) ne peut être utilisé qu'avec beaucoup de circonspection.

III. LES CHŒURS DES ANGES.

On sait que la classification adoptée par les scolastiques est due au Pseudo-Denys l'Aréopagite, *De cæl. hierarchia*, vi-ix (III, 200-272). Les neuf chœurs angéliques se divisent en trois ordres (*διακοσμήσεις*) et se distribuent ainsi, en commençant par les plus parfaits. Nous suivons l'ordre où ils sont décrits; l'énumération du début diffère un peu (puissances, dominationes, vertus, en gradation *ascendante*) :

- I. 1. Séraphins. — 2. Chérubins. — 3. Trônes.
- II. 4. Dominationes. — 5. Vertus. — 6. Puissances.
- III. 7. Principautés. — 8. Archanges. — 9. Anges.

Le Pseudo-Denys se réfère aux théologiens antérieurs et principalement à une autorité anonyme (III, 200) : Πάσας ἡ θεολογία τὰς οὐρανίους οὐσίας ἐννέα κέκληκεν ἐκφαντορικαῖς ἐπωνυμίαις ταύτας ὁ θεὸς ἡμῶν ἱεροτελεστῆς εἰς τρεῖς ἀφορίζει τριαδικὰς διακοσμήσεις. Il est facile de voir que la liste a été formée en prenant pour noyau les cinq noms fournis par Paul (Eph. 1²¹; Col. 1⁶), puis en mettant en tête les séraphins et les chérubins de l'Ancien Testament et en queue les archanges et les anges nommés çà et là dans les deux Testaments. On ne comprend guère quel principe a pu diriger le classement des chœurs intermédiaires, puisque saint Paul n'a pas d'ordre fixe. Aussi Grégoire le Grand, *In Evang. homil.* xxxiv, le présente-t-il autrement : « Esse scimus angelos, archangelos, virtutes, potestates, principatus, dominationes, thronos, cherubim atque seraphim (LXXVI, 1249-1250). » L'ordre est tout différent dans les *Morales*, xxxii, 23, n° 48 (LXXVI, 665) : « Angeli, archangeli, throni, dominationes, virtutes, principatus, potestates, cherubim et seraphim. »

Mais cette construction artificielle n'a pas grand appui dans la tradition catholique. Sans doute on ne peut pas dire, comme on l'a fait parfois, que la division des anges en neuf chœurs ou ordres soit une invention du Pseudo-Denys. Elle se trouve déjà dans S. Ambroise, *Apol. proph. David*, 5 (XIV, 900) : « Dominus noster Jesus ... cui angeli et archangeli, virtutes et potestates et principatus, throni et dominationes, cherubim et seraphim indefesso obsequio serviebant. » L'opuscule est authentique et date d'environ 385; le texte est certain et admis dans l'édition critique de Schenkl. Comme il n'est pas probable que Denys emprunte à Ambroise, l'un et l'autre auront puisé à quelque source grecque antérieure.

Mais à part ces deux exceptions — car S. Grégoire dépend du Pseudo-Denys — la théorie des neuf ordres est entièrement inconnue aux Pères grecs et latins. L'interpolateur d'Ignace, *Ad Trallian.* 5 (Funk, t. II, p. 64), compte bien *neuf* chœurs d'anges mais il y met les *éons* et les *armées*. S. Irénée, *Contra hæres.* II, 54 (VII, 818), en énumère une fois *sept* (omettant les chérubins et les séraphins) et une fois *six* (omettant de plus les trônes). Les *Constitutions apostoliques* en trouvent une fois *dix*, VIII, 12 (I, 1093) : il y a en plus les éons et les armées et en moins les dominations) et une fois *onze* (I, 1101 : les dominations comprises). Origène en a tantôt *quatre*, *Contra Cels.* IV, 29 (XI, 1069 : trônes, dominations, puissances, principautés), tantôt *cinq* en ajoutant soit les anges, *Contra Cels.* VI, 71 (XI, 1405), soit les dieux, *In Joan.* I, 34 (XIV, 79). S. Cyrille de Jérusalem en compte *huit*, n'omettant que les séraphins, *Catech.* XXIII, *Mystag.* V, 6 (XXXIII, 1113), mais voir ci-dessous. S. Athanase, *Ad Serap.* II, 4 (XXVI, 614), en énumère *neuf*, substituant aux trônes *παράδεισος*, mais le texte est très incertain; ailleurs, *Ad Serap.* I, 13 (XXVI, 561), il n'en a que *sept*, omettant les vertus et les puissances. Il y en a *sept* aussi dans Tite de Bostra, *Contra Manich.* III et *huit* dans Basile de Séleucie, *Orat.* XXXIX, 2 (LXXXV, 429 : les archanges manquent). S. Basile le Grand, *De Spiritu sancto*, 38 (XXXII, 136), n'en énumère que *cinq* (principautés, puissances, vertus, trônes, dominations) mais il ajoute : καὶ εἰ τινὲς εἰσὶν ἕτεροι λογικαὶ φύσεις ἀκατονόμαστοι. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.* XXVIII, 31 (XXXVI, 72), en trouve *huit*, remplaçant les chérubins et les séraphins par leur traduction grecque ἀναβάσεις, λαμπρότητες et qualifiant tous les ordres énumérés de νοεράς δυνάμεις ἢ νόας, ce qui prouve qu'il ne voit pas dans les vertus un ordre spécial. S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.* I (XLV, 345, 348), identifie expressément les chérubins avec les trônes, les séraphins avec les vertus, et ne

nomme ni les anges ni les archanges; ailleurs, *In Cantic. hom.* xv (XLIV, 1100), son énumération est encore plus difficile. L'auteur des *Dialogues* attribués à S. Césaire, *Dial.* i, qu. xlv (XXXVIII, 912 913), réduit à sept le nombre des chœurs, éliminant lui aussi les chérubins et les séraphins. Inutile de pousser plus loin nos investigations; nous ne tirerions pas grand'chose de S. Méthode, *De resurr.* 10 (XVIII, 280), ni d'Eusèbe, *De laud. Constant.* i, 1 (XX, 1320), ou plutôt nous n'en tirerions que des difficultés; mais S. Éphrem (*Opera syriaca*, t. I, p. 270) nous fournirait dix chœurs, dont le premier est constitué par les dieux; Théodoret huit, en regardant les vertus comme un terme générique, *De Græcar. affect. curat.* iii (LXXXIII, 889) ou en confondant les trônes et les chérubins (LXXXII, 600).

D'autres textes patristiques intéressants à divers points de vue, ne nous apprennent rien sur le sujet qui nous occupe : Clément d'Alexandrie, *Stromat.* vi, 16 et vii, 2 (IX, 369 et 409); Origène, *Periarchon*, I, viii, 4 (XI, 179); S. Athanase, *Contra Arian.* ii, 19 (XXVI, 188); S. Basile, *Contra Eunom.* iii, 1 (XXIX, 655); S. Grégoire de Nazianze, *Orat.* xl, 5 (XXXVI, 364); S. Grégoire de Nysse, *De opif. hom.* 17 (XLIV, 189); Didyme, *De Spir. Sancto*, 13 (XXXIX, 1046); Novatien, *De Trinit.* i, 1 (III, 888); S. Hilaire, *In Psalm.* cxviii, litt. *ghimel*, 10 (IX, 522); S. Ambroise, *Hexaem.* I, v, 19 (XIV, 131); Cassien, *Collat.* viii, 15 (XLIX, 746-747), etc.

Les Pères les plus autorisés nous avertissent que nos recherches n'aboutiront pas. Nous avons entendu S. Basile. S. Hilaire, *In Psalm.* cxxv, 10 (IX, 773-774), n'est pas plus encourageant : « De numero Apostolus nihil docuit; et nescio an tacuerit an ignoraverit. » Déjà Origène ne laissait guère d'espoir, *De Princip.* I, v, 1 (XI, 157), à propos de Eph. 1²¹ : « Ex quo ostendit esse quædam præter hæc quæ commemoravit, quæ nominentur quidem in hoc sæculo, non tamen ab ipso enumerata nunc fuerint, forte nec ab alio aliquo intellecta : esse vero alia quæ in hoc sæculo quidem non nominentur, in futuro tamen nominabuntur. » S. Jérôme commentant le même texte (XXVI, 461) s'empare de cette idée; surtout *Contra Jovin.* ii, 28 (XXIII, 325) : « Et cetera ministeriorum vocabula, quæ nec nos possumus nominare, nec ipsum Paulum puto, ut in gravi corpusculo constitutum, enumerare valuisse. » Le texte de S. Augustin est bien connu, *Contra Priscill.* ii (XLII, 678) : « Certe ait Apostolus : *Sive sedes* [θρόνοι], *sive dominationes*, *sive principatus*, *sive potestates*. Et esse itaque sedes, dominationes, principatus, potestates, in cælestibus apparatus firmissime credo, et differre aliquid indubitata fide teneo. Sed quo me contempnas, quem magnum putas esse doctorem, quænam ista sint et quid inter se differant nescio. » Cf. *Enchirid.* 58 (XL, 259); *In Psalm.* lxxix, 2 (XXXVI, 1021); *In Psalm.* xcvi, 3 (XXXVII, 1259); *Coll. cum Maxim.* 9 (XLII, 727) etc. — S. Chrysostome, qui une fois énumère neuf ordres (*In Genes. hom.* iv, 5), croit pareillement qu'il y en a d'autres, *De incomprehens. hom.* iv (XLIX, 729) : Εἰσὶ γὰρ, εἰσὶ καὶ ἑτεραι δυνάμεις, ὧν οὐδὲ τὰ ὀνόματα ἴσμεν. Enfin S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.* xv, 12 (XXXIII, 705), a une virulente sortie contre les hérétiques qui se flattent de connaître tous les mystères du Christ et sont impuissants à dire en quoi diffèrent les anges : Εἰπέ μοι πρῶτον, ὦ πολυηρότατε, τί διαφέρει θρόνος κυριότητος, καὶ τότε πολυπραγμονεῖ τὰ κατὰ Χριστόν. Εἰπέ μοι τί μὲν ἐστὶ ἀρχή, τί δὲ ἐξουσία, τί δὲ ἄγγελος... Ἀλλ' οὐ θέλεις ἐρωτῆσαι θρόνους ἢ κυριότητας, ἢ οὐ δύνασαι, κτλ.

Devant ces désaccords et ces incertitudes de la tradition catholique, toute spéculation serait vaine.

IV. LE PLÉROME.

La christologie de l'Épître aux Colossiens a son point culminant dans les deux formules : « En lui habite corporellement *tout le plérôme* de la divinité » et : « Il a plu à Dieu que *tout le plérôme* habitât en lui. » Le mot « plérôme » ou plénitude semble avoir été l'un des mots de passe des novateurs de Colosses. Saint Paul s'en emparerait pour en corriger l'abus, comme, au sentiment de plusieurs, saint Jean arrache aux hérétiques de son temps le terme de Logos en lui donnant un sens orthodoxe¹.

Plénitude de la divinité. — Plus tard les gnostiques entendirent

I. Voici les cinq textes en question :

I. Col. 1¹⁹. — Le Christ a la *primauté* en toutes choses : ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι. La suite de la phrase semble montrer clairement que Dieu — et non pas le *plérôme* — est le sujet du verbe εὐδόκησεν.

II. Col. 2⁹. — Restez inébranlablement fixés dans le Christ, sans vous laisser séduire par une vaine philosophie : ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, καὶ ἐστὶ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, κτλ.

III. Eph. 1²³. — Dieu a donné le Christ pour chef suprême à l'Église : ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν ᾗ σιν πληρουμένου.

IV. Eph. 3¹⁹. — Je vous souhaite de connaître l'incompréhensible charité du Christ : ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ.

V. Eph. 4¹³. — Le Christ est descendu sur la terre et remonté aux cieux : ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα. Il distribue les charismes pour que nous arrivions tous ensemble à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu : εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ.

En dehors de ces deux Épîtres, nous n'avons à rapprocher que les deux textes suivants.

VI. Rom. 15²⁹. — L'Apôtre sait qu'il ira à Rome : ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ. Mais l'expression diffère beaucoup des passages précédents, car πλήρωμα n'est pas régi par le génitif possessif Χριστοῦ ou Θεοῦ, mais par le génitif d'espèce ou d'apposition εὐλογίας.

VII. Joan. 1¹⁶. — Ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος. Ce verset a son commentaire naturel quelques lignes plus haut, Joan. 1¹⁴ : πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

La première fois que l'Apôtre nomme le plérôme, dans l'Épître aux Colossiens, il en parle comme d'une chose connue et qui se passe d'explications : preuve que le mot faisait partie de la terminologie des adversaires.

Voir, ci-après, la note S, p. 414-416.

par *plérôme* l'ensemble des émanations divines, la somme totale d'être divin répandu dans l'univers. Il y a des raisons de croire que cet usage remonte jusqu'à Cérinthe. S'il nous était permis de supposer que cette terminologie avait cours parmi les Colossiens, nous obtiendrions un sens très acceptable : L'essence divine n'est pas dispersée en une multitude d'éons, échelonnés entre la matière et l'absolu, comme vous l'enseignent vos faux docteurs ; elle est tout entière ramassée, concentrée dans le Christ, « elle habite corporellement en lui ». Mais cette exégèse n'est-elle point un anachronisme ? Nous arrivons d'ailleurs au même résultat en laissant au mot « plérôme » son sens ordinaire d'ensemble et de totalité. La plénitude de la divinité sera alors l'ensemble des perfections qui constituent l'essence divine, autrement dit la divinité elle-même.

Dieu habite dans l'âme et dans le corps des justes comme dans son temple, mais il y habite par des grâces finies, toujours susceptibles d'augmentation, non dans la plénitude de sa puissance et de ses attributs : surtout il n'y habite pas *corporellement*. Pour y habiter ainsi il faut qu'il soit substantiellement uni à l'humanité, de manière à former avec elle un composé théandrique, comme l'âme informant le corps constitue avec lui une seule nature. Les deux formules théologiques : *In ipso inhabitat plenitudo divinitatis corporaliter*, et : *Verbum caro factum est et habitavit in nobis*, sont donc équivalentes. Seulement le mode d'habitation n'est pas le même. En saint Jean, il est question du séjour passager du Verbe fait chair qui daigne planter un moment sa tente (ἐσκήνωσεν) au milieu de nous ; en saint Paul il s'agit de la demeure stable, permanente et définitive (κατοικεῖ) de la divinité dans l'humanité du Christ.

Plénitude de grâces. — Dans l'autre formule : *In ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare*, il faut renoncer à la tentation de chercher encore le plérôme de la divinité. Le contexte s'y oppose et le texte ne ressemble guère au précédent. Il y manque deux mots essentiels : *divinitatis* et *corporaliter*. Il s'agit ici de la plénitude dont parle saint Jean : *Vidimus... plenum gratiæ et veritatis... Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus*. La plénitude de la divinité habitant corporellement dans le Sauveur y apporte une plénitude des grâces. Il y a donc

en lui deux plénitudes dont l'une dérive de l'autre. La plénitude de grâces accordée au Sauveur dépend du bon plaisir du Père qui est le sujet du verbe εὐδόκησεν, elle est subordonnée à ses fonctions de chef de l'Église et de pacificateur universel. Mais elle n'est pas dans le Christ comme la grâce est dans les autres saints; elle y est à demeure, permanente (κατοικεῖν); elle découle naturellement de l'autre plénitude, le plérôme de la divinité; elle est la source dont le trop-plein déborde et remplit les membres du Christ. Plus on rapprochera l'Épître aux Colossiens du Prologue de saint Jean plus on y découvrira d'étroits rapports.

Plérôme de Dieu. — Dans l'Épître aux Éphésiens, Paul souhaite aux fidèles d'être remplis « selon la mesure (εἰς) de tout le plérôme de Dieu ¹ ». Nous ne croyons pas, avec saint Jean Chrysostome, qu'il veuille parler de la perfection absolue de Dieu; car, s'il n'est pas inouï que les auteurs sacrés nous proposent Dieu comme un idéal parfait sur lequel nous devons modeler nos actions, il est certainement beaucoup plus naturel de voir ici la plénitude de grâces et de dons spirituels dont Dieu est l'auteur. D'autre part, entendre « le plérôme de Dieu » du Christ ou de l'Église, quand rien dans la phrase ne suggère ni le Christ ni l'Église, c'est faire violence au langage.

Plérôme du Christ. — Ailleurs encore, l'Apôtre nous représente Jésus-Christ prodiguant ses soins à l'Église « jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de la foi et de la connaissance

1. Eph. 3¹⁹ : ἵνα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ. Sans le πᾶν on pourrait entendre : Soyez remplis de la plénitude de Dieu, c'est-à-dire : comme Dieu est plein. Comparez : Soyez parfaits *comme* votre Père céleste est parfait, Mat. 5⁴⁸. Mais dirait-on bien : Soyez parfaits de *toute* la perfection de Dieu? — Théodoret propose : Soyez remplis de manière à ce que Dieu habite parfaitement en vous; mot à mot : De manière à être vous-mêmes la plénitude de Dieu, autrement dit : tout pleins de Dieu. Cf. Σπυρίδων πληρώματα = des corbeilles pleines. Mais cette idée est nouvelle dans le N. T. et l'on ne voit pas la raison d'être de πᾶν. — Reste donc l'alternative : Toutes les richesses dont Dieu est la source, toutes ses perfections communicables aux saints : *Ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ*, 2 Pet. 1⁴. — On constatera la différence qu'il y a entre πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ (la plénitude qui appartient à Dieu ou qui vient de Dieu, génitif possessif ou génitif de cause) et πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος (la plénitude de la divinité, génitif d'apposition = la divinité dans toute sa plénitude).

du Fils de Dieu, de manière à former un homme parfait selon l'âge mûr de la plénitude du Christ¹ ». L'homme parfait c'est le Christ mystique composé du chef et des membres et destiné à une perfection dont il peut se rapprocher indéfiniment sans en atteindre jamais la limite. Si le corps répondait pleinement à la tête, le Christ mystique serait un homme parfait en ce sens qu'il ne lui manquerait rien de la perfection qu'il peut et doit posséder. Les imperfections ne viennent pas de la tête qui a la plénitude; elles dérivent du corps qui aspire et tend à la perfection (εἰς ἄνδρα τέλειον) sans jamais pouvoir arriver au plus haut sommet. Saint Paul lui propose pour modèle et pour mesure (εἰς μέτρον) « l'âge mûr de la plénitude du Christ », c'est-à-dire la personne du Christ glorifié, dans cette plénitude de perfection que l'Apôtre compare à la maturité de l'âge et qui exclut tout progrès et toute croissance.

Enfin lorsque l'Église, corps mystique du Christ, est désignée sous cette appellation mystérieuse : τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου², sans subtiliser davantage et prenant le plérome dans son acception la plus ordinaire, nous entendons que le Christ est complété par l'Église, comme la tête est complétée par les membres. Jésus-Christ a beau remplir tout de sa plénitude, il a besoin lui-même d'un complément pour exercer

1. Eph. 4¹³ : μέχρι κατατήσωμεν οἱ πάντες... εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ. Notez que l'Apôtre écrit οἱ πάντες « tous ensemble, collectivement » et non point πάντες « tous individuellement, chacun en particulier ». De même il dit εἰς ἄνδρα τέλειον et non pas εἰς ἄνδρα τελείου. Que la relation indiquée pour nous soit bien dans son esprit, la suite du texte le montre : αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός, κτλ.

2. Eph. 1²³. Nous avons trouvé après coup l'explication adoptée ici dans un savant et intéressant article de J. Armitage Robinson, *The Church as the Fulfilment of the Christ* (dans *The Expositor*, 5^{me} série, t. VIII, 1898, p. 241-259). L'auteur rapproche notre texte de Col. 1²⁴ : ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ. Il regarde l'expression τὰ πάντα ἐν πᾶσιν comme une sorte de locution proverbiale pareille à l'anglais « all in all » ou au grec classique παντάπασιν mais avec plus d'emphasis et nous invite à comparer 1 Cor. 12⁶; 15²⁸; Col. 3¹. Enfin il cite en faveur de son exégèse l'ancienne version latine : *supplementum ejus qui omnia et in omnibus impletur*, la première version syriaque, les versions coptes, saint Jean Chrysostome et surtout le commentaire très pénétrant d'Origène que les chaînes bibliques nous ont conservé.

son action rédemptrice et l'Église le complète comme une puissance passive qu'il informe de sa vertu ou comme un réceptacle qu'il remplit de ses grâces. A ce point de vue elle se nomme à juste titre « le complément de celui qui remplit tout de toute manière », ou mieux sans doute « le complément de celui qui se complète entièrement en tous » ses membres.

Résumé. — 1. « La plénitude de la divinité » c'est la divinité elle-même, ou dans un sens technique peut-être en usage dès le premier siècle, « la totalité d'être divin » par opposition aux parcelles et aux prétendues émanations de cet être.

2. « La plénitude de Dieu » c'est l'ensemble des biens surnaturels qu'il aime à répandre sur ses amis, quand il les rend participants à la nature divine, et dont il a constitué Jésus-Christ dépositaire universel.

3. « La plénitude du Christ » c'est la mesure surabondante de grâces que le Sauveur reçoit de son Père pour les déverser sur l'Église qui est son corps et sur les fidèles qui sont ses membres.

4. En un sens tout différent, l'Église est « la plénitude du Christ » parce qu'elle le complète et l'achève dans l'économie de la rédemption, la sève de la grâce ne pouvant arriver aux membres que par l'influx du corps mystique.

Cette dernière acception, la plus remarquable de toutes, nous conduit de plain-pied à la théorie du Christ mystique qu'il nous faut étudier sommairement.

NOTE S. — LE PLÉRÔME DE PAUL ET CELUI DES GNOSTIQUES

I. SENS DU MOT DANS LE NOUVEAU TESTAMENT.

1. *Dérivation.* — Le verbe πληροῦν ayant trois sens : a) remplir, b) compléter, c) accomplir, le mot πλήρωμα qui en dérive signifiera : a) plénitude, b) complément ou supplément, c) accomplissement. Il désigne, comme les autres noms en μα, soit le résultat de l'action, soit l'action elle-même considérée comme achevée et non pas proprement l'action de remplir, de compléter, d'accomplir. Les exemples qu'on cite à l'encontre, outre qu'ils sont fort rares, sont empruntés à des poètes et ne sauraient déterminer l'usage ordinaire de la prose. Tel ce vers d'Euripide, dans les *Troyennes*, 824 :

Ζηνὸς ἔχεις κυλίκων πλήρωμα, καλλίσταν λατρείαν.

2. *Usage profane.* — La signification profane du mot ne peut pas nous être d'un grand secours. Πλήρωμα veut dire en général « ce qui est plein » ou « ce qui remplit » ; πλήρωμα τῆς πόλεως se disait souvent de « la population d'une ville » et πλήρωμα tout court soit de « la cargaison » soit de « l'équipage d'un navire », soit par extension du « navire » lui-même lorsqu'il était armé ou chargé. Les exemples suivants se rapprochent davantage du sens biblique, Hérodote, III, 22 : ὀδώκοντα ἔτεα ζῶης πλήρωμα μακρότατον προκίεσθαι, surtout Euripide, *Ion*. 664 : τῶν φίλων πλήρωμα' ἀβροίσας, où πλήρωμα signifie « somme, ensemble, totalité ».

3. *Usage biblique.* — Les Septante traduisent par πλήρωμα l'hébreu מִלֵּן (1 Cor. 10²⁶ : τοῦ Κυρίου ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς, citant Ps. 23 (24)¹). — Dans le Nouveau Testament où il se lit dix-sept fois (douze fois dans saint Paul) πλήρωμα est traduit en latin par *plenitudo*, sauf Marc. 2²¹ (*supplementum*) ; 6⁴³ ; 8²⁰ ; Rom. 15²⁹ (*abundantia*). En dehors de saint Paul, ou même en dehors des Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, il n'offre aucune difficulté. Dans Mat. 9¹⁶ et Marc. 2²¹, il est employé comme synonyme de περίληψις, « pièce rapportée ». Dans Marc. 6⁴³ et 8²⁰ la « plénitude des paniers » (κοφίνων πληρώματα) veut dire simplement « les paniers pleins ». Dans Joan. 1¹⁶ : « Nous avons reçu tous de sa plénitude (πληρώματος) et grâce pour grâce », la « plénitude » dont il s'agit est expliquée deux versets plus haut (Joan. 1¹⁴) : πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Cette acception est à retenir pour les passages difficiles de saint Paul.

Le sens à la fois biblique et profane de « totalité » rend compte non seulement de 1 Cor. 10²⁶ (la terre et sa plénitude = la terre et tout ce qu'elle renferme) qui n'est qu'une citation, mais aussi de Rom. 11²⁵ (la plénitude des nations = l'ensemble des peuples païens), de Rom. 11¹² (la plénitude des Juifs = l'ensemble du peuple hébreu) et peut-être de Rom. 15²⁹ (la plénitude de la bénédiction du Christ = toutes les bénédictions). Le sens d'« accomplissement » se trouve dans la locution « plénitude des temps » (Gal. 4⁴ ; Eph. 1²⁰), désignant le moment fixé par les décrets éternels pour l'exécution des plans rédempteurs et dans la phrase : *Plenitudo legis est dilectio* (Rom. 13¹⁰) qui est expliquée dans le contexte par : *Qui diligit proximum legem implevit* (Rom. 13⁸). Ici πλήρωμα semble équivaler à πλήρωσις et aurait donc un sens actif ; cependant si l'on considère moins l'action d'accomplir la loi que le résultat de cette action, l'on retombe dans le sens passif.

Restent les cinq passages (Col. 1¹⁰ ; 2⁹ ; Eph. 1²³ ; 3¹⁹ ; 4¹³) étudiés ci-dessus.

II. EMPLOI DU MOT APRÈS L'ÂGE APOSTOLIQUE.

Parmi les Pères apostoliques, saint Ignace semble être le seul à se servir de ce mot (*Ad Ephes. inscriptio* : τῇ εὐλογημένῃ ἐν μεγάλῃ Θεοῦ Πατρὸς πληρώματι, ou peut-être καὶ πληρώματι [Cf. Funk, p. 212] ; *Ad Trall. inscriptio* : ἀσπίζομαι ἐν τῷ πληρώματι). Il entend probablement la plénitude des grâces ; mais la façon vague et obscure dont il emploie ce terme semble montrer qu'il fait usage d'un mot reçu dans la langue chrétienne, sans y attacher une signification bien précise.

Il est possible que le mot ait été plus tard évité par les écrivains orthodoxes à cause de l'abus qu'en firent de bonne heure les diverses sectes

gnostiques. A la vérité, le plérôme est resté associé au système de Valentin dont il fait partie intégrante; mais, d'après saint Irénée et saint Hippolyte, d'autres sectes l'adoptèrent aussi en invoquant formellement l'autorité de saint Paul. Au dire de saint Hippolyte, *Philosophumena*, v, 12 et x, 10 (XVII, 3162 et 3422), les pérates, secte apparentée aux ophites et aux naassènes, fondaient sur Col. 1¹⁹ et 2⁹ une conception du plérôme qui n'a de commun que le nom avec la théorie de l'Apôtre. L'Arabe Monoïmos, *Ibid.* viii, 13 (XVII, 3359), ainsi que les naassènes, *Ibid.* v, 8, faisaient également entrer le plérôme dans leurs rêveries. Saint Irénée, *Contra hæres.* I, xxvi, 1; III, xi, 1; III, xvi, 1 (VII, 685, 880 et 920), expose un système gnostique d'après lequel le Christ serait descendu en Jésus, au baptême, sous la forme d'une colombe et serait rentré dans le plérôme après avoir enseigné aux hommes le Père invisible. Cette doctrine est expressément attribuée à Cérinthe dans le premier passage, où cependant le plérôme n'est pas nommé (*revolasse iterum Christum de Jesu*). Dans le second texte, Cérinthe est mentionné en compagnie des nicolaïtes et d'autres hérétiques. Dans le troisième, le nom de Cérinthe manque mais sa théorie est opposée à celle des valentiniens. On croit que Basilide évita ce terme de *plérôme*, de même qu'il répudia le système des émanations divines. Valentin, au contraire, en fit grand usage et Tertullien, *De præscript.* 49 (II, 84), donne à entendre qu'il en est l'inventeur : « Introduxit enim Pleroma et Æones triginta. » Mais le plérôme de Valentin est fort différent de celui que nos Épitres laissent supposer chez les adversaires de Paul. C'est moins l'ensemble des forces divines que le lieu des éons — assez semblables aux idées platoniciennes — et il est ainsi opposé au *κένωμα*, le lieu des phénomènes et des êtres périssables. Les disciples de Valentin, Théodote dans Clément d'Alexandrie, *Excerpta Theodoti*, 32-36 (IX, 676-677) et Héracléon dans Origène, *In Joan.* x, 19; xiii, 11 (XIV, 365 et 416), font jouer au plérôme un rôle très obscur pour nous; mais on a l'impression que le plérôme de Valentin se rattachait à la philosophie grecque, tandis que celui des premiers gnostiques, tels que Cérinthe, relevait plutôt du judaïsme palestinien. Je dis *palestinien*, car le plérôme semble étranger à la terminologie de Philon : le *plérôme de la famille* « l'ensemble d'une famille complète » (*De præmiis et pœnis*, 18), comme le *plérôme de la cité* dans Aristote (*Polit.* iv, 4), « l'ensemble des parties constituantes essentielles à la cité primitive », appartient à un autre ordre d'idées. Le sens fondamental du *plérôme*, dans Cérinthe et les théosophes de Colosses, semble donc être l'acception biblique de *plénitude*, d'ensemble et de *totalité*.

Cf. Lightfoot, *Colossians*¹¹, 1892, p. 255-271 : *On the meaning of πλήρωμα*. Il y a sur le sujet une petite monographie de Storr, *Opusc. academ.*, t. I, p. 141 et une note substantielle de Fritzsche, *Epist. ad Roman.*, Halle, 1836-1843, t. II, p. 469; mais Storr cède à la préoccupation d'assigner partout à *πλήρωμα* un sens actif, comme Lightfoot au parti pris de voir partout un sens passif. L'article de Robinson, cité plus haut (p. 413), nous paraît plus au point.

CHAPITRE II

L'ÉGLISE CORPS MYSTIQUE DU CHRIST

I. LE CHRIST MYSTIQUE.

Analogie du corps humain. — Le sujet principal de l'Épître aux Éphésiens est l'Église, comme celui de l'Épître aux Colossiens était la personne même de Jésus-Christ. L'Église est le prolongement du Christ dans le temps et l'espace; pour parler comme Paul, elle est le complément, le *plérôme* du Christ. Dans la langue imagée des prophètes, la race élue était la vigne, la maison, la fille, l'épouse de Jéhovah : l'Église, héritière de la Synagogue, est tout cela, mais elle est aussi le temple de l'Esprit-Saint et le corps mystique du Christ. Cette théorie du corps mystique n'est pas le fruit des années. Il est impossible d'en retracer le développement graduel; elle n'a pas d'histoire. A part les applications et les conséquences, elle est contenue tout entière dans ce mot du Sauveur : « Je suis Jésus que tu persécutes. » Ce serait ne rien comprendre à la pensée de Paul que d'y voir une simple abstraction, un pur être de raison. C'est une réalité de l'ordre moral, mais une réalité véritable, puisqu'elle est le sujet d'attributions, de propriétés et de droits. Mystique n'est pas l'opposé de réel et il y a des réalités en dehors de ce qu'on palpe et de ce qu'on pèse. Il faut remarquer toutefois que cette réalité s'exprime par une métaphore, comme tous les objets immatériels et suprasensibles; or, pour bien saisir la valeur d'un terme métaphorique, il convient de se reporter à la comparaison latente sous la métaphore. La meilleure illustration du corps mystique est donc l'analogie du corps humain. Deux choses sont essentielles à un organisme parfait : la variété des organes avec la diversité

de site, de structure et de fonctions qu'elle implique; puis leur unité dans un principe commun de mouvement et de vie. Sans diversité de parties, on a une masse inerte, non un organisme; sans unité de force motrice et de principe vital, on aurait un agrégat d'êtres vivants, non un corps animé. A ces deux conditions primordiales s'ajoute la relation de dépendance, contenue implicitement dans l'idée d'organisme, par laquelle les membres subissent les influences les uns des autres et deviennent aptes à une action collective. « De même que dans un seul corps nous avons plusieurs membres qui n'ont pas tous la même fonction, ainsi nous sommes, malgré notre nombre, un seul corps dans le Christ et les membres les uns des autres¹. » Bien loin de nuire à l'unité, la diversité l'embellit et l'achève. « Le corps n'est pas un seul membre mais plusieurs... Si tout était un seul membre où serait le corps²? » Diversité d'organes, identité de vie : telle est la formule du corps humain et telle est aussi la formule du corps mystique : « Le corps est un et il a plusieurs membres et tous les membres, quel qu'en soit le nombre, ne sont qu'un seul corps : il en est de même du Christ³. » Paul ne fait guère qu'énoncer les deux conditions qui précèdent parce qu'elles sont évidentes, mais il insiste sur la solidarité des membres entre eux parce qu'il doit en faire un des fondements de sa morale. Il ne veut pas que l'œil puisse dire à la main : Je n'ai pas besoin de ton aide, ni la tête aux pieds : Je n'ai pas besoin de vous. « Lorsqu'un membre souffre tous prennent part à sa peine; et lorsqu'un membre est honoré tous prennent part à sa joie. » C'est la nature qui nous instruit et nous dicte notre devoir. Elle nous apprend aussi à donner assistance aux membres les plus faibles et honneur aux membres les plus vils. Saint Paul conclut tout son enseignement par cette maxime : « Vous êtes [tous ensemble] le corps du Christ et individuellement ses membres⁴. »

1. Rom. 12⁴⁻⁵ — 2. 1 Cor. 12¹⁴⁻¹⁹. — 3. 1 Cor. 12¹².

4. 1 Cor. 12²⁷ : ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους. Collectivement, vous êtes le corps du Christ (σῶμα sans article et non τὸ σῶμα, parce qu'il s'agit d'une église particulière et non de toute l'Église); individuellement, vous êtes membres d'une partie (ἐκ μέρους) de ce corps, selon la place que vous y occupez et les charismes dont vous jouissez. —

Christ naturel et Christ mystique. — On le voit, l'Apôtre prend le Christ en deux sens très différents. Quand il identifie la race véritable d'Abraham — c'est-à-dire l'ensemble des croyants — avec le Christ, lorsqu'il assure qu'au baptême nous sommes plongés, ensevelis dans le Christ, greffés sur le Christ, lorsqu'il dit que le Christ a plusieurs membres et que nous sommes ces membres, il ne parle pas du Christ naturel mais du Christ mystique¹. Le Christ naturel, le Verbe incarné, le prêtre-victime du Calvaire, est une partie et la principale du Christ mystique; ce n'est pas le Christ mystique tout entier. Le Christ mystique c'est la vraie vigne avec ses rameaux, c'est l'olivier véritable avec ses branches, c'est Jésus époux avec l'Église épouse, c'est la tête avec les membres. Le Christ naturel nous rachète; le Christ mystique nous sanctifie. Le Christ naturel est mort pour nous; le Christ mystique vit en nous. Le Christ naturel nous réconcilie à son Père; le Christ mystique nous unifie en lui. En un mot, le Christ mystique c'est l'Église complétant son chef et complétée par lui.

Revenons maintenant à l'allégorie du corps humain, soutenue par saint Paul avec plus de rigueur et de constance qu'on ne serait en droit de l'attendre d'une figure. A tout corps vivant il faut une âme et une tête : l'âme du corps mystique c'est l'Esprit-Saint et la tête c'est la personne adorable de Jésus-Christ.

L'âme du corps mystique. — Non seulement le Saint-Esprit habite dans l'Église et dans chacun des justes comme dans son temple² mais il y est comme un principe de cohésion, de mouvement et de vie : en effet il est à l'Église ce que l'âme est au corps humain. « Les charismes sont divers mais l'Esprit est un... Un seul et même Esprit opère toutes ces choses, distribuant à chacun ses dons comme il l'entend³. » Et il n'agit

Si on lit ἐκ μέλους, comme la Vulgate (*membra de membro*), le sens sera : membres dépendant des autres membres et destinés à les secourir.

1. Gal. 3¹⁶; Rom. 6³; 1 Cor. 12¹²; Gal. 3²⁷ etc. Le Christ mystique est ainsi défini par saint Augustin : « Totus Christus caput et corpus est; caput unigenitus Dei Filius, et corpus ejus Ecclesia; sponsus et sponsa, duo in carne una. » *De unit. Eccl.* 4.

2. Rom. 8^{9.11}; 1 Cor. 3¹⁶ (οἶκετ); 6¹⁹ (ναός).

3. 1 Cor. 12^{4.11}. Cf. Eph. 4⁴.

point en nous comme s'il était hors de nous; il se mêle si intimement à notre activité intérieure que notre action est la sienne et la sienne est la nôtre. Ainsi nous vivons par lui, nous sommes mus par lui¹. C'est lui en effet qui faisant monter de notre cœur à nos lèvres le nom de « Père » témoigne que nous sommes les enfants de Dieu. Comme la forme spécifie l'être, la présence en nous de l'Esprit vivificateur nous confère notre dignité surnaturelle, la filiation adoptive². L'Esprit-Saint est l'Esprit du Seigneur et c'est par lui que nous devenons *conformes* (σύμμορφοι) à l'image du Fils de Dieu. « Celui qui adhère au Seigneur est un même Esprit » avec lui³, en tant qu'il est enveloppé dans la même atmosphère de vie divine. Aussi saint Paul, chaque fois qu'il parle de notre *transformation* surnaturelle, fait-il intervenir l'Esprit de Dieu⁴. Toutes ces idées convergentes nous expliquent les locutions si communes d'Esprit vivificateur, de vie dans l'Esprit et autres semblables, qui se réfèrent toutes à l'âme de l'Église.

Puisque tel est le rôle de l'Esprit-Saint, il faut qu'il ait part à la naissance du Christ mystique; ou plutôt à sa croissance et à son développement, car le Christ mystique n'est plus à naître. Après avoir dit que le corps humain est un malgré la diversité des membres, l'Apôtre ajoute : « De même aussi le Christ⁵. » Il parle évidemment du Christ mystique dont la variété et la multiplicité des organes n'empêchent point l'unité. Et il en donne aussitôt pour raison irréfutable que tous ces organes sont unis par le même principe vital : « En effet nous fûmes tous baptisés dans le même Esprit en un même corps... et tous nous fûmes abreuvés d'un seul Esprit. » Quelques commentateurs entendent ces paroles du breuvage eucharistique; mais ce serait une manière de parler bien hardie

1. Rom. 12¹¹ (τῷ Πνεύματι ζέοντες); Gal. 5¹⁶ (Πνεύματι περιπατεῖτε); 5¹⁸ (εἰ Πνεύματι ἄγεσθε); 5²⁵ (εἰ ζῶμεν Πνεύματι); Rom. 9¹⁴ (ἀγονται Πνεύματι).

2. Rom. 8¹⁴⁻¹⁷. — 3. 1 Cor. 6¹⁷ : Ὁ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ ἐν πνεύμα ἔστιν.

4. 2 Cor. 3¹⁸ : τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα... καθάπερ ἀπὸ Κυρίου Πνεύματος.

5. 1 Cor. 12¹² : οὕτως καὶ ὁ Χριστός. La Glose, s'inspirant des Pères, commente très bien ce texte : « Caput et corpus dicitur Christus propter ineffabilem unitatem capitis et membrorum. Unus Spiritus facit omnia in membris Christi, sicut una anima videt in oculo, audit in aure », etc.

et bien singulière. L'aoriste grec montre qu'il s'agit d'une action faite une fois pour toutes; et dès lors nous ne pouvons plus penser qu'à la collation du Saint-Esprit par l'imposition des mains, autrement dit à la confirmation. C'est donc le baptême et la confirmation qui nous incorporent au Christ mystique; et cela par un influx de l'Esprit-Saint qui nous met en communication vitale avec la tête et en relation organique entre nous, double rapport que Paul désigne d'un nom très heureux : la communion (κοινωνία) de l'Esprit.

La tête du corps mystique. — Qui dit tête dit prééminence et supériorité, influx vital et communauté de nature, principe d'unité et mesure de perfection. Ce sont en effet les diverses relations que l'Apôtre met en lumière dans les six passages où Jésus-Christ est représenté comme chef de l'Église, discrètement encore et sans appuyer dans l'Épître aux Colossiens, avec plus de décision et une entière sûreté de touche dans l'Épître aux Éphésiens. Quelques-uns de ces textes peuvent n'exprimer que la simple prééminence. Quand Jésus-Christ est appelé « chef de toute principauté et de toute puissance »¹ il est vraisemblable que ce titre n'a pas de relation avec l'allégorie du corps humain; car, supposé même que la grâce des anges dérive de la médiation du Christ, il manquerait, pour réaliser l'analogie du corps, la communauté de nature. Aussi le Christ est-il nommé chef des anges sans que les anges soient jamais appelés corps du Christ : ce qui prouve qu'il n'est leur chef (κεφαλή) que par sa dignité suréminente. Peut-être faudra-t-il entendre de même le texte suivant : « Et il est la tête du corps, de l'Église; comme il est le principe, le premier-né d'entre les morts, afin qu'il ait la primauté en toute chose². » L'idée dominante du passage est la primauté; et il est possible que l'Apôtre en décernant au Christ le titre de chef de l'Église n'en ait point ici d'autre en vue, bien que la référence à l'allégorie

1. Col. 2¹⁰ : ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας.

2. Col. 1¹⁸ : Καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας· ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων. Dans *et ipse est caput corporis ecclesiæ*, il n'est pas besoin d'avertir que *ecclesiæ* est en apposition avec *corporis* et qu'il faudrait une virgule après ce dernier mot.

du corps soit formelle. Mais dans les quatre passages restants l'idée de prééminence n'est pas la seule ni même la plus saillante. « Dieu l'a donné comme chef incomparable à l'Église qui est son corps, [c'est-à-dire] le complément de celui qui se complète entièrement en tous » ses membres¹. Jésus-Christ, Dieu parfait et homme parfait, a besoin d'un complément pour former le corps mystique. On peut dire qu'à ce point de vue il ne se suffit pas : ainsi la tête, qui centralise toutes les sensations et détermine tous les mouvements, ne peut exercer les fonctions vitales sans un organisme qui la complète et lui soit substantiellement uni. A la rigueur, la tête est le complément du corps au même titre que le corps est le complément de la tête; mais il est naturel que la partie moins noble soit présentée comme le complément de l'autre.

Par une métaphore biblique très usitée, les époux sont une même chair, un même corps, dont le mari est la tête, « comme le Christ est le chef de l'Église et le sauveur de son corps² ». Ici la comparaison avec le corps humain se complique d'une allusion aux rapports mutuels des époux. Le Christ et l'Église sont entre eux comme le mari et la femme : d'un côté amour et protection, de l'autre respect et obéissance; mais les époux à leur tour sont entre eux comme la tête et le corps dans le composé humain. Leur union est parfaite : ils sont un même principe d'opérations, une même âme, une même vie, sans dé-

1. Eph. 1²²⁻²³ : Καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου. Ce texte soulève quelques difficultés d'interprétation. — 1. Nous prenons ὑπὲρ πάντα comme l'équivalent d'un adjectif qui qualifierait κεφαλὴν, « chef éminent, incomparable ». La Vulgate, traduisant *super omnem ecclesiam*, l'entend de l'universalité « sur toutes choses ». — 2. Πλήρωμα, *plenitudo*, expliqué plus haut. — 3. L'incise τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου peut se traduire de deux manières : *Qui omnia in omnibus adimplet* (en considérant πληρουμένου comme transitif à la voix moyenne) ou bien : *Qui omnimodo adimpletur* (en prenant le verbe au passif et τὰ πάντα adverbialement comme κατὰ τὰ πάντα). Le premier sens donne une antithèse assez remarquable; mais le second, qui est celui de la Vulgate (*qui omnia in omnibus adimpletur*, en prenant *omnia* adverbialement) nous semble préférable puisqu'il rend compte de l'appellation hardie de πλήρωμα.

2. Eph. 5²³ : ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας αὐτός σωτὴρ τοῦ σώματος. La signification sacramentelle de ce passage et de tout le contexte sera étudiée dans la seconde partie.

triment de la primauté qui appartient à la tête et qu'elle doit conserver.

Le rôle que saint Paul assigne à la tête, pour en faire le symbole du Christ, est vraiment extraordinaire quand il parle de cet illuminé de Colosses s'abandonnant à ses visions « et n'adhérant pas à la tête par laquelle le corps entier, entretenu et uni ensemble au moyen des contacts et des ligaments, reçoit l'accroissement voulu de Dieu¹ ». Ainsi le corps reçoit de la tête : 1. son unité (συμβιβαζόμενον); 2. son accroissement normal (αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ Θεοῦ); 3. tout l'influx vital (ἐπιχορηγούμενον), et cela au moyen des communications (ἄραι, σύνδεσμα, nerfs, muscles etc.) entre la tête et le corps, dont la condition essentielle d'existence est d'adhérer (κρατεῖν) à la tête. Dans le texte parallèle², Paul ajoute encore quelques traits nouveaux : c'est la tête qui donne à l'ensemble non seulement son unité mais aussi l'harmonie et l'accord qui résultent de la juste disposition des parties; c'est sous l'influence de la tête que le corps prend le développement qui lui convient. En un mot, la tête est aux yeux de Paul le centre de la personnalité, le lien de l'organisme et le foyer de tout influx vital. Il resterait seulement à savoir s'il applique au Christ chef de l'Église sa conception scientifique de la tête, ou si au contraire voyant ce qu'est Jésus-Christ par rapport à l'Église, il a eu l'intuition du rôle de la tête dans le corps humain : ce ne serait point alors sa psychologie qui colorerait son langage religieux mais ses idées religieuses qui déteindraient sur son langage psychologique.

1. Col. 2¹⁹ : καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἀφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ Θεοῦ. Sur ce texte voir Abbott, *Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, Edimbourg, 1897, p. 271-272. L'accord avec le sens (τὴν κεφαλὴν ἐξ οὗ) montre que κεφαλὴ est le nom reconnu du Christ.

2. Eph. 4¹⁵⁻¹⁶ : αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ, Χριστός· ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἐνδὸς ἐκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ. Voir Abbott, *op. cit.*, p. 123-128. La comparaison de ce texte avec le précédent, si semblable d'expression et d'un tour si différent, est des plus instructives. Elle rend, pour nous, évidente l'identité d'auteur. Il est impossible de voir dans l'un des deux textes le pastiche ou le décalque de l'autre.

Nous avons à dessein omis le texte : *Instaurare omnia in Christo*¹ (récapituler tout dans le Christ), où nombre d'exégètes — et saint Jean Chrysostome tout le premier² — voient une allusion au Christ *chef* de l'Église. Ce sens est séduisant. Jésus-Christ ramènerait toutes choses à l'unité et à l'harmonie primitives en les rangeant de nouveau (ἀνά) sous un même chef qui est lui-même. Malheureusement le verbe grec dérive non de κεφαλή mais de κεφάλαιον. On peut seulement admettre que Paul a été influencé dans le choix de ce mot par l'idée de tête si fondamentale dans cette Épître.

Dans le Christ Jésus. — C'est dans les lettres de la captivité que se présente avec une fréquence exceptionnelle la formule si chère à Paul « dans le Christ » ou « dans le Christ Jésus »³; et c'est à notre avis la théorie du corps mystique qui en fournit l'explication. Fait curieux et suggestif : Paul ne dit jamais « dans Jésus » ou « dans Jésus-Christ »; il dit toujours « dans le Christ, dans le Christ Jésus, dans le Seigneur ». Il ne parle donc point du Sauveur dans son existence terrestre ni dans ses fonctions de rédempteur et il ne faut pas songer à donner à la particule « dans » le sens causatif de « par », comme pourrait nous y induire l'hébraïsme si connu des Septante. Le mot « dans » garde son sens local et le Christ doit s'entendre non du chef glorifié de l'Église mais du Christ mystique comprenant dans son amplitude la tête et les membres, le tronc et les branches, en un mot le sanctuaire vivant de l'Esprit-Saint. Deux raisons favorisent cette interprétation.

1. Saint Jean, qui partage avec saint Paul l'usage de la formule en question, bien qu'il en fasse un emploi beaucoup plus restreint, s'en sert à peu près exclusivement dans l'allégorie de la vigne : « Demeurez en moi et moi en vous... Quiconque demeure en moi et moi en lui, celui-là porte du fruit, car sans moi vous ne pouvez rien. » Mais la vigne allégorique de saint Jean c'est le corps mystique, ou pour mieux dire le Christ mys-

1. Eph. 110 : ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ.

2. Il paraphrase ainsi : μίαν κεφαλὴν ἅπασιν ἐπέθηκεν.

3. Proportions gardées, elle y est quatre fois plus fréquente que dans les grandes Épîtres. Voir la note T, p. 434-436.

tique de saint Paul. Le Christ demande que nous soyons en lui comme il est dans son Père, par une présence de circumincersion, en vertu de laquelle tout ce qui est à lui appartient à son Père et tout ce qui est à son Père lui appartient. Cette union, qui mêle l'action et la vie divines sans confondre les personnes, est le modèle de notre union avec Jésus-Christ.

2. Dans saint Paul, il y a synonymie entre les deux formules « dans le Christ » et « dans l'Esprit ». En effet elles s'échangent constamment sans différence de sens appréciable. Mais nous ne pouvons douter que l'Esprit, l'âme du corps mystique, ne soit l'atmosphère surnaturelle dans laquelle nous subsistons, nous agissons et nous nous mouvons. La formule « dans le Christ Jésus » devra donc s'entendre de même. Le Christ sera alors le Christ mystique sur lequel nous sommes greffés par la foi, dans lequel nous sommes plongés par le baptême, que l'Apôtre nous invite à revêtir par la charité et les bonnes œuvres.

La question de savoir d'où Paul a tiré sa formule est pour nous secondaire. Il est certain qu'elle a quelque chose d'insolite. On ne trouve rien de semblable dans les écrivains profanes et les Pères de l'Église s'arrêtaient étonnés devant cette locution extraordinaire. Cependant il y a dans les Septante et surtout dans les Livres deutérocanoniques des expressions assez approchantes. Quand on lit au Livre de la Sagesse que « les justes vivent à jamais et que leur récompense est *dans* le Seigneur »¹, on pense irrésistiblement à la formule paulinienne *in Christo Jesu*. Cette manière de parler ne pouvait se généraliser qu'à condition de considérer le Christ comme un élément où s'exerce la vie et l'action du chrétien. Saint Jean grâce à l'allégorie de la vigne², saint Paul grâce à la théorie

1. Sap. 5¹⁶ : καὶ ἐν Κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν.

2. Selon Deissmann, la formule se trouverait 24 fois dans saint Jean. Ce n'est pas la formule complète *in Christo* ou *in Christo Jesu*, mais la locution ἐν ἐμοί que Jean met dans la bouche de Jésus à propos de la vigne véritable (15²⁻⁷, six fois) ou de la *circumincersion* des personnes divines que le Sauveur propose comme idéal de l'union des fidèles (Cf. 10³⁸; 14¹⁰⁻¹¹, 20; 17²¹⁻²³). Joan. 16³³ (ut *in me* pacem habeatis) se rapproche davantage de la manière de Paul. Les quatre exemples de la *prima Petri* n'en diffèrent pas.

du corps mystique l'ont adoptée indépendamment l'un de l'autre, mais Paul a cela de particulier qu'il l'emploie, comme une formule consacrée, sans aucun lien apparent avec la théorie du corps mystique.

II. LES PROPRIÉTÉS DU CORPS MYSTIQUE.

Les métaphores qui servent à désigner l'Église en indiquent bien les caractères et ce que nous appellerions aujourd'hui les notes. Comme corps mystique, l'Église est *une*; comme épouse de Jésus-Christ, elle est *sainte*; comme temple de Dieu, elle a pour fondement les apôtres; comme royaume des cieux, elle est *catholique* ou universelle. Mais Paul ne se pique pas de constance dans ses métaphores; sans cesse il passe de l'un à l'autre et ce mélange d'images disparates engendrerait quelque confusion si l'on mettait à les interpréter une rigueur de puriste. Parcourons rapidement, sans sortir de l'Épître aux Éphésiens, ces quatre caractères d'unité, de catholicité, d'apostolicité, de sainteté¹.

Unité. — Notre incorporation commune au Christ est le grand principe d'unité. A une seule tête un seul corps, sous peine d'avoir un monstre. Comme il n'y a qu'un seul Christ naturel il est impossible qu'il y ait plus d'un Christ mystique. « Ayez soin, dit Paul, de conserver l'unité de l'esprit dans le lien de la paix : un seul corps et un seul esprit, comme vous fûtes appelés dans une même espérance de votre vocation ; un seul Seigneur, une

1. Cf. J. Méritan, *L'ecclésiologie de l'ép. aux Éphésiens* (*Revue bibl.* 1898, p. 343-369). Cet article écrit à propos de deux ouvrages anglicans (Ch. Gore, *The Epistle to the Ephesians*, Londres, 1898 et Hort, *The Christian Ecclesia*, Londres, 1897) n'étudie que les deux notes de catholicité et d'unité. L'auteur montre bien (p. 355) que « l'idée de catholicité n'impliquait pas seulement la prédication aux infidèles, mais qu'elle réclamait comme conséquence logique l'acceptation des Gentils comme des frères par les Juifs déjà appelés à la foi ». Cette idée n'a donc pas été suggérée à Paul « soit par le spectacle du monde gréco-romain soit par l'organisation des collèges religieux ». Au sujet de l'unité de gouvernement nous lisons cette juste remarque, p. 369 : « La hiérarchie n'apparaît pas avec ses cadres et son personnel définitivement constitués. L'autorité suprême qu'on a appelée depuis la papauté est passée sous silence, sans que rien puisse permettre de conclure que Paul ne la regardait pas comme nécessaire à l'unité de l'Église. » — Il ne faut jamais perdre de vue que l'Apôtre écrit à des chrétiens vieilles tout au plus de six ou sept ans.

seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous les hommes qui est au-dessus de tous, agit par tous, réside en tous². » Sept éléments — trois intrinsèques, trois extérieurs, un transcendant — entrent dans la constitution de l'Église et en resserrent l'unité. L'Église est une dans son principe matériel puisqu'elle est un seul corps, une dans son principe formel car elle est animée par un même Esprit, une dans sa tendance et sa cause finale qui est la gloire de Dieu et de son Christ par le bonheur des élus. Elle est une aussi par l'autorité qui la gouverne, une par la commune foi qui lui sert de règle et de norme extérieure, une par sa cause efficiente, le rite baptismal, qui lui donne l'être et l'accroissement. Saint Paul résume d'un mot ces six principes d'union : « Tous vous êtes un dans le Christ Jésus². » Reste le septième principe : « le Dieu et Père de tous les hommes ». On ne voit pas de prime abord quelle relation peut exister entre l'unité de Dieu et l'unité de l'Église. Mais l'Apôtre précise ailleurs sa pensée. Il nous apprend que toute l'humanité est destinée désormais à former une même famille dans la maison d'un commun Père, une même théocratie sous le sceptre d'un même roi³. A ce point

1. Eph. 4³⁻⁶ : Σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης·

ἐν σώμα,
καὶ ἐν Πνεύμα,
καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν·
εἰς Κύριος,
μία πίστις,
ἐν βάπτισμα·
εἰς Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν

[πᾶσιν,

Comme à l'ordinaire, Paul appuie sa morale sur le dogme : il recommande de maintenir « l'unité de l'esprit dans le lien de la paix », en considération de l'unité multiple qui est de l'essence de l'Église. Notre Épître est la seule où ce mot abstrait *d'unité* (ἐνότης) soit employé, ici et plus bas, 4¹³.

2. Gal. 3²⁸ : πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ. Ἰησοῦ L'Apôtre ne dit pas ἐν « une même chose », mais εἰς « une seule personne morale.

3. L'idée de royaume n'est pas rare dans les Épîtres, celle de maison non plus ; mais le texte le plus explicite, au point de vue qui nous occupe, est le passage suivant où les chrétiens sont représentés comme une même famille dont rien ne peut ni ne doit séparer les membres, Eph. 2¹⁴⁻²² : tous sont συμπολιταὶ et οἰκεῖοι τοῦ Θεοῦ.

de vue, l'unité de l'Église se confond avec l'unicité et avec la catholicité.

Catholicité. — Le mot « catholique », assez commun dans l'usage profane à partir d'Aristote, n'est pas dans la Bible ; mais, depuis saint Ignace d'Antioche, il sert à exprimer une idée très biblique, l'universalité de l'Église. Cette universalité, les prophètes l'annoncent et les apôtres sont chargés de la réaliser, en prêchant l'Évangile jusqu'aux confins du monde. L'exclusivisme juif a pris fin ; la théocratie antique a fait son temps ; le régime du privilège cesse : « Est-ce que Dieu est le Dieu des seuls Juifs ? Ne l'est-il pas aussi des Gentils ? » Ces Gentils méprisés, étrangers aux alliances, étrangers aux promesses, sans Christ, sans Dieu, sans espérance, sont maintenant fondus en un seul peuple avec le peuple élu. Plus d'étrangers ni d'hôtes ; tous les membres de l'Église, sans distinction d'origine, sont désormais « concitoyens des saints et de la famille de Dieu ² ». Le monde entier ne doit plus former qu'un royaume, qu'une cité, qu'une maison, dont Dieu, avec le Christ son représentant, sera le seul roi, le seul chef, le seul père.

Apostolicité. — Paul écrit aux Éphésiens : « Vous avez été bâtis sur le fondement des apôtres et des prophètes, la pierre angulaire étant Jésus-Christ lui-même ³. » Le grammairien peut entendre ce fondement de quatre manières :

1. Le fondement sur lequel sont bâtis les apôtres.
2. Le fondement sur lequel bâtissent les apôtres.
3. Le fondement qu'ont bâti les apôtres.
4. Le fondement qui s'identifie avec les apôtres.

Mais l'exégète n'hésite pas. Ce sont les apôtres et les prophètes eux-mêmes qui sont le fondement de l'Église. Dans cet édifice, dont le Christ est la pierre angulaire et les fidèles les

1. Rom. 3²⁹ ; cf. 10¹², etc. — 2. Eph. 2¹⁹.

3. Eph. 2²⁰ : ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν. En faveur des *prophètes* du Nouveau Testament, on fait valoir : 1. L'analogie (Eph. 3⁵ ; 4¹¹) plus apparente que réelle. — 2. La place des mots ; mais rien ne prouve que l'Apôtre suit l'ordre des temps plutôt que l'ordre de dignité. — 3. L'article unique (τῶν) montrant que les deux mots sont compris dans la même classe ; mais il est aisé de voir que cette raison n'est pas décisive, les apôtres et les prophètes de l'Ancien Testament pouvant aussi fort bien être considérés sous le même aspect de soutiens de l'Église.

pierres vivantes, il faut que le fondement soit de même nature et symbolise des personnes. Les prophètes ici nommés sont-ils ceux du Nouveau Testament ou ceux de l'Ancien? Peut-être ceux du Nouveau, parce qu'en grec le même article embrassant les deux mots semble les ranger dans la même catégorie et que les prophètes et les apôtres du Nouveau Testament sont généralement accouplés ensemble, là où aucune équivoque n'est possible. Néanmoins la première alternative nous paraît préférable. Que les prophètes du Nouveau Testament soient les fondements de l'Église, c'est une idée peu naturelle dont nous ne trouvons pas trace ailleurs. Le charisme prophétique du Nouveau Testament édifie mais ne fonde pas. Au contraire nous savons combien Paul est jaloux d'asseoir la nouvelle économie sur les bases de l'ancienne et de nous représenter les apôtres comme les héritiers des prophètes.

Sainteté. — La quatrième propriété de l'Église, la sainteté, est si souvent enseignée qu'il est superflu de rapporter les passages qui l'établissent. Il suffit de rappeler que les chrétiens, du fait de leur baptême et comme membres du corps mystique, sont les « saints » par antonomase; que l'Église est l'épouse du Christ; que Jésus a donné son sang pour la purifier et la sanctifier, afin qu'elle soit « sans ride ni souillure, sainte et immaculée ».

III. LE GRAND MYSTÈRE.

Le Mystère par excellence. — Peu de mots ont eu d'aussi étranges destinées que celui de « mystère¹ ». Son sens classique de « secret, chose cachée », s'étendit ensuite, surtout au pluriel, aux pratiques et aux doctrines ésotériques propres à certaines associations religieuses et confiées aux initiés sous

1. Dans le Nouveau Testament *μυστήριον* n'est employé que par Paul (21 fois), par l'auteur de l'Apocalypse (4 fois) et une fois par chacun des trois Synoptiques (Mat. 13¹; Marc. 4¹; Luc. 8¹⁰ « les mystères du royaume des cieux » ou de Dieu [Luc], Marc a le singulier). La Vulgate le rend par *sacramentum* huit fois (Eph. 1⁹; 3⁴⁻⁹; 5²²; Col. 1²⁷; 1 Tim. 3⁶; Apoc. 1²⁰; 17⁷ et huit fois aussi dans l'Ancien Testament Tob. 12⁷; Sap. 2²²; 6²⁴; 12⁵; Dan. 2⁸⁻³⁰⁻⁴⁷; 4⁶); partout ailleurs par *mysterium*.

le secret le plus jaloux. De là vint, dans l'Église des premiers siècles, l'usage d'appeler « mystères » les trois rites sacrés qui étaient comme l'initiation au christianisme et qui furent de plus en plus considérés à ce point de vue quand la diffusion du catéchuménat développa la discipline de l'arcane. Plus tard, dans l'Église latine, le mystère, sous sa forme latinisée de *mysterium*, signifia une vérité incompréhensible à l'intelligence humaine et, sous son équivalent latin de *sacramentum*, l'un des sept signes sacrés qui symbolisent et produisent la grâce.

Ces diverses acceptions n'ont rien de commun avec la terminologie de Paul. Chez lui, le mot « mystère » acquiert un sens technique très intéressant à étudier et qui n'est point sans portée sur sa théologie. Il désigne le dessein rédempteur de Dieu ou plus exactement le décret éternel en vertu duquel les Gentils sont reçus dans l'Église sur un pied d'égalité parfaite avec les Juifs. Paul y fait plus d'une fois allusion dans ses premières Épîtres. Il en parlait aux Corinthiens quand il revendiquait la connaissance de « la sagesse de Dieu, dont l'objet est le Mystère, de cette sagesse cachée que Dieu a prédestinée avant tous les siècles pour notre gloire, qu'aucun des princes de ce monde n'a connue... mais que Dieu nous a révélée par l'Esprit¹ ». Il en parlait aux Romains en termes plus explicites, lorsqu'il identifiait son évangile avec « la révélation du Mystère, tenu secret de toute éternité, mais manifesté maintenant et notifié par les écrits des prophètes, selon l'ordre du Dieu éternel, afin que toutes les nations se soumettent à la foi² ». Cependant ce n'est que dans les lettres de la captivité que le Mystère reçoit sa définition nette et précise. L'immense parenthèse qui remplit presque tout le chapitre III de l'Épître aux Éphésiens n'a pas d'autre objet. « C'est par révélation que m'a été notifié le Mystère sur lequel je viens de vous écrire ce peu de mots. En les lisant vous pourrez comprendre combien j'ai pénétré le Mystère du Christ qui, dans les autres générations, n'avait pas été notifié aux enfants des hommes comme il a été maintenant révélé dans l'Esprit à ses saints apôtres et prophètes : à savoir que les Gentils sont cohéritiers, membres

1. 1 Cor. 27-10. — 2. Rom. 16^{25, 26}.

du même corps, copartageants de la promesse dans le Christ Jésus, par l'Évangile dont je suis devenu le ministre, selon le don de la grâce divine qui m'a été donnée par l'efficacité de sa puissance. A moi, le plus infime de tous les saints, ■ été accordée cette grâce d'annoncer aux nations l'incompréhensible richesse du Christ et d'expliquer l'économie du Mystère caché depuis des siècles en Dieu créateur de toutes choses. Ainsi la sagesse infiniment variée de Dieu a été notifiée maintenant aux principautés et aux puissances dans les lieux célestes selon le décret éternel qu'il a fait en Jésus-Christ Notre-Seigneur ¹. » L'analyse de ce passage chargé d'idées nous fournit les données suivantes : 1. Le Mystère est un secret dessein de Dieu, formé de toute éternité, que les prophètes d'autrefois n'avaient fait qu'entrevoir, que les anges eux-mêmes n'avaient pas pénétré dans ses profondeurs et que le Saint-Esprit dévoile enfin aux apôtres et aux prophètes du Nouveau Testament. — 2. Paul revendique une connaissance non pas exclusive mais spéciale de ce Mystère ; il a reçu mission de le promulguer au monde et c'est là justement l'évangile dont il est le héraut, son évangile à lui, l'évangile pour lequel il souffre et pour lequel il est enchaîné. — 3. Enfin le Mystère consiste en ceci : Les Gentils sont cohéritiers du royaume de Dieu ; ils y entrent, comme les Juifs, avec pleine égalité de droits et de privilèges ; ils sont membres du corps mystique du Christ au même titre que les autres ; ils ont part aux promesses des prophètes ; les bénédictions décernées à la postérité des patriarches les regardent ; les engagements contractés par Dieu envers son peuple les concernent aussi bien que les Juifs auxquels ils paraissaient exclusivement adressés.

Précisions nouvelles. — La conscience d'avoir bien délivré son message, en prêchant le Mystère malgré toutes les oppositions, était pour Paul une source intarissable de joies intimes : « Maintenant je me réjouis de souffrir pour vous et je complète dans ma chair ce qui manque aux tribulations du Christ pour son corps, c'est-à-dire l'Église. J'en suis devenu le ministre, chargé par Dieu de vous annoncer la parole di-

1. Eph. 3⁸⁻¹¹.

vine, le Mystère caché de tout temps et dans tous les âges, mais dévoilé maintenant aux saints, à qui Dieu a voulu faire connaître les glorieuses richesses de ce Mystère parmi les nations, c'est-à-dire le Christ parmi vous, l'espérance de la gloire¹. » Ici le Mystère se définit avec plus de concision et d'une manière concrète : c'est le Christ, espérance, propriété et richesse des Gentils. Jadis, étrangers qu'ils étaient au peuple élu, détenteur des bénédictions et des promesses messianiques, ils étaient sans espoir, sans Dieu, sans Christ. Aujourd'hui le Christ leur appartient; il est parmi eux, il est pour eux, comme pour les fils d'Abraham. Voilà le Mystère, le grand secret dont la révélation ou du moins la pleine intelligence était réservée aux temps évangéliques. Saint Paul, on l'aura remarqué, associe toujours la mention du Mystère à des mots qui signifient « comprendre, révéler ou manifester » ; c'est donc un mystère qui a cessé de l'être, Dieu ayant confié son secret aux apôtres avec mandat de le divulguer.

Faisons un pas de plus et précisons encore la pensée de Paul. Dieu, dit-il, « nous a fait connaître le Mystère de sa volonté, selon le bienveillant dessein qu'il avait formé en lui-même pour le mettre à exécution lorsque les temps seraient accomplis, de réunir toutes choses dans le Christ, celles qui sont dans les cieux et celles qui sont sur la terre² ». Le Mystère est donc : 1. Un secret dessein de la volonté divine. — 2. Un secret caché jusqu'à la plénitude des temps. — 3. Un secret dont l'objet est la mission rédemptrice du Christ et consistant en ce que toute la création lui est unie comme à son centre et à son chef. Si le Mystère paraît élargi, c'est que la réconciliation opérée par le sang du Christ est générale. Le péché avait troublé l'harmonie du monde, semé des haines implacables entre le ciel et la terre et mis toute la création dans un état violent. La mesure de faveur dont Israël avait bénéficié jadis avait divisé encore plus les deux fractions de l'humanité et multiplié les jalousies, les malentendus, les mépris mutuels. Jésus-Christ renverse la barrière; il invite les deux moitiés du genre humain à n'être plus qu'un peuple; il cimente leur union de

Col. 1²⁴ 27. — 2. Eph. 1⁹⁻¹⁰.

son sang et il la consacre dans l'intimité indissoluble de son corps mystique. Tel est le Mystère qu'il charge les apôtres d'annoncer au monde.

En résumé, Paul décrit quatre fois le Mystère. Deux fois il montre en quoi il consiste : réunir toutes choses dans le Christ comme sous un chef unique et rendre les Gentils cohéritiers et copartageants des promesses divines ; deux fois il en donne la formule : Le Christ source d'espérance et de gloire pour les Gentils, le Christ abîme insondable de sagesse et de science. Toutes ces descriptions reviennent au même : elles désignent le plan, conçu par Dieu dès l'éternité mais révélé seulement dans l'Évangile, de sauver tous les hommes, sans distinction de race, en les identifiant avec son Fils bien-aimé dans l'unité du corps mystique. Nous sommes si familiarisés aujourd'hui avec cette idée que nous concevons à peine comment elle a pu être l'article le plus caractéristique de la doctrine de Paul au point de s'appeler son évangile ; mais cette idée si simple faisait table rase des privilèges et mettait fin aux prétentions séculaires d'Israël. Que l'on songe aux passions qu'elle déchâna d'abord, même au sein de l'Eglise, aux incendies qu'elle eût allumés sans l'intervention des apôtres, aux persécutions qu'elle suscita au Docteur des Gentils, aux calomnies posthumes qu'elle lui valut dans les écrits judaïsants du second siècle. C'est le soupçon d'avoir violé les droits d'Israël en introduisant un étranger dans le Temple qui motiva son arrestation et son emprisonnement de près de cinq années : aussi aime-t-il à s'appeler le captif de Jésus-Christ pour la cause des Gentils et le martyr de leurs justes revendications ¹.

1. Act. 21²⁸. Le grief des ennemis de Paul est qu'il a prêché contre le peuple juif et contre la Loi. — C'est pourquoi, s'adressant aux Gentils (Eph. 3¹), il s'appelle ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἑθνῶν. Il demande aux Colossiens de prier pour lui afin qu'il prêche dignement le *mystère du Christ* pour lequel il est chargé de chaînes (Col. 4³ : δι' ὃ καὶ δέδεμαι). Cf. Eph. 6¹⁹⁻²⁰.

NOTE T. — LA FORMULE IN CHRISTO JESU

EMPLOI DE LA FORMULE.

Une des expressions les plus caractéristiques de la langue théologique de Paul est la formule *In Christo Jesu*. On peut dire qu'elle lui est particulière, puisqu'il l'emploie 164 fois, tandis qu'elle est totalement absente des Synoptiques, de Jacques, de Jude, de l'Épître aux Hébreux et de la 2^e *Petri*. On ne la trouve que huit fois en tout dans les Actes (4²; 13³⁹ [discours de Paul]) et la 1^e *Petri* (3¹⁶⁻¹⁹; 5¹⁰⁻¹⁴) dont on connaît les rapports de langue et d'idée avec le style de Paul. Quant à saint Jean, il se sert 24 fois d'une locution ayant de l'analogie avec la formule paulinienne; c'est surtout dans l'allégorie de la Vigne (15²⁻⁴⁻⁵⁻⁶⁻⁷) et dans la recommandation faite par Jésus à ses disciples de demeurer *en* lui (6⁵⁶; 14²⁰; 16³³; 17²¹; 1 Joan. 2⁵⁻⁶⁻⁸⁻²⁴⁻²⁷; 3⁶⁻²⁴; 5¹¹⁻²⁰). L'Apocalypse a une fois *ἐν Κυρίῳ* (14¹³), comme Paul, et une autre fois *ἐν Ἰησοῦ* (1⁹), que Paul n'emploie jamais, car Eph. 4²¹ est tout différent.

La formule est aussi commune chez saint Paul qu'elle est rare ailleurs. Elle revient dans toutes ses lettres sauf l'Épître à Tite; et l'exception est purement accidentelle puisque les trois Pastorales sont évidemment du même auteur. Cependant elle n'est point distribuée partout à égales proportions. Comme on aurait pu le soupçonner à priori, elle est beaucoup plus fréquente dans les lettres de la captivité dont le sujet principal est l'union mystique des chrétiens avec le Christ. Voici du reste la statistique donnée par Deissmann (*Die neutestam. Formel in Christo Jesu*, Marbourg, 1892) qui s'est fait une spécialité de l'étude de cette formule :

Épître	Nombre	Proportion	ἐν Χ. Ι.	ἐν Χριστῷ	ἐν Κυρίῳ	ἐν ᾧ
1 Thess.	7	0,87	2	1	4	0
2 Thess.	3	0,75	0	0	3	0
Gal.	9	0,75	5	3	1	0
1 Cor.	23	0,68	7	6	9	1
2 Cor.	13	0,58	0	7	2	4
Rom.	21	0,59	8	5	8	0
Phil.	21	2,47	8	2	9	1
Col.	18	2,12	1	2	4	11
Eph.	35	2,69	7	6	8	12
Philem.	5	3,33	1	2	2	0
1 Tim.	2	0,22	2	0	0	0
2 Tim.	7	1,00	7	0	0	0
Tit.	0	0	0	0	0	0
	164	0,98	48	34	50	29

Il y a de plus Phil. 4¹³ (*ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με*), Eph. 1⁶ (*ἐν τῷ ἡγαπημένῳ*) et Eph. 4²¹ (*καθὼς ἐστὶν ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ*).

SENS DE LA FORMULE.

1. *Dans saint Jean*. — La formule qui exprime la *circumincension* des personnes divines : « Je suis dans mon Père et mon Père est en moi

(Joan. 10³⁸; 14¹⁰⁻¹¹) » est étendue par l'auteur du quatrième Évangile aux rapports du Christ et de ses disciples : « Alors vous reconnaîtrez que je suis dans mon Père et que vous êtes en moi et que je suis en vous (Joan. 14²⁰). » Ailleurs il affirme que par la possession de l'Esprit de Dieu (1 Joan. 3²⁴; 4¹³) ou, ce qui revient au même, de la charité, nous sommes en Dieu et Dieu est en nous (1 Joan. 4¹⁵⁻¹⁶) : Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ Θεῷ μένει καὶ ὁ Θεὸς ἐν αὐτῷ μένει. Par la charité en effet nous participons à la nature de Dieu (2 Pet. 1⁴) et à son activité, puisque notre acte surnaturel est en même temps de Dieu et de nous; il se passe donc en nous quelque chose d'analogue aux rapports des personnes divines entre elles. Saint Jean explique immédiatement sa pensée par l'allégorie de la Vigne (Joan. 15¹⁻¹⁰). Le cep et les rameaux vivent de la même vie, s'alimentent de la même sève, coopèrent à la production des mêmes fruits. Ils forment un seul être, ils ont une même action. C'est là évidemment une union équivalente à celle du corps mystique de saint Paul et le langage employé des deux côtés est presque identique : Le *corps* répond au *cep de vigne* et les *membres* répondent aux *rameaux*. Comparez par exemple Joan. 15⁶ avec 1 Cor. 12¹²⁻²⁷. La seule différence, c'est que saint Jean faisant parler Jésus-Christ dit ἐν ἐμοί (15⁴ : μένετε ἐν ἐμοί, ἀγάδ ἐν ὑμῖν) tandis que Paul parlant du Christ dit ἐν Χριστῷ. Pour saint Jean, demeurer dans le Fils c'est demeurer dans le Père et réciproquement (1 Joan. 2²⁴); pour saint Paul, être dans le Christ et être dans le Saint-Esprit sont aussi des expressions équivalentes.

2. Dans saint Paul. — Gunkel, *Die Wirkungen des h. Geistes*, Göttingue, 1888, a souligné les rapports étroits et constants qui existent entre les formules ἐν Χριστῷ et ἐν πνεύματι. Il conclut p. 97 : « Alle Arten der Wirkungen des πνεῦμα erscheinen an anderen Stellen als Wirkungen Christi selbst. » En effet les vertus et les dons surnaturels sont accompagnés indifféremment de l'une ou l'autre formule : πίσις; (1 Cor. 12⁹; Gal. 3²⁶; dans cette liste la première citation a trait à la formule ἐν πνεύματι, la seconde à la formule ἐν Χριστῷ ou autre semblable), ἀγάπη (Col. 1⁸; Rom. 8³⁹ etc.), εἰρήνη (Rom. 14¹⁷; Phil. 4⁷), il en est de même des verbes exprimant l'état ou l'action : εἶναι (Rom. 8⁹; 1 Cor. 13⁰ etc.), στήκειν (Phil. 1²⁷; 1 Thess. 3⁸ etc.), σφραγίζεσθαι (Eph. 4³⁰; Eph. 1¹³), λαλεῖν (1 Cor. 12³; 2 Cor. 2¹⁷ etc.), ἡγιασμένος (Rom. 15¹⁶; 1 Cor. 1²), πληροῦσθαι (Eph. 5¹⁸; Col. 2¹⁰). On comparera encore 1 Cor. 6 et Gal. 2¹⁷; Rom. 2²⁹ et Col. 2¹¹; Rom. 9 et Eph. 4¹⁷; 1 Cor. 12¹³ et Rom. 12⁵; Eph. 2² et Eph. 2²²; Col. 2⁶ et Gal. 5¹⁶ (mais ici il y a πνεύματι περιπατεῖτε sans ἐν).

La conclusion à laquelle est arrivé M. Deissmann (*Op. cit.*, p. 97) mérite d'être citée : « Die von Paulus unter Benutzung eines vorhandenen Profansprachgebrauches geschaffene Formel ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ charakterisiert das Verhältnis des Christen zu J. C. als ein lokal aufzufassendes Sichbefinden in dem pneumatischen Christus. Dieser Gedanke, für welchen es in jedem sonstigen Verhältnisse des Menschen zum Menschen an einer Analogie völlig fehlt, können wir uns verdeutlichen durch die Analogie der den Wendungen ἐν πνεύματι und ἐν τῷ Θεῷ zugrunde liegenden Vorstellung des Verweilens in einem der Luft vergleichbaren Pneuma-Elemente. Die Frage, ob man den lokalen Grundgedanken der Formel im eigentlichen Sinne oder nur als rhetorisches Hülfsmittel aufzufassen hat, kann nicht mit Sicherheit entschieden werden, doch hat die erstere Möglichkeit den höheren Grad der Wahrscheinlichkeit. In jedem Falle, ist die Formel der eigentümlich paulinische Ausdruck der

denkbar innigsten Gemeinschaft des Christen mit dem lebendigen Christus. » Karl, *Beiträge zum Verständniss... des Ap. Paulus*, 1896, accepte en général les résultats de Deissmann, mais il a tort de rapprocher de la formule en question l'expression ἐν Βεελζεβοῦλ (Mat. 12²⁷⁻²⁸) où ἐν est un pur hébraïsme. J. Weiss, *Paulin. Probleme* (dans *Stud. u. Krit.* 1896, 1^{er} fascic.), adopte aussi le sens de Deissmann, mais il croit que la locution était d'un usage fréquent au temps de Paul, que l'influence des Septante au cas où ἐν se trouve joint à Dieu (2 Sam. 20¹; 22³⁰; Ps. 17 (18)³⁰; Zach. 12⁵) a pu agir, enfin que ἐν, renfermant l'idée de limite, indique souvent la sphère dans laquelle l'action a lieu. Sanday (*The Epistle to the Romans*³, Édimbourg, 1898, p. 161), tout en louant lui aussi l'opuscule du professeur d'Heidelberg, trouve que sa manière est un peu trop systématique et sa conception un peu trop réaliste. C'est bien en effet l'impression que laisse le travail de Deissmann, travail de grammairien plutôt que d'exégète. On ne peut sans violence réduire la formule à un concept parfaitement identique. Il faut tenir compte de l'habitude qui émousse le sens des expressions usuelles, de la réaction produite par les idées voisines, de l'influence exercée par certaines alliances de mots et d'autres phénomènes du même genre. Voici le résultat auquel nous a conduit un examen attentif des divers éléments du problème.

A) En vertu de la théorie du corps mystique, nous faisons partie intégrante du Christ, nous *revêtons* le Christ, nous sommes plongés dans le Christ, le Christ est en nous et nous sommes en lui. Tel est le sens ordinaire et pour ainsi dire technique de la formule *In Christo Jesu* dans saint Paul, en particulier quand il s'agit de la vie surnaturelle du chrétien ou de l'union des chrétiens entre eux. Presque toujours la formule *In Christo Jesu* pourrait être remplacée par la formule *In Spiritu*, sans qu'il faille pour cela admettre l'identité entre le Christ et l'Esprit-Saint, identité qu'une exégèse perverse veut tirer de 2 Cor. 3¹⁷.

B) Mais quelquefois le sens s'émousse et la formule *In Christo* ne signifie plus guère que chrétiennement, au point de vue chrétien, conformément aux principes du christianisme et pourrait être remplacé par *In evangelio* qui lui est parfois substitué : Gal. 1²³ (ἐκκλησίαι ἐν Χ.); 2. Cor. 12³ (οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χ.); 1 Cor. 3¹ (νήπιοι ἐν Χ.). Cf. Rom. 16¹⁷; 1 Cor. 15⁵⁸; 2 Cor. 2¹²; Col. 3¹⁸⁻²⁰. L'antithèse de ἐν Χριστῷ serait alors ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ (comparer Gal. 1¹³⁻¹⁴ avec 1 Cor. 4¹⁷) ou bien ἐν τῷ νόμῳ (comparer Rom. 3¹⁹ avec 1 Thess. 2¹⁴) etc.

C) Il faut aussi tenir compte de l'influence des Septante, beaucoup plus grande que ne l'admet Deissmann, surtout si l'on considère les deutéro-canoniques. La particule hébraïque ׀, traduite ἐν dans les Septante, signifie l'instrument, l'appui, la société, la limite. L'Apôtre construit avec ἐν les verbes *se glorifier* (2 Thess. 1⁴; 1 Cor. 13¹; 33¹; 2 Cor. 5¹²; 10¹⁵ etc.), *avoir confiance* (1 Thess. 2³; Phil. 3³⁻⁴), *se réjouir* (Col. 1²⁴; Phil. 1¹⁸). Les Septante font souvent de même pour le verbe *espérer*; on peut donc croire que dans ces cas la formule *In Christo Jesu* suit l'analogie des autres compléments et n'a pas sa valeur particulière.

CHAPITRE IV

CHRISTOLOGIE DE L'ÉPÎTRE AUX PHILIPPIENS

Cadre historique. — Première conquête de Paul sur le sol d'Europe¹, Philppes fut toujours son église de prédilection. Dans cette population rude et simple de colons romains, il avait trouvé des esprits dociles, des cœurs aimants. Il fit fléchir en leur faveur la règle absolue qu'il s'était imposée de n'accepter de ses néophytes ni présents ni subsides². Il connaissait trop la sincérité et la profondeur de leur affection pour craindre d'être leur obligé. Les Philippiens se montrèrent dignes de cette confiance. Là, point d'hérésie, point de schisme, point de faction. Tout se bornait à quelques rivalités de personnes et la grande affaire était d'accommoder un différend entre deux femmes³. La virulente sortie contre les judaïsants s'explique assez par la notoriété de leurs attaques et les préoccupations qu'elles ne cessaient de causer à l'Apôtre, sans qu'il soit nécessaire de soupçonner leur présence ou leur propagande à Philppes⁴.

On ne cherchera pas dans cette conversation cœur à cœur entre un père et ses fils bien-aimés un ordre parfait ni un enchaînement rigoureux. Aucune lettre ne ressemble moins à un traité de morale ou de théologie. Paul exhorte, encourage, console et surtout s'épanche librement. Son sentiment dominant est la joie spirituelle. Il répète sans cesse : « Je me réjouis dans mes tribulations, réjouissez-vous avec moi », jusqu'à sentir le besoin d'excuser tant d'insistance⁵. Son premier motif de joie est la tournure favorable que prend le procès au tribunal de César. Il dépêchera Timothée à Philppes dès que

1. Act. 16¹². — 2. Phil. 4¹⁵⁻¹⁶; 1 Cor. 9¹²⁻¹⁵; 2 Cor. 11⁹. — 3. Phil. 4²⁻³.
4. Phil. 3²⁻³. Cf. 2¹⁷⁻¹⁸; 4⁴. — 5. Phil. 2¹⁸; 3¹; 4⁴; etc.

l'affaire s'éclaircira davantage; mais, ajoute-t-il, « j'ai confiance dans le Seigneur que je viendrai moi-même sans tarder ». Non pas qu'il soit enivré par la perspective d'une délivrance prochaine; son seul souhait c'est que le Christ triomphe, soit par sa vie soit par sa mort : noble indifférence qui le tient en suspens entre le désir naturel de vivre pour travailler encore, faire fructifier l'Évangile, servir le prochain, glorifier son Maître, et le bonheur de mourir pour être avec le Christ son amour et sa vie. Mais le ciel se prononce pour la première alternative : « Je sais que je survivrai, que je demeurerai avec vous pour votre avancement et pour combler de joie votre foi. » L'attitude des Juifs à son égard, les dispositions bienveillantes du prétoire, les lenteurs même d'un procès qui traîne depuis plus de quatre ans, tout lui fait prévoir une heureuse issue. Du reste — et c'est un second motif d'allégresse — sa captivité n'entrave pas le progrès de la prédication. Les gardes, qui se relayent auprès de sa personne, l'entendent parler de Jésus-Christ. Sa situation le met en vue et pique la curiosité : c'est un premier pas vers la diffusion de l'Évangile. Le succès de sa défense et sa libération désormais certaine enflamment le zèle et l'intrépidité des chrétiens. Que quelques-uns sèment la parole de Dieu stimulés par un sentiment d'envie et de brigue, qu'ils redoublent d'activité pour fortifier leur parti et rendre plus amère la détention de l'Apôtre, qu'importe après tout; pourvu que le Christ soit prêché et que l'Évangile poursuive ses conquêtes : « Je m'en réjouis, dit Paul oublieux de lui-même, et je m'en réjouirai toujours. » Mais son plus grand motif de joie — ou du moins le plus intime — est l'inaltérable affection des Philippiens, qui n'attendait qu'une occasion pour « reflleurir » avec éclat. Les soins, le dévouement, l'abnégation d'Épaphrodite qu'il appelle son frère, son collaborateur, son compagnon d'armes, sa providence visible, l'ont profondément remué. Après les angoisses d'une longue maladie dont il relève à peine, cet homme généreux a manifesté le désir de revoir sa terre natale : Paul le délègue à sa place auprès de ses chers néophytes, heureux de pouvoir lui donner cette consolation et à eux tous cette joie.

Texte christologique. — C'est au milieu de cette effusion de

tendresse paternelle, dans une lettre remplie d'abandon, de traits délicats, d'allusions aimables, que paraît, au moment où on s'y attendait le moins, la formule la plus précise et la plus achevée de la christologie paulinienne. On est stupéfait de rencontrer cette doctrine sublime jetée comme en passant, dans un morceau parénétique, sans arrière-pensée de controverse, comme s'il s'agissait d'un dogme vulgaire, depuis longtemps connu et cru de tous, qu'il suffit de rappeler pour en faire la base d'une exhortation morale : fait déconcertant en vérité et tout à fait inexplicable, si l'on ne suppose que la préexistence du Christ et l'union en sa personne de la divinité et de l'humanité faisaient partie de la catéchèse apostolique et appartenaient à ces articles élémentaires que nul chrétien ne devait ignorer.

Paul excite les fidèles à l'union fraternelle, à l'humilité, à cette abnégation généreuse qui nous fait préférer à nos propres intérêts les intérêts des autres, par l'exemple de celui qui est notre parfait modèle : « Ayez en vous les sentiments qui étaient dans le Christ Jésus. Existant dans la forme de Dieu, il ne regarda pas comme une proie l'égalité avec Dieu, mais il se dépouilla lui-même [en] prenant la forme de l'esclave et devenant semblable aux hommes; et, reconnu comme homme par ses dehors, il s'abassa [encore], se faisant obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix. C'est pourquoi aussi Dieu l'a exalté sans mesure et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel et sur la terre et aux enfers, et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est entré dans la gloire de Dieu le Père¹. »

En demandant si Paul s'occupe ici du Christ préexistant ou

1. Phil. 2⁶⁻¹¹ : Τοῦτο φρονεῖτε [var. φρονείσθω] ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·

A) ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐνένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·

B) καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ·

C) διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν κτλ.

On voit que toute la phrase dépend du pronom relatif ὃς (*qui*) et se rapporte par conséquent au même sujet, à la personne du Christ, mais dans ses trois différents états :

A) *Au Christ préexistant*, les versets 6 et 7^a (ὃς ἐν μορφῇ... γενόμενος). — Le latin *cum in forma Dei esset* affaiblit un peu le grec ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, parce qu'il permet de supposer que cet état est temporaire et

du Christ historique on poserait fort mal la question. Paul parle de la personne de Jésus-Christ et, comme à l'ordinaire, rapporte à ce sujet unique des prédicats qui peuvent convenir à la préexistence, à l'état d'humiliation ou à la vie glorifiée. C'est à l'exégèse à les distinguer et à les classer, d'après le sens et le contexte. Le point essentiel est de savoir à quelle volonté du Christ se rapporte le dépouillement (ἐκυτὸν ἐκένωσεν) proposé aux Philippiens comme exemple d'abnégation. L'exégèse traditionnelle n'hésite pas. Elle voit l'anéantissement dans l'incarnation elle-même et le regarde par conséquent comme un acte de volonté divine. Cependant quelques exégètes, peu nombreux mais résolus, sont d'un autre avis¹. Pour eux le

peut cesser un jour. Au contraire, ὑπάρχων marque mieux la *permanence* : « existant alors et encore dans la forme de Dieu ».

B) *Au Christ historique*, les versets 7^b et 8 (καὶ σχήματι... σταυροῦ). — La ponctuation de la Vulgate est ici défectueuse; la phrase devrait commencer et non finir par : *et habitu inventus ut homo*. En effet le Christ prit la forme d'esclave et devint semblable aux hommes au moment de l'incarnation; mais il ne fut reconnu homme (εὐρεθείς), par l'ensemble des dehors sensibles (σχήματι, *habitu*), qu'après l'incarnation.

C) *Au Christ glorifié*, les versets 9-11 (διὸ καὶ... πατρός). — Dans διὸ καὶ (*propter quod et*) καὶ marque la réciprocité et pourrait se traduire par « en retour ». Le διὸ semble viser seulement la dernière phrase, c'est-à-dire l'humiliation volontaire du Christ historique; il marque donc la *récompense* due aux mérites du Christ. Si on voulait le faire rapporter à tout ce qui précède, il marquerait la *conséquence* logique et offrirait un sens *virtuellement double* : le Père exalte son Fils et *parce que* cette exaltation convient au Fils en tant que Dieu et *parce qu'elle* lui est due comme récompense en tant qu'homme.

1. Velasquez, *Epist. ad Philip.*, t. I, p. 351, est le premier théologien catholique qui ait soutenu ce système. Il avertit ingénument qu'il en est l'inventeur : « Dicerem confidentius expositionem meam, si aliquem indubitatum, præter me, auctorem ejus reperissem. » S'il avait bien cherché, il aurait trouvé deux prédécesseurs : l'Ambrosiaster et le Pseudo-Jérôme (Pélage). Le premier est très net, le second l'est moins; l'un et l'autre préviennent que leur exégèse n'est pas acceptée par tous. Voir la note à la fin du chapitre. — On trouve sur ce sujet dans la *Zeitschrift für kathol. Theol.* deux articles en sens opposé : un du P. Lingens, 1896, p. 449-470, en faveur de l'explication de Velasquez, l'autre du P. Nisius, 1897, p. 276-306, pour l'exégèse traditionnelle. — Le P. Corluy (*Spicilegium*, t. II, p. 76) essaye de concilier les deux opinions en modifiant ainsi celle de Velasquez : « Secundum divinitatem ab æterno gloria et majestate Dei circumdatus cum esset et jam opus incarnationis in sua persona completurus, existimavit sibi in humana natura non sine labore assumendam esse conditionem aliquam gloriosam, qua in omnibus Deo patri suo appareret æqualis... sed in humanitate videri voluit illa gloria

dépouillement, simultané si l'on veut à l'incarnation, tombe logiquement après elle et relève par suite de la volonté humaine. Leurs raisons sont spécieuses sans être probantes. Un acte qui précéderait logiquement l'incarnation, disent-ils, serait commun aux trois personnes divines et n'appartiendrait pas en propre au Christ préexistant. Il ne serait pas pour nous un exemple d'humilité et d'abnégation, vertus incompatibles avec la perfection de la divinité. Enfin il ne serait pas méritoire et le Christ ne lui devrait pas son exaltation. Encore une fois, ces raisons n'ont rien de décisif. L'acte du Verbe acceptant l'incarnation est un acte de volonté notionnelle et par conséquent propre au seul Fils; on peut dire aussi que l'incarnation est envisagée comme fonction hypostatique et non comme acte de volonté ou de puissance. Notez que saint Paul ne dit pas : « Ayez les sentiments qu'avait le Christ Jésus », mais : « Ayez des sentiments conformes à ce qui se passa dans le Christ Jésus. » Or le sens chrétien a toujours regardé le fait de l'incarnation comme un stimulant à l'abnégation et au renoncement; il y est autorisé par l'Apôtre lui-même qui ne craint pas de proposer à notre imitation celui qui « étant riche » de toutes les richesses du ciel « a été pauvre à cause de nous pour nous enrichir par sa pauvreté ». Si l'on objecte que l'incarnation, soit comme acte divin soit comme fonction hypostatique, n'est pas méritoire, la réponse est aisée. Il y a dans la phrase de Paul plusieurs actions dont l'une au moins et la dernière exprimée — l'obéissance de la croix — qualifie la volonté humaine du Christ et appelle comme récompense son exaltation glorieuse : « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix; c'est pourquoi Dieu l'a exalté. » Si l'on tenait absolument à faire rapporter le « c'est pourquoi » à tout ce qui précède, il faudrait dire qu'il indique la convenance aussi bien que le mérite. Rien donc ne nous oblige à nous départir de l'opinion traditionnelle; au contraire, même indépendamment des raisons d'autorité, tout nous invite à la maintenir. Il est

exspoliatus. Gloriam itaque humanitati suæ connaturaliter debitam noluit statim arripere sed obedienter usque ad mortem ceu mercedem mereri. »

juste de remarquer cependant que l'opinion nouvelle de Velasquez et de ses adeptes sauvegarde la divinité de Jésus-Christ et doit être repoussée au nom de la saine exégèse plutôt qu'au nom de l'orthodoxie.

La forme de Dieu. — Que signifie « la forme de Dieu » ? Lightfoot a prouvé deux choses : premièrement que le sens philosophique de *μορφή*, mis en vogue par Aristote, était connu des contemporains de l'Apôtre et pouvait fort bien être passé dans l'usage ordinaire; en second lieu que ce mot désigne dans le Nouveau Testament quelque chose de profond et d'intime, bien distinct des dehors et des apparences, touchant à l'essence de l'être et inséparable d'elle¹. On s'explique ainsi pourquoi les Pères grecs, avec le sentiment vivant qu'ils ont de la valeur des termes de leur langue, identifient sans hésiter la *forme* et la *nature*, quoiqu'ils n'ignorent pas sans doute la différence métaphysique des deux concepts. Du reste, de quelque façon qu'on l'entende, la forme de Dieu étant l'opposé de la forme d'esclave et cette dernière ne pouvant signifier en définitive que la nature humaine, en vertu du parallélisme, « être dans la forme de Dieu » et « être Dieu » seront toujours deux locutions équivalentes. Le Christ ne pouvait prendre la forme de l'esclave sans devenir vraiment homme et il ne peut pas être davantage dans la forme de Dieu sans être vraiment Dieu. Cette expression « forme de Dieu » aura été probablement attirée par l'antithèse « forme d'esclave » et il n'est nullement nécessaire, pour la rigueur de notre conclusion, de soutenir que Paul entend directement par « forme » le caractère spécifique, l'ἐντελέχεια d'Aristote.

Un point trop négligé et cependant capital c'est que le Christ

1. *Philippians* 15, Londres, 1900 : *The synonyms μορφή and σχῆμα*, p. 127-133. Bien qu'ils puissent quelquefois s'employer l'un pour l'autre ces deux mots ne sont pas synonymes : *σχῆμα* (figure) est un accident de *μορφή* (forme). Aussi trouve-t-on très souvent *σχῆμα μορφῆς* et presque jamais l'inverse. Dans le N. T. *σχῆμα* désigne quelque chose de superficiel, de mobile, d'instable (Cf. 1 Cor. 7³¹; Rom. 12²; 2 Cor. 11¹³⁻¹⁴). *μορφή* quelque chose de plus durable, de plus inhérent à l'essence (Cf. Rom. 8²⁹; Gal. 4¹⁹; 2 Cor. 3¹⁸; Phil. 3¹⁰). L'observation est juste en général. Cependant *μεταμορφοῦσθαι* se dit de la transfiguration (Mat. 17²; Marc. 9²) et dans Phil. 3²¹ (ὁ μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ) les deux mots semblent bien s'échanger l'un avec l'autre sans distinction de sens.

Jésus existe dans la forme de Dieu *antérieurement* aux actes de la volonté humaine et aux effets de la volonté divine : ὅς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἄρπαγμόν ἡγήσατο. Le participe ὑπάρχων mis en corrélation avec des aoristes acquiert le sens de l'imparfait et désigne l'existence sans limite de temps. Il coïncide avec le moment précis de la durée exprimé par l'aoriste mais précède logiquement cet instant indivisible et ne finit pas nécessairement avec lui. De plus il est ici, comme à l'ordinaire, causatif — le sens adversatif n'étant qu'exceptionnel dans ces constructions — et doit se traduire : « Parce qu'il était dans la forme de Dieu, le Christ ne regarda point comme un butin l'égalité avec Dieu. »

Égalité avec Dieu. — S'agit-il de l'égalité de substance ou bien de l'égalité de rang et de traitement? Sans doute l'égalité de condition suppose l'égalité de nature et nul n'a droit aux honneurs divins s'il n'est réellement Dieu. Les Pères ont donc pu conclure légitimement de ce texte à la consubstantialité des personnes divines; mais la question est de savoir s'ils l'ont fait par voie de raisonnement et comme théologiens ou par voie d'analyse et comme exégètes. Il est certain que dans la phrase εἶναι ἴσα Θεῷ, ἴσα est adverbe et non adjectif et ne signifie pas directement « être *égal* à Dieu » mais « être *à l'égal* de Dieu, sur le même pied que lui ». Si nous maintenons à cette locution sa valeur précise, nous obtenons un sens d'une exégèse aussi facile que d'une irréprochable théologie. Il est question, immédiatement après, de « dépouillement » (ἐκένωσεν ἑαυτὸν); et les commentateurs se demandent de quoi le Verbe a pu se dépouiller. Ce ne peut pas être la « forme de Dieu », puisqu'en toute hypothèse la forme est inhérente à la nature et virtuellement identique avec elle : ce sera donc l'égalité de traitement et d'honneurs. On ne renonce pas à sa nature, mais on peut renoncer aux droits que la nature confère; et c'est ce qu'a fait, en s'incarnant, le Fils de Dieu. Faute de suivre une exégèse si simple on est réduit à donner au dépouillement le sens peu naturel d'abaissement qu'on ne sait trop comment expliquer.

L'autre incise achèvera d'éclairer ce point. Le mot ἄρπαγμός peut être actif ou passif; en d'autres termes, il peut signifier larcin ou butin. En général les Latins s'en tiennent au sens

actif suggéré par la Vulgate : « Parce qu'il était dans la forme de Dieu il ne regarda pas comme un vol ou un larcin l'égalité divine ; cependant il se dépouilla en prenant la forme d'esclave. » Le Verbe ne pouvait regarder comme une usurpation d'être égal au Père puisque, étant dans la forme de Dieu, il est consubstantiel au Père ; néanmoins le juste sentiment de sa grandeur ne l'empêcha pas de se dépouiller. Les Grecs, on le sait, entendent différemment toute cette phrase : « Parce qu'il était dans la forme de Dieu, le Verbe ne considéra pas l'égalité divine comme une proie ou un butin auquel on se cramponne avidement, de peur d'en être privé si on vient à l'abandonner un instant ; mais au contraire il s'en dépouilla en prenant la forme d'esclave. » Cette dernière interprétation nous paraît préférable pour quatre raisons : 1. L'autorité des Pères grecs, qui sont plus à même d'apprécier les exigences de leur langue ; 2. le contexte, qui fait attendre une leçon d'humilité plutôt que l'assertion directe de la dignité du Christ ; 3. le lexique, qui semble imposer à la locution ἑρπαγμα ἡγεῖσθαι ce sens déterminé ; 4. la grammaire, dont on respecte mieux l'usage en traduisant ἀλλά par « mais » que par « cependant ».

Moments successifs. — Nous allons dans cette hypothèse décomposer en ses moments successifs la pensée de Paul :

1. Le Christ, préexistant dans la forme de Dieu et Dieu par le fait même, lorsqu'il méditait de se faire homme, ne regarda pas les honneurs divins auxquels il avait droit comme un butin qu'il dût garder jalousement.

2. Au contraire il s'en dépouilla volontairement en se faisant homme, en cachant la forme de Dieu sous la forme d'esclave.

3. L'exemple d'humilité et d'abnégation est moins dans la volonté du Verbe décrétant les abaissements de la vie mortelle (car cette volonté est commune aux trois personnes divines) que dans le fait même de l'union hypostatique.

4. Après l'incarnation, la volonté humaine achève le dépouillement ; elle accepte la mort de la croix, avec la vie d'obéissance et de renoncement qui la prépare et qu'elle couronne.

5. C'est pour cela — pour cet acte d'obéissance et d'humiliation volontaire — que Dieu, proportionnant la récompense au mérite, l'exalte sans mesure et le fait asseoir à sa droite.

NOTE U. — L'EXÉGÈSE DU TEXTE CHRISTOLOGIQUE

I. LA VALEUR DES TERMES.

Nous avons ci-dessus, p. 439, distribué le texte en ses moments successifs, distinguant ce qui concerne le Christ préexistant, le Christ historique et le Christ glorieux. Il nous faut revenir sur la première partie du texte (Phil. 2^{6-7a}) dont tous les mots sont à peser.

1. *Que signifie μορφή Θεοῦ?* — On a vu que μορφή dans le Nouveau Testament exprime quelque chose d'essentiel ou d'intime et diffère ainsi de σχῆμα, « la figure ou l'aspect extérieur ». Nous ne croyons pas qu'il y ait lieu d'en rapprocher la μορφή d'Aristote opposée à la matière (ὕλη), comme l'acte (ἐντελέχεια) est opposé à la puissance (δύναμις). Nous songerions plutôt à la μορφή de Platon et surtout à celle des contemporains de l'Apôtre, Philon et Josèphe. Platon dit (*Republ.* II, p. 381 c) qu'il est impossible à un dieu de vouloir changer sa forme : ἀλλ' ὥς ἔοικε, κάλλιστος καὶ ἀριστος ὢν εἰς τὸ δυνατόν ἕκαστος αὐτῶν μένει ἀεὶ ἀπλῶς ἐν τῇ αὐτοῦ μορφῇ. Philon dit (*Leg. ad Caium*, 14, t. II, p. 561) que la forme de Dieu ne reçoit point, comme une médaille, une fausse empreinte : Οὐ γὰρ ὥσπερ τὸ νόμισμα παράκοιμα, καὶ Θεοῦ μορφή γίνεται. Josèphe dit (*Contra Apion.* II, 22) que Dieu invisible par sa forme et sa grandeur, se manifeste par ses œuvres et ses faveurs : Ὁ Θεὸς ἔργοις μὲν καὶ χάρισιν ἐναργής... μορφήν δὲ καὶ μέγεθος ἡμῖν ἀφανέστατος. Il en résulte que la forme de Dieu est quelque chose d'intrinsèque à la nature divine, d'inséparable de la divinité. Aussi bien — nous le verrons plus loin — quand les Pères grecs et latins identifient purement et simplement la forme avec l'essence divine ils ne paraissent soupçonner là aucune difficulté.

2. *Sens du participe ὑπάρχων.* — Chrysostome note fort justement que ὑπάρχων n'est pas γενόμενος. Celui-ci éveille l'idée du devenir (ἐν οὐσιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, γενόμενος ὑπήκοος), l'autre marque l'existence stable et permanente. Ce n'est pas non plus un simple synonyme de ὢν. Accolé à un adjectif ou à une locution adjectivale, ὑπάρχων donne la raison de la qualité exprimée et contient le sens de « parce que, vu que » (Cf. Luc. 23⁵⁰; Act. 2³⁰; 7⁵⁵; 17²⁴⁻²⁹; Rom. 4¹⁹; 1 Cor. 17⁷; 2 Cor. 8¹⁷; 12¹⁶). La traduction de la Vulgate est donc très bonne. Il s'ensuit que l'état marqué par ὑπάρχων non seulement coexiste au temps indiqué par le verbe (ἡγήσατο) mais lui est logiquement antérieur. On pourrait traduire par « se trouvant » ou, comme on lit en marge de la version anglicane *revisée*, « being originally ». Le participe causatif ὑπάρχων fait abstraction du temps; c'est pourquoi Estius le paraphrase bien : « Cum esset ac sit in natura Dei, id est cum esset ac sit verus Deus. »

3. *Sens de la locution οὐχ ἀπαγγμόν ἡγήσατο.* — Le mot ἀπαγγμός est tellement rare qu'on en doit fixer le sens d'après le contexte. On n'en connaît qu'un ou deux exemples chez les écrivains profanes (Plutarque, *De pueror. educ.* 15 et Phrynichus dans Bekker, *Anecd. Græca*, I, 36). Dans Plutarque il est certainement actif, comme le sont d'ordinaire les noms en μός. Mais on sait que ces mots prennent aussi très souvent la signification passive. On peut voir dans Hérodotus φραγγμός (VII, 36) et φράγμα (VIII, 52) employés dans le même sens de barrière; de même σταλαγγμός et στάλαγμα sont traités comme synonymes par Eschyle (*Eumen.*, 246 et

808). De fait les Pères grecs considèrent tous ἀρπαγμός comme l'équivalent d'ἄρπαγμα. Ils entendent tous non pas « vol, larcin, usurpation » mais « butin, proie, chose usurpée ». Sans doute les traductions latines d'Origène et de Théodore de Mopsueste ont « rapina », mais ce mot était passif aussi bien qu'actif (chose volée et action de voler).

D'un autre côté, ἀρπαγμα joint à ἡγεῖσθαι, ποιεῖσθαι et mots semblables devenait synonyme de ἔρμαιον, εὖρημα et voulait dire « considérer comme une acquisition précieuse, comme un trésor inespéré », sans aucun souvenir de l'idée contenue dans la racine ἀρπάζω. C'était d'autant plus facile que le sens primordial de ἀρπάζω n'est pas « voler » mais « saisir » : saisir l'occasion (τὸν καιρὸν ἀρπάζειν), prendre les armes (τὰ ὅπλα ἀρπάζειν), empoigner par le milieu du corps (ἀρπάζειν τινὰ μέσον). Citons comme exemples de cet emploi : Héliodore, *Æthiop.*, vii, 20 : οὐχ ἀρπαγμα οὐδὲ ἔρμαιον ἡγεῖται τὸ πρᾶγμα, et Plutarque, *De Abs. fortit.* : οὐδὲ ὥσπερ ἀρπαγμα καὶ λάφυρον εὐτυχίης ἀνεπίστου σπαράξει καὶ ἀνασύρασθαι διανοηθεῖς, etc. Or dans ces locutions les Pères remplacent ἀρπαγμα par ἀρπαγμός, sans paraître soupçonner une différence : Eusèbe, *In Luc.* vi (Mai, *Nova Pat. Bibl.*, t. IV, p. 165) : Ὁ Πέτρος δὲ ἀρπαγμὸν τὸν διὰ σταυροῦ θάνατον ἐποιεῖτο διὰ τὰς σωτηρίους ἐλπίδας. Cf. Cyrill. Alex., *De Ador.* i, 25.

Il ressort de ce qui précède que le sens du verset doit être : « Parce qu'il était dans la forme de Dieu il ne considéra pas l'égalité avec Dieu comme un trésor inespéré; mais il se dépouilla » etc. Ce sens est exigé et par le contexte — qui réclame un exemple d'humilité et d'abnégation, non une affirmation des droits du Fils — et par la particule adversative ἀλλά qu'il faudrait autrement prendre au sens très rare et très peu naturel de ἀλλ' ὅμως, « cependant ».

4. *Sens de la locution τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ.* — L'expression ἴσα τινί est très fréquente depuis Homère et ne signifie jamais — à ma connaissance du moins — « égal à quelqu'un » mais toujours « à l'égal de quelqu'un, sur un pied d'égalité avec quelqu'un ». Cf. *Odys.* xi, 304 (τιμὴν δὲ λελόγχασ' ἴσα θεοῖσιν); xv, 520; *Iliad.* v, 71; xv, 439; Euripide, *Hel.* 8 etc. Le pluriel adverbial ἴσα équivaut au singulier neutre ἴσον et aux locutions ἐξ ἴσου, ἐν ἴσῳ, εἰς τὸ ἴσον, plus employées avec εἶναι. Tertullien (*Adv. Marcion.* v, 20) a une traduction excellente, quoique d'une latinité douteuse : *pariari Deo*. Il est clair que pour avoir droit à être traité comme Dieu il faut être égal à Dieu, être Dieu; aussi les Pères, pratiquement, expliquent-ils comme s'il y avait τὸ εἶναι ἴσον Θεῷ. Ils ont raison; car, au fond, l'un se déduit de l'autre; mais, si Paul avait voulu exprimer ici de nouveau l'égalité de nature, la consubstantialité, il aurait employé l'adjectif qui ne prêtait à aucun doute tandis que l'adverbe suggère une idée un peu différente, dont la version anglicane *revisée* rend bien la nuance en remplaçant par *on an equality with God* les mots *equal to God* de la version autorisée.

5. *Sens de ἀλλὰ ἐαυτὸν ἐκένωσε.* — L'adjectif κενός qui signifie proprement « vide de quelque chose » que le contexte indique, prend aussi souvent une acception absolue : « sans effet, sans fruit, sans force, sans objet » (1 Cor. 15¹⁴ : κήρυγμα κενόν, κενὴ ἡ πίστις ἡμῶν, 15⁵⁸ : κόπος κενός. Cf. Eph. 5⁹; Col. 2⁸; 1 Thess. 2¹). Le verbe κενοῦν pourra donc signifier « rendre vain, nul, sans effet » (Rom. 4¹⁴ : κενώνεται ἡ πίστις, 1 Cor. 1¹⁷ : ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρός. Cf. 1 Cor. 9¹⁵; 2 Cor. 9³). C'est à l'exégèse de tout le passage de choisir entre ces deux sens.

II. LE TEXTE CHRISTOLOGIQUE ET LES PÈRES.

A. Les Pères grecs et orientaux.

1. Dans une lettre de l'église des Gaules écrite en 178 et rapportée par Eusèbe (*Hist.* v, 2, édit. Schwartz, 1903, p. 428) il est dit que les confesseurs, couverts de glorieuses blessures reçues pour la foi, refusaient le titre de martyrs auquel ils avaient droit, imitant en cela le Christ : ὁς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ. Ce passage, important pour la détermination du sens des mots, est le premier commentaire de notre texte.

2. Origène. — *In Jerem. hom.* i, 7 (édit. Klostermann, 1901, p. 6) : Ἐκένωσεν ἑαυτὸν καταβαίνων ἐνταῦθα. *Ibid.* xiv, 9 (p. 114) : Ἄμα γὰρ ἀνέλαβε τὴν τοῦ δούλου μορφήν καὶ ἑαυτὸν ἐκένωσεν. Cf. *Ibid.* viii, 8 (p. 61). *In Joann.* xx, 16 (édit. Preuschen, 1903, p. 350), Origène, appliquant à J.-C. ces paroles de Michée : « Le Seigneur sort de sa place et descend sur la terre », écrit : Εἰ τίς γε νοήσει τὸν πρὸ τοῦ κενῶσαι ἑαυτὸν ἐν τῇ προηγούμενῃ ὑπάρχοντα Θεοῦ μορφῇ, ὄψεται τὸν μηδέπω ἐξεληλυθότα ἀπὸ τοῦ Θεοῦ υἱὸν αὐτοῦ καὶ κύριον τὸν μηδέπω ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ τόπου ἑαυτοῦ. Ἐπὶ δὲ ἐκείνῃ τῇ καταστάσει τοῦ υἱοῦ συγκρίνη τὴν ἐκ τοῦ ἀνελθῆναι τὴν τοῦ δούλου μορφήν, ἑαυτὸν κενῶσαντα, συνήσει πῶς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἐξῆλθεν κτλ. Origène pense donc que le dépouillement coïncide avec l'incarnation et que pour le Fils de Dieu prendre la forme d'esclave c'est prendre la nature humaine.

3. Le concile d'Antioche contre Paul de Samosate (Mansi, t. I, p. 1037) déclare que Jésus-Christ : πεπίστευται Θεὸς μὲν κενῶσας ἑαυτὸν ἀπὸ τοῦ εἶναι ἴσα Θεῷ. Bien que l'authenticité de ces décrets soit contestée, ce texte est très remarquable comme exemple d'exégèse ancienne.

4. S. Méthode. — *De Resurr.* ii, 18 (Bonwetsch, *Methodius*, 1891, p. 232) : Οὐχ ἄρα ἀνωφελῶς τὴν μορφήν τοῦ δούλου ἀνέλαθεν ἀλλὰ πρὸς τὸ ἀναστῆσαι καὶ σωῶσαι ἁληθῶς γὰρ ἄνθρωπος γέγονε. Ailleurs (*Op. cit.*, p. 69), dans un passage conservé seulement dans une version slave, S. Méthode semble faire consister le dépouillement dans l'acceptation de la pauvreté et des douleurs; mais on peut dire que le Verbe en prenant la nature humaine accepte *ipso facto* toutes les misères inhérentes à cette nature.

5. Eusèbe. — *De eccl. theol.* i, 20 (édit. Klostermann, 1906, p. 90-91) : Συναρξας ὅτι πρὸ τοῦ κενῶσαι ἑαυτὸν καὶ μορφήν δούλου λαβεῖν ἦν καὶ προῆν καὶ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπᾶρχεν... αὐτὸς οὖν ἦν Θεὸς Λόγος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ πρὶν ἢ τὴν σάρκα λαβεῖν. Ce texte se passe de commentaires. Cf. *Ibid.* i, 13 et *Ecl. Prophet.* iii, 4 (XXII, 1128).

6. S. Basile, *Contra Eunom.* i, 18 (XXIX, 552-553) : Ἐγὼ καὶ τὸ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχειν ἴσον δύνασθαι τῷ ἐν οὐσίᾳ Θεοῦ ὑπάρχειν φημί. Ὡς γὰρ τὸ μορφήν ἀνελθῆναι δούλου ἐν τῇ οὐσίᾳ τῆς ἀνθρωπότητος τὸν Κύριον ἡμῶν γεγενῆσθαι (Migne a γεγενῆσθαι) σημαίνει, οὕτω δὲ καὶ τὸ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχειν τῆς θείας οὐσίας παρίστησι πάντως τὴν ιδιότητα. L'équivalence de μορφή et d'οὐσία ne saurait être plus clairement exprimée et l'argument en faveur de la consubstantialité est classique.

7. S. Grégoire de Nazianze, *Orat. Theol.* iv, 3 (XXXVI, 105) : καὶ τὸ πᾶν γόνυ κάμψαι τῷ κενωθέντι δι' ἡμᾶς, καὶ τὴν θεῖαν εἰκόνα δουλικῇ μορφῇ συγκρατῶσιν, semble identifier μορφή et εἰκών (2 Cor. 4^e; Col. 1^{re}). Nous ne trouvons chez lui rien de plus distinct. Cf. *Carmina de se ipso*, xlv, 29-34 (XXXVII, 1155).

8. *S. Grégoire de Nysse, Contra Eunom.* iv (XLV, 672) : Ἡ μορφή τοῦ Θεοῦ ταυτὸν τῇ οὐσίᾳ πάντως ἐστίν. Et un peu plus bas : Ἡ οὐσία τῇ μορφῇ συσσημαίνεται. Absolument comme Basile et Chrysostome. Le même Père (XLIV, 1324, si l'opuscule est de lui) signale comme extraordinaires les locutions où entre le verbe κενοῦν et il se demande où l'Apôtre a pu les prendre.

9. *Didyme l'aveugle, De Trinit.* i, 26 (XXXIX, 389) : Τί τῆς ἰσότητος ταύτης εὐρίσκεται ἄνισον; οὐχ ἤρπασε γάρ, φησίν, οὐκ ἔλαβε τὸ ἴσον εἶναι τῇ φύσει τῷ Θεῷ καὶ πατρί· καὶ δὴ ὁ μὴ ὑπ' ἄλλου κενωθείς· ἑαυτὸν δὲ κενώσας αὐθέντην δεσπότην ὁμοῦ καὶ ἰδίου ἀπέδειξεν. L'intérêt principal de cette paraphrase est dans le sens actif qui semble attribué à ἀρπαγμός. Cf. (Pseudo-)Athan., *Hom. de semente*, 9 (XXVIII, 153).

10. *S. Jean Chrysostome* consacre à notre texte deux homélies entières, *In Philipp. hom.* vi et vii (LXII, 217-238); nous ne pouvons citer que quelques phrases typiques. 1. La forme de Dieu s'identifie avec la nature : Τὸ ἀπαράλλαχτον ἡ μορφή δέικνυσιν, καθὼς ἐστὶ μορφή. Οὐκ ἐστὶ δὲ, ἄλλης οὐσίας ὄντα, τὴν ἄλλης μορφήν ἔχειν· οἷον οὐδεὶς ἀνθρώπων ἀγγέλου ἔχει μορφήν, οὐδὲ ἄλογον ἀνθρώπου ἔχει μορφήν· πῶς οὖν ὁ υἱός; Il prend donc la forme au sens aristotélicien comme il le montre en ajoutant : Εἶτα ἐπὶ μὲν ἡμῶν, ἐπειδὴ σύνθετοί ἐσμεν, ἡ μορφή τοῦ σώματος ἐστίν· ἐπὶ δὲ τοῦ ἀπλοῦ καὶ ἀσυνθέτου, πάντως τῆς οὐσίας. — 2. Le voleur et l'usurpateur n'osent pas abandonner un instant la chose injustement acquise de peur de ne plus la recouvrer. Il en est autrement de ce qu'on tient de la nature et de ce qu'on possède par droit de naissance, car on ne craint pas de le perdre. Tel le Fils de Dieu : Οὐκ ἐφοβήθη καταβῆναι ἀπὸ τοῦ ἀξιώματος· οὐ γὰρ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὴν θεότητα, οὐκ ἐδεδοίκει μὴ τις αὐτὸν ἀφέλῃται τὴν φύσιν, ἣ τὸ ἀξίωμα. Διὸ καὶ ἀπέθετο αὐτὸ, θαρρῶν ὅτι αὐτὸ ἀναλήψεται· καὶ ἔκρυψεν, ἡγούμενος οὐδὲν ἐλαττοῦσθαι ἀπὸ τούτου. Le saint docteur regarde donc ἀρπαγμός comme synonyme de ἀρπαγμα « chose volée, usurpée ». — 3. Il prouve contre Sabellius que l'égalité avec Dieu suppose la distinction des Personnes : Ἴσον ἐπὶ ἐνός οὐ λέγεται προσώπου· τὸ γὰρ ἴσον, τί τι ἐστὶν ἴσον. Ὅρξες δύο προσώπων ὑπόστασιν, οὐχ ἰσὸν ὀνόματα φιλά. Plus loin il prouve contre les ariens que Θεῷ, quoique sans article, désigne le Père. — 4. Le dépouillement c'est l'incarnation elle-même : Πῶς ἐκένωσε; Μορφήν δούλου λαβὼν. Chrysostome combat ensuite les hérétiques d'après lesquels le Christ aurait pris la forme d'esclave lorsqu'il lava les pieds de ses disciples et ceux qui prétendent qu'il ne fut homme qu'en apparence.

11. *Théodore de Mopsueste (Comment. in epist. Pauli, édit. Swete, Cambridge, 1880, t. I, p. 216)* : « Non magnam [Christus] reputavit illam quæ ad Deum est æqualitatem, et elatus in sua permansit dignitate; sed magis pro aliorum utilitate præelegit humiliora sustinere. » Κένωσιν ἡ θεία Γραφή φησιν τὸ μηδέν... Τὸ οὖν· ἑαυτὸν ἐκένωσεν ἀντὶ τοῦ· οὐκ ἔδειξεν ἑαυτόν. Μορφήν γὰρ δούλου λαβὼν τὴν ἀξίαν ἐκείνην ἀπέκρυψεν, τοῦτο τοῖς ὁρῶσιν εἶναι νομιζόμενος ὅπερ ἐφαίνετο. — P. 217 : « Formam servi [dixit] ut dicat naturam servi, humanam sic vocans naturam, servilis enim est humana natura; sicut illud quod dixit in forma Dei, in divina dicit natura. » — P. 218 : « Humiliavit seipsum. Usque in hunc locum illa quæ divinæ naturæ concedebant visus est edixisse; in subsequentibus vero ad illa transit quæ humanæ possunt aptari naturæ. »

12. *S. Isidore de Péluze, Epist.* iv, 22 (LXXVIII, 1072) : Εἰ ἔρμαιον ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσον, οὐκ ἂν ἑαυτὸν ἐταπεινώσεν... Δούλος μὲν γὰρ καὶ ἐλευθερωθεὶς καὶ υἱοθεσία τιμηθεὶς, ἅτε ἀρπαγμα ἢ εὐρημα τὴν ἀξίαν ἡγήσάμενος, οὐκ ἂν ὑποσταίη οἰκετικὸν ἔργον ἀνύσαι, ὃ δὲ γνήσιος υἱός κτλ. On reconnaît là l'exégèse de

Chrysostome; mais il faut noter la synonymie de ἀρπαγμός avec ἀρπαγμα, ἔρμηνιον, εὐρημα.

13 S. Cyrille d'Alexandrie, *Dial. de Trinit.* vi (LXXV, 1061) : Ἐοίκασι διαλελῆσθαι παντελῶς, καίτοι πλειστάκις ἐνηχοῦμενοι πρὸς τε ἡμῶν αὐτῶν καὶ τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς, ὅτι Θεὸς ὢν ὁ Λόγος, καὶ ἐν μορφῇ καὶ ἰσότητι τοῦ Πατρὸς, πέφηνε καθ' ἡμᾶς, κτλ.

14. Voici la *paraphrase* de Théodoret (LXXXII, 569) qui résume en peu de mots la doctrine de Chrysostome : Θεὸς γὰρ ὢν καὶ φύσει Θεὸς καὶ τὴν πρὸς τὸν Πατέρα ἰσότητα ἔχων, οὐ μέγα τοῦτο ὑπέλαθε· τοῦτο γὰρ ἴδιον τῶν παρ' ἁλίαν τιμῆς τινος τετυχηκότων. Ἀλλὰ τὴν ἁλίαν κατακρύψας, τὴν ἄκραν ταπεινοφροσύνην εἴλετο καὶ τὴν ἀνθρωπιαν ὑπέδου μορφῇ... Περὶ τοῦ Θεοῦ Λόγου ταῦτά φησιν, ὅτι Θεὸς ὢν οὐχ ἑωρᾶτο Θεός, τὴν ἀνθρωπιαν περικείμενος φύσιν.

15. Nous n'ajouterons plus que le témoignage de S. Éphrem, toutes réserves faites sur la question d'authenticité (*Comment. in epist. Pauli*, traduit de l'arménien, Venise, 1893, p. 161) : « In hoc imitatores eritis ejus qui in forma Dei erat antequam carnem indueret... Sed semetipsum exinanivit, nam abscondidit gloriam propriam et formam servi sibi induit ... eo tempore quando factus est ille in similitudinem hominum ex Virgine. »

A. Exégèse des pères latins.

1. Tertullien, *Adv. Marcion.* v, 20 (édit. Kroymann, Vienne, 1906, p. 647-648), nous fait connaître l'ancienne version latine de notre texte : « In effigie Dei constitutus non rapinam existimavit parari Deo sed exhausit semetipsum accepta effigie servi in similitudine hominis [factus] et figura inventus [est] homo. » L'auteur prouve contre les marcionites non pas la divinité de J.-C., qu'ils admettent eux-mêmes sur la foi de ce passage, mais la réalité de sa nature humaine : « Quod si in effigie et imagine (Dei), qua filius Patris, vere Deus, præjudicatum est etiam in effigie et imagine hominis, qua filius hominis, vere hominem inventum. » La leçon *parari Deo* se trouve encore dans *De carnis resurr.* 6. Au contraire *Adv. Prax.* 7 a la leçon actuelle *esse se æqualem Deo*, sans doute par la faute des copistes.

2. Victorin dans son *Comment.* (VIII, 1207) a une théorie passablement obscure sur la *forme de Dieu* : « Quid forma? Non figura, non vultus, sed imago et potentia... Ita esse, pater est; vivere autem et intelligere, quæ ista ipsa in eo sunt quod est esse, quasi forma. Christus ergo Dei forma est : vita est enim Christus et cognoscentia et intellectus. » Le Christ est bien la vie et l'intelligence subsistantes mais il est peu probable que par *forma Dei* saint Paul entende cela. Cf. *Adv. Arium*, iv (VIII, 1119) : « Filius Dei forma Dei est, id est vita quæ est forma viventis. »

3. S. Hilaire, *In Psalm.* cxxxviii, n° 15 (édit. Zingerle, Vienne, 1891, p. 755) : « Quod enim in forma est, formatur in formam et quidem paternæ naturæ et divinitatis formam. » — *De Trinit.* viii, 45 (X, 270) : « Quem enim signaverat Deus, aliud præter quam Dei forma esse non potuit; et id, quod signatum in Dei forma est, hoc necesse est totum in se coimaginatum habere, quod Dei est... Ad susceptionem se formæ servilis per obedientiam exinanivit. »

4. L'Ambrosiaster, *Comment.* (XVII, 408-409), a cela de remarquable qu'il entend tout le passage du Verbe Incarné : « Christus semper in forma Dei erat, quia imago est invisibilis Dei. Sed apostolus de Dei Filio, cum

incarnatus homo factus est, tractat dicens : *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu*, id est Deo et homine. *Qui cum in forma Dei esset*, inter homines utique conversatus, verbis et operibus apparebat esse Deus. Forma enim Dei nihil differt a Deo... Hic ergo *non rapinam arbitratus est esse se parem Deo*; sciens enim in forma Dei se esse, non furatus est, ut diceret : *Ego et Pater unum sumus*... Jure ergo exæquavit se Deo : ille enim arbitratur rapinam facere, qui se parem facit ei quo inferior est... *Sed semetipsum exinanivit*; hoc est, potestatem suam ab opere retraxit... *Formam servi accipiens*, dum tenetur et ligatur, et verberibus agitur... Non enim mihi, sicut quibusdam, videtur sic formam servi accepisse dum homo natus est. » C'est là le point faible du commentaire qui sans cela serait excellent.

5. S. Ambroise, *De Fide* II, 8 (XVI, 573) : « *Semetipsum exinanivit*, non remittens utique quod erat sed assumens quod non erat; quia formam servi accepit. » — *Epist. XLVI ad Sabin.*, 6 (XVI, 1147) : « *Quid est in Dei forma* nisi in plenitudine divinitatis, in illa perfectionis divinæ expressione? Ergo cum esset in plenitudine divinitatis exinanivit se et accepit plenitudinem naturæ et perfectionis humanæ. »

6. Pélage dans son commentaire (XXX, 845) s'écarte entièrement du point de vue traditionnel : « *In forma Dei*. In qua erat, sive quia absque peccato erat : ad imaginem Dei scilicet. *Formam servi accipiens*. Ita ut, etiam pedes lavaret discipulorum. » Cependant il fait précéder son explication de cette remarque : « Multi præterea hunc locum ita intelligunt, quod secundum divinitatem se humiliaverit Christus, secundum formam videlicet, secundum quam æquam æqualitatem Dei, non rapinam [rapina?] usurpaverit, quam naturaliter possidebat. Et exinanivit se non substantiam evacuans, sed honorem declinans : formam servi, hoc est, naturam hominis inducendo. » Mais cette remarque, qui ne paraît pas à sa place, n'aurait-elle pas été ajoutée après coup par un lecteur ou par un éditeur scandalisé?

7. S. Augustin revient très souvent sur notre texte; mais deux ou trois citations éclaireront suffisamment sa pensée. *Contra serm. Arian.* 8 (XLII, 689) : « *Cum in forma Dei* antequam ab illo *forma servi* esset accepta, nondum erat Filius hominis, sed Filius Dei; cui Patris æqualitas rapina non erat sed natura. Non enim erat usurpando elatus, sed hoc erat natus, et ideo veritas. Nondum ergo erat Christus, quod esse cœpit cum *semetipsum exinanivit*, non formam Dei amittens, sed *formam servi accipiens*. » Cf. *Contra Maximin.* I, 5 (XLII, 747). *Serm.* CCCLI, 16 (XXXIX, 1608) : « *Cum formam Dei* diceret, *esset* dixit [Apostolus]; cum formam servi nominaret *accipiens* dixit. Christus ergo erat aliquid, accepit aliquid, ut cum illo unum esset quod acceperat. » Cf. *Serm.* XCII, 2; CLXXXIII, 4 (XXXVIII, 572 et 990) etc.

III. RÉSULTATS ET CONCLUSIONS.

1. On le voit par ce qui précède, les Pères des cinq premiers siècles — à l'exception de l'Ambrosiaster et de Pélage qui ont pourtant conscience d'être en dehors de la tradition commune — sont unanimes à regarder Phil. 2^e comme s'appliquant au *Christ préexistant*, et considèrent par conséquent le dépouillement comme accompli par la volonté divine du Verbe.

2. Ils s'accordent également tous — si l'on fait abstraction de S. Méthode dont le langage manque de clarté — à chercher le *dépouillement*

du Verbe et l'exemple d'abnégation qu'il nous donne dans l'incarnation elle-même.

3. Un troisième point commun, c'est leur manière d'entendre la *forme de Dieu* identifiée par eux avec la nature divine. Les uns, comme S. Jean Chrysostome, établissent directement la synonymie; les autres, comme S. Basile, la déduisent par raisonnement de ce fait que la forme d'esclave désigne sans contestation la nature humaine.

4. Par contre, les Pères se divisent quand il s'agit d'interpréter les mots : οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ. Tous y trouvent bien, directement ou indirectement, l'égalité du Fils avec le Père; mais, tandis que les Grecs y voient la disposition où est le Verbe de renoncer pour la nature humaine à ses droits, les Latins y voient plutôt l'affirmation de ces mêmes droits. Nous avons dit quelles raisons nous font préférer l'explication des Grecs.

5. On ne peut pas dire non plus qu'ils soient d'accord sur la manière d'expliquer le dépouillement. Sans doute ils repoussent tous l'hypothèse que le Verbe ait pu se dépouiller de sa μορφή divine, puisqu'elle est identique ou du moins inhérente à sa nature; mais quelques-uns prennent la κένωσις au sens *absolu* pour « l'abaissement, l'anéantissement » qui résulte de l'union hypostatique, au lieu que d'autres conservent le sens *relatif* et pensent que le Verbe a renoncé pour la nature humaine aux honneurs divins auxquels il avait droit, à être traité comme Dieu, au τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ qui lui appartenait en tant que Fils de Dieu.

Lightfoot dans son commentaire (*Epistle to the Philippians* ¹¹, 1891, p. 127-142) a deux longues notes très soignées et très érudites sous ces titres : *The synonyms μορφή and σχῆμα* et *Different interpretations of οὐχ ἀρπαγμὸν ἡγήσατο*. — La monographie de Gifford (*The Incarnation, a study of Phil. II*, 5-11, Londres, 1897) est aussi très riche en renseignements. — Cremer, *Wörterbuch der neut. Gracität* ³, 1902) est ici peu utile parce que ses explications sont viciées par trois hypothèses insoutenables : 1. Que μορφή signifie δόξα. — 2. Que le mot ἀρπαγμός est actif et veut dire : « er hielt das Gottgleichsein nicht für identisch mit dem Auftreten, dem Handeln eines ἀρπαξ ». — 3. Que Jésus-Christ, en s'incarnant, se dépouilla de sa μορφή divine. Cette dernière idée est partagée par le théologiens rationalistes les plus en vue.

LIVRE CINQUIÈME

LES PASTORALES

CHAPITRE PREMIER

LA MAIN ET L'ESPRIT DE PAUL

I. QUESTION ■ L'AUTHENTICITÉ.

Tradition et vraisemblance. — Sans discuter ici en détail les textes de saint Barnabé, de saint Clément de Rome, de saint Ignace, de saint Polycarpe, de saint Justin, d'Hégésippe, qui supposent déjà la connaissance et l'usage des Pastorales, on peut affirmer hardiment que le témoignage de la tradition en leur faveur est aussi explicite et aussi unanime que pour les Épîtres les plus certaines; car, dans le cas actuel, les questions d'authenticité et de canonicité se confondent : si ces lettres ne sont pas authentiques elles sont l'œuvre d'un faussaire et jamais les Pères n'auraient admis sciemment une supercherie dans le canon des Livres inspirés. Les deux ou trois voix discordantes de Marcion, de Basilide et de Tatien, repoussant des écrits qui stigmatisaient d'avance leurs erreurs, furent comptées pour rien et Eusèbe n'hésitait pas à ranger les Pastorales parmi les Livres incontestés.

Depuis Schleiermacher qui, en 1807, déclarait inauthentique la première à Timothée, beaucoup de critiques ont étendu aux trois lettres ce verdict négatif et la réaction de bon sens qui a peu à peu restitué à l'Apôtre la plupart des œuvres dont l'école de Tubingue lui déniait la paternité n'a pas encore abouti à dissiper tous les doutes sur ce point. Cependant nombre d'érudits contemporains ont franchi de nouveau la moitié de la distance qui les séparait de la tradition, en discernant dans les Pastorales de larges fragments authentiques, amplifiés plus tard par un inconnu désireux d'abriter sous l'égide de Paul ses idées ou sa polémique. Plusieurs se sont ingénies

à faire le triage; mais leurs systèmes très divergents, où l'arbitraire saute aux yeux, ne satisfont guère que leurs propres auteurs. Les partisans de la supercherie pure et simple, s'ils n'étaient pas plus fondés en raison, étaient du moins plus logiques.

Quel aurait pu être le but du prétendu faussaire? C'était, répondaient Baur et son école, de combattre par l'autorité la plus haute le gnosticisme de son temps et de promouvoir la hiérarchie ecclésiastique en train de s'organiser¹. Mais le progrès des études historiques a fait justice de cette hypothèse. Le gnosticisme des Pastorales, si l'on peut lui donner ce nom, n'est pas du tout celui du second siècle, car il n'a pas encore rompu ses attaches judaïsantes. Cè n'est ni le gnosticisme de Marcion (Baur), ni celui des valentiniens (Schwegler), ni celui des ophites (Schenkel), ni un amalgame des systèmes de Marcion et de Valentin (Pfleiderer, Hilgenfeld). Prétendre avec Holtzmann qu'il s'agit du gnosticisme en général², indépendamment des sectes particulières, c'est mettre à nu le parti pris, décidé à maintenir coûte que coûte des constructions dont toutes les pièces croulent l'une après l'autre. On voulait voir autrefois une allusion au gnosticisme dans les « généalogies sans fin » et dans les « oppositions d'une fausse science ». Or, Mangold, hostile du reste à l'authenticité, a prouvé que le mot γενεαλογίαι n'était pas en usage chez les gnostiques pour désigner les émanations d'éons, et l'on s'accorde aujourd'hui à reconnaître que le mot ἀντιθέσεις ne peut pas se référer au titre du fameux ouvrage de Marcion. D'autre part, γνώσις est un terme dont Paul se sert dans toutes ses Épîtres et qui n'a rien de technique dans les Pastorales. Quant à la hiérarchie ecclésiastique elle s'y montre dans l'état le plus embryonnaire, si on la compare à l'organisation en vigueur dès le début du second siècle. Alors la terminologie est complètement fixée; l'épiscopat est partout monarchique et sédentaire; les fonctions des deux autres ordres sont bien déterminées. Il fallait au

1. Baur, *Die sogenannten Pastoralbriefe*, 1835.

2. Holtzmann, *Die Pastoralbriefe krit. und exeg. behandelt*, 1880.

3. Mangold, *Irrlehrer der Pastoralbriefe*, p. 110.

deuxième siècle un véritable effort d'érudition archéologique pour comprendre le rôle de ces commissaires apostoliques, envoyés par Paul aux églises, sans pouvoirs permanents et sans résidence stable. Saint Irénée, élevé pourtant en Asie, ne sait plus que les termes *πρεσβύτεροι* et *ἐπίσκοποι* étaient synonymes à l'origine, comme ils le sont en effet dans les Pastorales. Soutenir que ces lettres ont vu le jour en Asie Mineure, du temps de saint Ignace ou même après lui, et cela dans le but de promouvoir la hiérarchie ecclésiastique, nous fait tout l'effet d'un insolent paradoxe.

Il faut rendre cette justice aux critiques contemporains qu'ils font assez bon marché des arguments de Baur et de ses adeptes et n'insistent pas trop sur la hiérarchie développée des Pastorales ni sur les allusions à un gnosticisme tardif, mais ils appuient toujours beaucoup sur les différences de style. Plusieurs s'étonnent de voir l'auteur traiter Timothée en jeune homme, lui annoncer des choses qu'il ne pouvait guère ignorer et prodiguer les détails difficiles à concilier avec la vie de Paul, telle qu'elle nous est connue par ailleurs. Nous avouons ne rien comprendre à la dernière objection. Le fait que la situation historique de nos lettres tombe en dehors du cadre rempli par saint Luc confirme l'authenticité, loin de l'infirmier. Un faussaire du deuxième siècle aurait certainement pris pour base le récit des Actes et pour thème les lettres authentiques. Si Paul traite Timothée en jeune homme c'est que Timothée était jeune en effet : il avait tout au plus trente-cinq ans — moins encore très probablement — et c'était bien peu pour les missions délicates dont il était chargé. Paul lui rappelle des choses qu'il pouvait savoir personnellement, mais qu'il était nécessaire ou du moins utile de notifier aux églises de la part de l'Apôtre. On oublie que les Pastorales ne sont pas une correspondance privée; ce sont des pièces semi-officielles, des lettres d'administration. Peut-être n'étaient-elles point destinées à être lues en entier dans l'église; néanmoins l'église y est saluée directement et non par l'intermédiaire du destinataire. Aussi Paul y prend-il le titre d'apôtre et s'y présente-t-il comme messenger du Christ et comme représentant de Dieu.

Le style et les idées. — La difficulté du style est beaucoup

plus spécieuse. Par style nous entendons surtout le lexique car le style lui-même, pour être moins serré, moins éloquent, moins vigoureux que celui des passages polémiques des grandes Épîtres, ne diffère pas sensiblement de celui des parties morales. Mais la proportion des termes nouveaux est considérable; un certain nombre de locutions familières à Paul, des particules dont il semble ne pas pouvoir se passer, font totalement défaut; par contre, on trouve à toutes les pages des expressions qui ne sont pas de sa langue, des tours de phrase qui lui sont étrangers. Comme les arguments de ce genre ne prouvent que par l'accumulation des détails, on a dressé une liste de mots pauliniens qu'on cherche en vain dans les Pastorales et, en guise de contre-épreuve, toute une série de locutions, fréquentes dans les Pastorales et absentes des autres écrits de Paul. Mais l'examen attentif de ces listes ne donne pas de résultat décisif. La pierre de touche du style veut être maniée avec beaucoup de circonspection. On en a fait l'essai sur Platon, sur Dante, sur Shakespeare, sur Bossuet, pour aboutir toujours aux conclusions les plus imprévues. C'est que le vocabulaire des écrivains se modifie et se transforme avec l'âge; il s'enrichit ou s'appauvrit de façon très curieuse; des mots favoris sont ensuite complètement délaissés; d'autres les remplacent pour un temps jusqu'à ce que des termes qui paraissaient oubliés rentrent de nouveau en faveur. Il y a là un intéressant problème de psychologie qu'il serait bon d'étudier à fond avant de formuler des aphorismes. Le problème se complique encore dans le cas d'un auteur imparfaitement maître de sa langue et qui n'a pas pour sa diction des attentions de puriste. La langue maternelle de Paul était l'hébreu autant que le grec et, sans même tenir compte de la part que ses divers secrétaires purent prendre à la rédaction des lettres, son vocabulaire fut sans doute influencé par tant de dialectes et d'idiomes qu'il entendit sur sa route. Les nouveaux sujets traités dans les Pastorales nécessitaient aussi une extension du lexique. Plus de la moitié des vocables spéciaux à ce groupe d'Épîtres caractérisent soit les faux docteurs et leurs fausses doctrines, soit la morale qu'il convient de leur opposer, soit les qualités exigées des prêtres et des

diacres. La présence de la plupart des autres est purement accidentelle et à qui s'étonne de ne rencontrer que dans les Pastorales « manteau, parchemin, estomac, forgeron, pudeur, crainte, ancêtres, grand'mère », il faut demander pourquoi des choses aussi rares que l'eau, le vent, la grandeur, la hauteur et le reste, se trouvent mentionnées dans la seule Épître aux Éphésiens. Ces menues recherches sont des jeux de patience qui peuvent donner lieu à d'utiles observations philologiques mais qui dégénèrent trop souvent en puérilités.

Plus significative que la langue est la doctrine. Les critiques les plus hostiles à l'authenticité sont obligés de convenir : 1. que les Pastorales portent l'estampille du même auteur; 2. que cet auteur, quel qu'il soit, est très familier avec l'enseignement de saint Paul. En y regardant de près, on s'apercevra que la plupart des vues particulières à nos Épîtres ont leur point d'attache dans les lettres de la captivité. Ces dernières occupent une position sensiblement mitoyenne et sont comme un pont de communication jeté entre les grandes Épîtres et les Pastorales. Bornons-nous à deux ou trois exemples où l'on sentira de prime abord la touche paulinienne.

« Quand apparut la bonté de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes, alors, non pas en vertu d'œuvres que nous eussions faites dans un état de justice, mais selon sa miséricorde, il nous sauva par le bain de régénération et de renouvellement du Saint-Esprit. Cet Esprit, il l'a répandu en abondance par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que, justifiés par sa grâce, nous devenions en espérance héritiers de la vie éternelle¹. » Il n'est presque aucune de ces expressions qui ne tra-

1 Tit. 3⁴⁻⁶ : "Ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ, οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλινγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος ἁγίου, ὃ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γεννηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου. — Ce texte prête admirablement à l'étude des rapports et des différences entre les Pastorales et le reste des Épîtres de Paul. Nous en signalons plusieurs dans le texte; il ne sera pas inutile d'en ajouter ici encore quelques autres. 1. Χρηστότης est un mot *paulinien*, ainsi que χρηστεύομαι et χρηστολογία. — 2. Φιλανθρωπία n'est pas employé par saint Paul, mais la prédilection pour les composés de φιλός, qu'on observe dans

hisse la main de Paul. Le « bain de régénération et de renouvellement », qui est évidemment le baptême, reçoit déjà le nom de bain (λουτρόν) dans l'Épître aux Éphésiens et ce nom ne reparait nulle part dans le Nouveau Testament. L'idée, sinon le terme même de « régénération », revient fréquemment dans les écrits canoniques, en particulier chez saint Paul. A proprement parler, le baptême n'est pas la régénération mais l'instrument de la régénération : c'est le sein maternel qui nous enfante et nous revêt du Christ, non comme d'un habit étranger, mais comme d'une forme vitale qui change nos relations les plus intimes et fait de nous une créature nouvelle. Le mot ainsi que l'idée de « renouvellement » appartient en propre à saint Paul aussi bien que la manière dont ce renouvellement se produit grâce à l'intervention de l'Esprit-Saint, répandu dans nos cœurs par le Père ou par le Fils indifféremment. Bien paulinien aussi est le rôle de la grâce. L'hypothèse d'une justice propre est rejetée; l'influence des œuvres est niée; tout est laissé à la miséricorde. L'état de justice nous constitue héritiers (κληρονόμοι) de la vie éternelle et, comme dans saint Paul, nous sommes sauvés dès ici-bas en effet et en espérance. Il est vrai que l'ancienne antithèse « œuvres et foi » est remplacée ici par l'antithèse « œuvres et grâce », mais la tendance à cette substitution se manifeste déjà dans les Épîtres de la captivité, comme si Paul voulait couper court à la malheureuse équivoque dont sa doctrine avait été le prétexte, savoir que les œuvres sont

les Pastorales, se remarque aussi dans les autres lettres. — 3. Dieu n'est pas appelé ailleurs σωτήρ, titre réservé au Fils. Mais on sait que Paul a coutume d'appliquer au Fils tout ce qui appartient au Père et réciproquement. — 4. Λουτρόν est paulinien (Eph. 5²⁶) et justement pour désigner le baptême. — 5. Ἀνακαινώσις est paulinien (Rom. 12²) précisément dans le même sens; ainsi que ἀνακαινίζω (2 Cor. 4¹⁶; Col. 3¹⁰). — 6. Δικαίω, δικαιοσύνη, ἔλεος et χάρις, sans être exclusivement pauliniens, sont des mots dont Paul fait un usage prépondérant et qu'il emploie exactement comme ils sont employés ici. — 7. On pourrait en dire autant de κληρονόμος et de ἐλπίς, dans le contexte où ils se trouvent. — 8. Πλουσίως est tout à fait dans le style de Paul qui aime à désigner par ce terme la richesse de la miséricorde et de la sagesse divines. — 9. Mais ce qu'il y a peut-être de plus caractéristique c'est le salut présenté comme un fait accompli (ἔσωσεν ἡμᾶς) et cependant objet de notre espérance (κατ' ἐλπίδα). — Il est difficile d'admettre qu'un imitateur eût avec le vrai Paul des rencontres si nombreuses et si délicates.

inutiles et que la foi tient lieu de tout. Il se peut aussi qu'à mesure qu'on s'éloignait des origines l'acte de foi parût moins indissolublement lié au baptême et à la justification. Les enfants des familles chrétiennes naissaient candidats au baptême et l'on s'accoutumait peu à peu à regarder la foi comme une habitude surnaturelle, plutôt que comme un acte subit révolutionnant tout l'être moral.

Dans l'autre texte, Paul exhorte Timothée à tout oser et à tout souffrir pour l'Évangile de Dieu « qui nous a sauvés et appelés de sa vocation sainte, non pas selon nos œuvres, mais selon sa grâce et son bon plaisir. Cette grâce, qui nous fut donnée dans le Christ avant les temps éternels, s'est manifestée maintenant par l'apparition de notre Sauveur Jésus-Christ, lequel a brisé le pouvoir de la mort et fait resplendir la vie et l'incorruption au moyen de l'Évangile ¹ ». Presque pas d'expression qui ne soit marquée au coin de Paul : le propos (πρόθεσις) ou bon plaisir de Dieu, l'incorruption (ἀφθαρσία), la destruction (καταργεῖν) de la mort, la locution étrange des temps éternels (χρόνοι αἰώνιοι) opposés à l'aujourd'hui (νῦν) évangélique où se manifeste (φανερῶσθαι) la grâce décrétée avant les siècles. Pas plus ici qu'ailleurs, Paul n'envisage la gloire céleste comme le terme direct et ex-

1. 2 Tim. 1⁹ : (Θεοῦ) τοῦ σώσαντος ἡμᾶς καὶ καλέσαντος κλήσει ἁγία, οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν, τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰώνιων, φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου. Ici encore il ne sera pas hors de propos de relever quelques rapports entre les Pastorales et les autres Épîtres. 1. Πρόθεσις dans ce sens est exclusivement paulinien (Rom. 8²⁸; 9¹¹; Eph. 1¹¹; 3¹¹; 2 Tim. 1⁹; 3¹⁰). — 2. Ἀφθαρσία aussi (Rom. 2⁷; 1 Cor. 15⁴²⁻⁵⁰⁻⁵³⁻⁵⁴; Eph. 6²⁴; 2 Tim. 1¹⁰). — 3. Καταργεῖν, employé 25 fois par Paul, ne se trouve ailleurs que dans Heb. 2¹⁴ et Luc. 13⁷; mais l'expression καταργεῖν τὸν θάνατον (1 Cor. 15²⁶; 2 Tim. 1¹⁰) est doublement remarquable. — 4. Les χρόνοι αἰώνιοι (Rom. 6²⁵; 2 Tim. 1⁹; Tit. 1²) ne le sont pas moins. — 5. Le φανερωθεῖσαν νῦν (2 Tim. 1¹⁰) est aussi à rapprocher du φανερωθέντος νῦν de Rom. 16²⁶; et ces deux passages doivent être attentivement comparés pour l'idée comme pour l'expression. — 6. Ici encore comme dans l'Épître à Tite et dans les autres Épîtres de saint Paul le salut est présenté comme un fait accompli (τοῦ σώσαντος ἡμᾶς) et identifié avec la vocation efficace. — 7. Enfin tout le monde sait que la formule si caractéristique ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ est exclusivement paulinienne. — Les rapports d'idée sautent aux yeux et ils sont si fréquents et si subtils que personne, sans parti pris, n'en fera honneur à un faussaire.

clusif du propos ou décret divin. Le bon plaisir de Dieu souverainement libre et indépendant, guidé par sa miséricorde et non par la vue des œuvres et des mérites préexistants, aboutit à la vocation, au salut initial qui se confond avec elle. Cependant cette décision gracieuse est subordonnée à la rédemption du Christ Jésus, en dehors duquel il n'y a ni grâce ni salut.

On aime à retrouver ces doctrines du plus pur paulinisme, avec leur terminologie précise et leurs formules arrêtées, dans un groupe d'Épîtres où certains théologiens hétérodoxes se plaignent de chercher en vain les théories de Paul sur la grâce et la justification. Ces théories n'avaient plus la forme polémique nécessitée par les controverses des grandes Épîtres. Ce n'est point à ces dernières qu'il faut comparer les Pastorales, mais plutôt aux lettres adressées aux Thessaloniens ou mieux encore à celles de la captivité.

II. CADRE HISTORIQUE.

Ordre des événements. — Il convient de réduire le plus possible l'intervalle qui sépare les deux Épîtres à Timothée, entre lesquelles s'intercale la lettre à Tite. En effet nous voyons l'Apôtre, en proie aux mêmes soucis et aux mêmes craintes, combattre les mêmes erreurs et parer aux mêmes dangers. L'uniformité de son langage trahit le même état d'esprit et prouve que des circonstances semblables impriment à ses pensées un cours analogue. Si nos conjectures sont fondées, les Pastorales auraient été écrites dans l'intervalle d'une année, la dernière de la vie de Paul.

Au printemps de 66, l'Apôtre accomplit une tournée générale en Orient. Il se meut du sud au nord, le long de la côte asiatique, laisse Timothée à Éphèse pour réprimer les faux docteurs, et pousse jusqu'en Macédoine. C'est de là, ce semble, qu'il écrit la première à Timothée dans la crainte qu'un obstacle imprévu ne s'oppose à son retour en Asie¹; peut-être aussi pour répondre aux doutes d'un disciple effrayé de sa jeunesse et de sa responsabilité. Cependant son plan s'exécute

1. Les notes finales des manuscrits qui font partir la lettre de Laodicée de Phrygie), ou de Nicopolis, ou d'Athènes, ou de Rome, ne sont que des conjectures plus ou moins fondées.

sans encombre. Il redescend le rivage méditerranéen ; il est, à Troade, l'hôte de Carpus chez qui il laisse un manteau et des livres¹ ; à Milet, il débarque Trophime malade² ; il fait en Crète une courte halte et charge Tite de compléter l'organisation de cette église³ ; il relâche à Corinthe et y laisse un autre de ses compagnons, Éraсте⁴ ; enfin il poursuit sa route jusqu'à Nicopolis où il a résolu de passer l'hiver⁵. C'est là qu'il avait donné l'ordre à Tite de venir le rejoindre, dès que Tychique ou Artémas auraient débarqué en Crète pour le remplacer⁶. Nous ignorons si ses plans se réalisèrent, car nous n'avons aucun moyen de débrouiller l'épisode obscur de son arrestation.

La seconde à Timothée nous le montre prisonnier à Rome. Un habitant d'Éphèse a eu le temps d'apprendre sa captivité et de le découvrir après bien des recherches⁷. L'Apôtre sent douloureusement le poids de la solitude. Démas vient de l'abandonner lâchement. Lui-même a dû envoyer Tite en Dalmatie, Crescent en Galatie ou en Gaule, Tychique à Éphèse. Luc est seul avec lui⁸. Plus d'espoir ici-bas : « Mon sang va être répandu comme une libation et l'heure de mon départ arrive. J'ai combattu le bon combat, j'ai terminé ma course, j'ai gardé la foi ; il me reste à recevoir la couronne de justice dont le Seigneur, le juste Juge, me récompensera en ce jour-là et non pas moi seul mais tous ceux qui ont aimé son glorieux avènement⁹. » La lettre est un appel suprême au disciple bien-aimé ; Paul veut le revoir avant de mourir et craint déjà qu'il ne soit trop tard, tant la fin lui paraît imminente.

Date tardive. — Le fait que la composition des Pastorales tombe en dehors du cadre historique des Actes, loin d'infirmes leur authenticité, lui prête un nouvel appui. On ne sortira pas de ce dilemme : « Ou bien la carrière de Paul ne s'est pas arrêtée au point où s'arrête le livre des Actes ou bien les

1. 2 Tim. 4¹³. — 2. 2 Tim. 4²⁰. — 3. Tit. 1⁵.

4. 2. Tim. 4²⁰. On peut aussi penser que la visite en Crète a eu lieu après et non avant le débarquement d'Éraсте à Corinthe.

5. Tit. 3¹². Il s'agit sans doute d'Actia Nicopolis, en Épire. L'Apôtre aura voulu revoir l'Illyrie évangélisée par lui en passant (Rom. 15¹⁹).

6. Ce fut probablement Artémas et non Tychique qui relaya Tite. Car peu après nous voyons Tychique dépêché à Éphèse (2 Tim. 4¹²).

7. 2 Tim. 1¹⁶⁻¹⁷. — 8. 2 Tim. 4¹⁰⁻¹². — 9. 2 Tim. 4⁶⁻⁸.

lettres Pastorales sont inauthentiques. » Tous les efforts tentés pour les distribuer dans la vie connue de l'Apôtre, malgré des prodiges d'ingéniosité, sont demeurés vains. Pour expliquer et leur ressemblance mutuelle et leur dissemblance des autres il faut en faire un cycle à part, enfermé en un laps de temps assez court, et les placer au terme de la vie de Paul.

Cette période est pour nous très obscure, comme le serait toute l'histoire apostolique sans le récit des Actes; mais la difficulté de concilier les allusions des Pastorales avec des faits avérés est précisément un indice de plus en faveur de l'authenticité. Un faussaire, familier avec le style et les écrits de Paul, ne sèmerait pas à plaisir les antilogies dans un pastiche habile qu'il veut faire passer pour l'œuvre même du maître. Il rattacherait sa feinte correspondance à des circonstances historiques; il mettrait en scène les mêmes personnages et leur maintiendrait leur rôle et leur caractère. L'auteur des Pastorales, s'il est autre que Paul, procède au rebours du bon sens. Il nous présente pour la première fois une foule d'inconnus : Hyménée et Phylète, Phygèle et Hermogène, Loïs et Eunice, Crescent, Carpus, Eubule, Pudent, Lin, Claudia, Onésiphore, Alexandre, Artémas et Zénas. Les détails qui les concernent sont brefs et précis comme il convient au style épistolaire où l'on n'a pas à instruire la galerie. La plupart des personnages sont chargés d'un rôle qu'ils ne semblaient pas préparés à jouer. Comment prévoir la défection de Démas et pourquoi le diriger sur Thessalonique? Qu'avaient à faire en Crète Ty-chique et Tite lui-même? Érase, Apollos et Trophime ne sont pas là où on les attendait. Un faussaire qui estime assez Timothée pour lui faire adresser deux lettres apocryphes aurait idéalisé son portrait; du moins n'aurait-il rien rabattu des éloges que Paul, dans ses lettres publiques, décerne à son disciple de prédilection; il ne l'aurait pas représenté timide, irrésolu, défiant de ses forces et de sa jeunesse. Il y a des choses qui ne s'inventent pas. La recommandation faite à Timothée de boire un peu de vin à cause de son estomac débile et d'apporter à l'Apôtre les livres et les parchemins laissés chez Carpus, charmante comme expression de la vie réelle prise sur le vif, serait froide et puérile sous la plume d'un imitateur.

NOTE V. — AUTHENTICITÉ DES PASTORALES

A qui veut porter un jugement indépendant sur l'origine des Pastorales, trois choses semblent dignes de fixer l'attention : l'unanimité de la tradition, les contradictions irréductibles de la critique négative, les rapports et les différences avec les lettres incontestées.

I. UNANIMITÉ DE LA TRADITION.

Aucune autre lettre n'est mieux attestée que les Pastorales et ce témoignage unanime de l'antiquité chrétienne acquiert plus de force encore si l'on songe qu'ici l'authenticité et la canonicité ne sont pas deux questions distinctes, puisque ces lettres seraient des faux intentionnels au cas où elles ne seraient pas authentiques.

Le Canon de Muratori (l. 60-64), Tertullien (*Præscr.* 6; *Contra Marcion.* v. 21; *De resurr. carnis*, 22; *De pudic.* 14; *Scorp.* 13), S. Irénée (*Contra hæres.* i, 1; ii, 14; iii, 3 etc.), Clément d'Alexandrie (*Cohort.* 1 et 9 etc.), qui attribuent à Paul les trois Pastorales sans aucune hésitation, nous montrent la tradition catholique établie dans l'Église entière avant la fin du second siècle. Ces Épîtres faisaient partie de l'ancienne version latine et de la version syriaque et ce fait prouve évidemment qu'elles étaient regardées comme lettres de Paul. Eusèbe (*Hist. eccl.* III, 3), qui relève avec sa curiosité d'archéologue tous les doutes qui se sont produits au sujet de l'authenticité et de la canonicité des Livres saints, n'a rien à remarquer sur l'attribution à Paul des Pastorales, attribution qui lui paraît certaine. Il en est de même d'Origène, *In Matth.* ser. 117 (XIII, 1769) qui enregistre seulement pour mémoire la tentative avortée de ceux qui ont osé repousser la seconde à Timothée.

Marcion qui recevait dans son Canon les seuls Livres du Nouveau Testament qui lui plaisaient (l'Évangile de Luc et dix Épîtres de Paul), non sans y faire les suppressions et les amputations qui lui semblaient nécessaires ou utiles, rejetait les Pastorales (Tertullien, *Adv. Marcion.* v, 21; S. Jérôme, *Préface du comment. sur l'Ép. à Tite*). Basilide aussi, d'après saint Jérôme; tandis que Tatien ne repoussait que les deux Épîtres à Timothée (S. Jérôme, *loc. cit.*). Ce fait est sans conséquence et Clément d'Alexandrie en a donné la véritable raison, *Stromat.* II, 11 (VIII, 989) : Ὑπὸ ταύτης ἐλεγχόμενοι τῆς φωνῆς (1 Tim. 6^{20.21}) οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσιν ἐπιστολάς. Marcion aurait pu sans doute les expurger, comme il faisait pour les autres (S. Irénée, *Contra hæres.* i, 29; cf. iii, 12); mais il y aurait eu huit passages à retrancher et dès lors il lui paraissait plus simple de les écarter tout à fait.

Les Pastorales étaient connues bien avant l'éclosion du gnosticisme. Il n'y a peut-être pas d'Épître paulinienne qui ait été plus employée par les Pères apostoliques. Comparez Barnabé, xiv, 6 avec Tit. 2¹⁴. Si καταργεῖν τὸν θάνατον (Barn. v, 6) peut dépendre de 1 Cor. 15²⁰ et non de 2 Tim. 1¹⁰, il est difficile que les expressions caractéristiques ἐπισωρεύοντες ταῖς ἁμαρτίαις (Barn. iv, 6) et φανερωθῆναι ἐν σαρκί (Barn. v, 6; vi, 7, 9) ne dérivent pas de 2 Tim. 3⁶ (σσωρευμένα ἁμαρτίαις) et de 1 Tim. 3¹⁶ (ἐφανερώθη ἐν σαρκί). — On retrouve dans Clément de Rome un certain nombre de vocables propres aux Pastorales : ἀγωγή, ἀναζωπυρεῖν, βδελυκτός, πρόσκλησις, etc. les

adjectifs εὐσεβής, σεμνός, σώφρων, et des phrases entières, comme « élevant au ciel des mains pures » (1 Tim. 2³, Clem. *ad Cor.* xxix, 1) et « disposés à toute œuvre bonne » (Tit. 3¹, Clem. *ad Cor.* ii, 7), où la rencontre de sens et d'expression ne semble pas pouvoir être accidentelle. — Ignace et les Pastorales ont en commun un certain nombre de mots rares qui paraissent indiquer une dépendance littéraire : ἀναζωπυρεῖν, ἀναψυχεῖν, ἐτεροδοῦσκαλεῖν, κατάστημα, etc. — Les rapports de Polycarpe, iv-vi, avec les Pastorales, surtout les emprunts textuels, Polyc. iv, 1 (1 Tim. 6⁷⁻¹⁰) et Polyc. ix, 2 (2 Tim. 4¹⁰), témoignent dans le même sens. — On ne peut se défendre de l'impression que l'Épître à Diognète, xi, 3, fait allusion à 1 Tim. 3¹⁶ et que Justin, *Dial.* 47, s'inspire de Tit. 3⁴. Enfin le passage d'Hégésippe rapporté par Eusèbe (*Hist. Eccl.* III, 32) ne se comprend bien que rapproché de 1 Tim. 1³ et 6⁴⁻²⁰.

CONTRADICTIONS IRRÉDUCTIBLES DE LA CRITIQUE NÉGATIVE.

En 1807, Schleiermacher supposa que la première à Timothée avait été fabriquée à l'aide des deux autres : il fut réfuté avec succès par Planck (1808), Beckhaus (1810) et Wegscheider (1810). C'est aussi la première à Timothée qui, principalement ou exclusivement, fut l'objet des attaques d'Usteri, de Bleek, de Neander, de Ritschl. Reuss, jusqu'au bout de son évolution, a maintenu l'authenticité de la seconde. Depuis, la critique rationaliste a passé par trois phases : négation radicale, négation partielle et retour progressif à la tradition.

1. *Négation radicale.* — Baur (*Die sogen. Pastoralbriefe* etc., 1835) chercha dans la critique interne de ces lettres la preuve qu'elles avaient été composées vers le milieu du second siècle pour combattre le gnosticisme et pour promouvoir la hiérarchie ecclésiastique en voie de formation. Il a été suivi — mais avec des modifications équivalant parfois à la transformation du système — par Hilgenfeld, Schwegler, Volkmar, Schenkel, Hausrath, Pfeleiderer, Immer, Beyschlag, Weizsäcker. Cependant on peut affirmer qu'à cette heure ce système est très démodé. Les réfutations directes de Baur, comme celles de Baumgarten (1837) et de Böttger (1837-1838), ou les travaux en faveur de l'authenticité des Pastorales, comme ceux de Matthies, Huther, Oosterzee, Hofmann, Beck, Knoke, Kölling, Kübel et autres, ont moins contribué à ce résultat que la reconnaissance de plus en plus générale des trois faits suivants : 1. Le principal argument de Baur repose sur une fausse interprétation d'Eusèbe, *Hist.* III, 32. Voir ci-dessous, note Y. — 2. Les erreurs combattues dans les Pastorales ne concordent avec aucune des formes du gnosticisme historique, qu'on place la composition de ces lettres vers 170, comme a fait Volkmar, ou vers 150, comme Schenkel et Hilgenfeld, ou vers 140, comme Baur lui-même, ou sous Adrien, comme Hausrath, ou entre Adrien et Trajan, comme Pfeleiderer, ou enfin sous Trajan, comme Beyschlag et Jülicher. — 3. Le hiérarchie supposée par les Pastorales ne convient pas non plus à la situation acquise dès le début du second siècle. Alors ces lettres, qu'on dit avoir été fabriquées pour promouvoir la hiérarchie naissante, loin de réaliser un progrès, auraient marqué un retour en arrière.

L'impossibilité reconnue de maintenir les positions adoptées par l'école de Tubingue a donné lieu à un nouveau système dont le représentant principal est H. Holtzmann.

2. *Négation partielle.* — L'hypothèse d'un faux intentionnel paraît tel

lement invraisemblable dans certaines parties des Pastorales, que les critiques les plus disposés à l'admettre se sont toujours demandé s'il n'y aurait pas des portions authentiques. Renan qui se rallie au système de Baur, en vogue de son temps, ne laisse pas d'écrire avec son indécision habituelle (*Saint Paul, Introduction*, p. XLVIII-XLIX) : « Les trois épîtres en question sont-elles apocryphes d'un bout à l'autre, ou bien se servit-on pour les composer de billets authentiques adressés à Tite et à Timothée, qu'on aurait délayés dans un sens conforme aux idées du temps et avec l'intention de prêter l'autorité de l'apôtre aux développements que prenait la hiérarchie ecclésiastique? C'est ce qu'il est difficile de décider. Peut-être, en certaines parties, à la fin de la deuxième à Timothée, par exemple, des billets de différentes dates ont-ils été mêlés; mais même alors il faut admettre que le faussaire s'est largement donné carrière. » Bien avant Renan, en effet, cette conjecture avait souri à plus d'un critique. Credner, en 1836, reconstituait la seconde à Timothée à l'aide de deux lettres authentiques. Ewald découvrait dans les Pastorales trois billets de Paul (Tit. 3^{12.15}; 2 Tim. 1^{15.18} et 2 Tim. 4^{9.22}). Hitzig, Hausrath, Pfleiderer et von Soden eux-mêmes, parmi beaucoup d'autres, ont essayé de discerner avec leurs yeux de lynx les fragments qui remontent à Paul. C'est surtout de nos jours que les critiques s'appliquent à ce triage avec une ardeur digne d'un meilleur succès. Hesse (*Die Entstehung der neutestam. Hirtenbriefe*, Halle, 1889), Knoke (*Commentar*, Göttingue, 1889) et Harnack comptent parmi les plus zélés. Le système du premier est fort compliqué. Celui du dernier ne l'est guère moins : de vraies lettres de Paul auraient été retravaillées et amplifiées entre l'an 90 et 100, puis interpolées vers 150 par un rédacteur qui aurait ajouté de son cru 1 Tim. 3^{1.13}; 6^{17.21}; Tit. 1^{7.3}, avec quelques autres menus fragments. L'hypothèse de Knoke ne manque pas d'intérêt : 2 Tim. est authentique mais l'ordre est bouleversé. Dans l'Épître à Tite, il n'y a que 1^{7.9-12.13} d'apocryphe. Quant à la première à Timothée, elle renferme trois documents mêlés ensemble par un rédacteur maladroit : 1. Une instruction de Paul à Timothée; 2. une lettre du même au même; 3. un règlement ecclésiastique pour une communauté paulinienne. Le curieux de l'affaire c'est que nous aboutissons presque, par un bien long détour, à la thèse conservatrice de l'authenticité. Clemen est moins libéral, mais il précise encore davantage (*Paulus, sein Leben und Wirken*, Giessen, 1904, p. 146); les morceaux authentiques sont d'après lui : 2 Tim. 4^{19.22a} et Tit. 3^{12.14}, écrits en 57; 2 Tim. 4^{9.18}, en 61; 2 Tim. 1^{15.18}, en 62. Il ne reste plus à trouver que le mois et le jour.

3. *État actuel de la critique indépendante.* — L'échec périodique des innombrables tentatives faites pour rendre compte de l'origine des Pastorales, en les supposant apocryphes, accrédite de plus en plus leur authenticité pure et simple. Nous pouvons nous en rendre compte par l'aveu de Moffatt qui patronne dans l'*Encycl. biblica*, col. 5096, l'opinion de Baur et de Holtzmann : « Quoique l'opinion que nous adoptons, dit-il, soit incontestable, elle n'est malheureusement pas incontestée. L'opinion traditionnelle survit. » Elle survit si bien que Moffatt lui-même, tout en excluant les catholiques et les protestants suspects de parti pris orthodoxe, cite en faveur de l'authenticité plus d'autorités que pour l'opinion contraire; et il est obligé, pour faire nombre, de mettre dans cette seconde liste des noms qui ne devraient pas s'y trouver. Sabatier, par exemple, a toujours déclaré qu'il restait neutre « Soit pour, soit contre

l'authenticité de ces épîtres, nous ne pourrions décider qu'en faisant violence à notre conviction intérieure et en dépassant par la logique d'un système à priori les résultats positifs d'une exégèse impartiale. » (*Encyclop. des sciences relig.*, t. X, p. 251. Cf. *L'Apôtre Paul*³). Harnack admet des parties authentiques. La plupart des autres, bien que s'accordant à repousser l'authenticité, le font pour des raisons diamétralement opposées. Bref, on peut affirmer, comme le faisait récemment un auteur anglican, que nous sommes en train de recouvrer les Pastorales et que nous avions été bien simples de les croire perdues (*Expository Times*, 1907, p. 245).

III. RAPPORTS ET DIFFÉRENCES AVEC LES LETTRES INCONTESTÉES.

1. *Le vocabulaire.* — Von Soden a calculé que les Pastorales contiennent en tout 897 mots, dont 304 ne sont pas employés ailleurs par saint Paul et dont 171 manquent dans le reste du Nouveau Testament. Thayer, *Lexicon of the N. T.*⁴, 1901, p. 706-707, donne une liste encore plus considérable des mots propres aux Pastorales, mais il y met certaines locutions particulières (ἡ μακαρία ἐλπίς, πιστὸς ὁ λόγος, κτλ.) et plusieurs acceptions spéciales (διάβολος comme adjectif, ἐνδύω intransitif, ὑγιαίνω au sens métaphorique, προφήτης dit d'un poète etc.). En prenant pour base cette dernière liste, un anonyme a montré (*Church Quarterly Review*, 1907, fasc. I) que, des 197 mots attribués en propre aux Pastorales, 13 ne devraient pas se trouver dans la liste, 83 sont employés par les Septante et ne pouvaient pas être inconnus à Paul, 52 sont dans les classiques ou dans les contemporains, enfin aucun des autres, examinés un à un, ne porte la marque d'une date postérieure à la mort de l'Apôtre.

On convient généralement aujourd'hui que les *hapax legomena* ne signifient pas grand'chose; mais les adversaires de l'authenticité insistent toujours beaucoup sur les expressions fréquentes dans les Pastorales et absentes des autres lettres ou réciproquement. Voici les traits les plus saillants. Les locutions suivantes font complètement défaut dans les autres Épîtres : εὐσεβεια et mots congénères (13 fois dans les Pastorales); ἀρνεῖσθαι (6 fois); προσέχειν τινί (5 fois); ὠφελίμος (4 fois); σωτήρ appliqué à Dieu (6 fois); διάβολος au sens de calomniateur (3 fois); δεσπότης au lieu de κύριος (4 fois); βέβηλος (4 fois); ζήτησις et ἐκζήτησις (ensemble 4 fois); παραιτεῖσθαι (4 fois); πιστὸς ὁ λόγος (5 fois); la métaphore de la santé et de la maladie appliquée aux doctrines (10 fois). On pourrait ajouter à cette liste quelques locutions ailleurs très rares : σώφρων et dérivés (en tout 10 fois, contre Rom. 12³; 2 Cor. 5¹³); διδασκαλία (15 fois contre 4); καθαρὸς; (6 fois contre Rom. 14²⁰); καλὸς comme épithète par exemple dans l'expression remarquable καλὸν ἔργον. — En revanche, en cherche en vain dans les Pastorales les particularités d'un usage si commun dans les autres lettres : διό, διότι, ἄρα. Le mot περισσός, ailleurs si fréquent avec ses dérivés, n'y paraît pas davantage.

Tous ces faits réunis produisent sur l'esprit du lecteur une impression défavorable à l'authenticité; mais cette première impression s'atténue et se dissipe quand on réfléchit qu'on obtient le même résultat en prenant pour base n'importe quel groupe de lettres. Partout on remarque de très grandes différences de lexique et l'emploi temporaire de quelques mots favoris. A quoi tient ce phénomène? Nous en avons marqué plusieurs causes. En tout cas, cette difficulté, plus saillante peut-être dans nos lettres, ne leur est point spéciale.

2. *Idées et style.* — Tout le monde s'accorde à reconnaître les rapports frappants de style et de pensée qui existent entre les Pastorales et les autres écrits pauliniens. Jülicher (*Einleitung*⁴, p. 140) confesse qu'elles sont l'œuvre d'un disciple très familier avec les idées et la langue du maître et que son habileté consiste précisément à ne pas trop prodiguer les réminiscences. L'imitation est si bien réussie qu'un grand nombre de critiques contemporains — et les moins disposés à subir l'influence de la tradition — n'hésitent pas à voir dans maint passage la griffe de Paul. On trouvera le tableau de ces rapprochements dans le *Dictionnaire de la Bible* de Hastings. Après l'avoir étudié, on souscrira sans doute à la conclusion de l'auteur qu'il n'y a nulle part trace d'imitation consciente. Le faussaire aurait accompli un véritable prodige et un prodige qui n'était point dans les mœurs de l'époque.

3. *Les faits et les allusions.* — Puisque, en toute hypothèse, l'auteur était très familier avec la langue, la doctrine et l'histoire de l'Apôtre, on doit penser qu'il adaptera sa mise en scène à la vie connue de Paul et qu'il fera paraître les personnages qui jouent un rôle dans les autres lettres. Or c'est tout le contraire qui se passe. L'Apôtre séjourne là où l'on ne s'attendait pas à le voir et la majeure partie de son entourage habituel est changée. Ces nouveaux acteurs sont présentés naturellement, sans un mot d'explication, comme si leur situation n'avait rien d'anormal.

Des seize noms qui paraissent ici pour la première fois, quatre sont mentionnés sans aucun détail (2 Tim. 4²¹ : Eubule, Pudent, Lin, Claudia). Tous les autres sont accompagnés d'un trait caractéristique : Lois et Eunice (2 Tim. 1⁵), l'aïeule et la mère de Timothée, sont louées pour la sincérité de leur foi; Onésiphore (2 Tim. 1¹⁶; 4¹⁹) pour son dévouement. Paul recommande à Tite (3¹³) Zénas le légiste; il se propose de lui envoyer Artémas comme remplaçant (3¹²); il a laissé des livres et des effets chez Carpus (2 Tim. 4¹²); il annonce que Crescent est parti pour la Galatie (2 Tim. 4¹⁰). Les personnages hostiles à l'Apôtre sont aussi très bien caractérisés : Phygèle et Hermogène (2 Tim. 1¹⁵) lui ont tourné le dos; Hyménée et Philète (2 Tim. 2¹⁷) ont apostasié; le premier (1 Tim. 1²⁰) a été livré à Satan, ainsi qu'un certain Alexandre, qu'il y aurait peut-être lieu de distinguer d'Alexandre le forgeron (2 Tim. 4¹⁴ : ὁ χαλκεύς). En tout cas cet individu semble n'avoir rien de commun avec Alexandre l'orfèvre des Actes (19²⁴ : ἀργυροκόπος).

D'un autre côté, rien ne suggérerait le lâche abandon de Démas (2 Tim. 4¹⁰; cf. Col. 4¹⁴; Philem. 24), ni l'envoi de Tychique en Crète (Tit. 3¹²; cf. Act. 20⁴; Col. 4⁷; Eph. 6²¹) ou même à Éphèse (2 Tim. 4¹²), ni la maladie de Trophime à Milet (2 Tim. 4²⁰; cf. Act. 20⁴; 21²⁹), ni le passage d'Apollos en Crète (Tit. 3¹³), ni enfin le débarquement d'Éraste à Corinthe (2 Tim. 4²⁰).

On pourra sans doute, ici encore, recourir à la commode explication d'un faussaire assez habile pour cacher son jeu et déroutant le lecteur à force d'astuce; mais cette explication, tant de fois répétée, a l'air d'une défaite et ne contente plus que ceux dont l'opinion est acquise d'avance à la thèse de l'inauthenticité. Pour qui considère l'accord de la tradition la plus ancienne, les incertitudes et les contradictions des critiques hostiles, la multiple invraisemblance d'un faux et les difficultés que soulève cette hypothèse, les rapports naturels avec les lettres incontestées, sans aucune trace d'imitation voulue, la différence de ces lettres avec les écrits reconnus apocryphes, la thèse de l'authenticité s'impose.

CHAPITRE II

DOCTRINE DES PASTORALES

I. LES ERREURS COMBATTUES.

Le souci de maintenir intact le dépôt de la foi est, avec les dispositions relatives à la hiérarchie ecclésiastique, le trait le plus saillant des Pastorales. L'Apôtre sent le besoin de garantir la parole de Dieu contre les attaques malades d'une imagination sans frein et contre les atteintes malsaines d'une science sans règle. La vérité saine et forte servira d'antidote à ces doctrines pernicieuses qui se propagent comme une gangrène dans le corps de l'Église¹. Ces métaphores médicales ont fait une si vive impression sur saint Paul qu'il les répète presque à chaque page, comme il lui arrive d'ordinaire pour toutes les idées qui se sont fortement emparées de son esprit.

Afin d'éviter les paralogismes où l'on est trop souvent tombé laissons d'abord parler les textes. Nous nous bornerons ensuite à tirer les conclusions que leur confrontation suggère. A Tite, l'Apôtre écrit en ces termes :

Erreurs signalées à Tite. — « Il y a, surtout parmi les circon-

1. 2 Tim. 2¹⁷ : Ὁ λόγος αὐτῶν ὥς γάγγραινα νομὴν ἔχει. L'expression νομὴν ἔχειν « s'étendre, se propager », est usitée pour le feu, les ulcères, les affections cancéreuses. Dans le même ordre d'idées, il est parlé de « saine doctrine » (ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία, 1 Tim. 1¹⁰; 2 Tim. 4³; Tit. 1⁹; 2¹), de « paroles saines » (ὑγιαίνοντες λόγοι, 1 Tim. 6³; λόγος ὑγιᾶς, 2 Tim. 1¹³), de « personnes saines » dans la foi (Tit. 1¹³; 2²). Ces figures étaient alors communes; λόγοι ὑγιαίνοντες est de Philon, *De Abraham*, 38. Plutarque, *De aud. poet.* 4, a l'expression ὑγιαίνουσαι περὶ θεῶν δόξαι. La métaphore de la santé appelle naturellement celles de maladie, 1 Tim. 6¹ (νοσῶν), de souillure et d'infection, Tit. 1¹⁵ (μεμιαμμένοι, μεμιάνται). Une autre métaphore médicale remarquable est κεκαυτηριασμένοι (ou κεκαυστηριασμένοι) τὴν ἰδίαν συνείδησιν, 1 Tim. 4².

cis, beaucoup d'esprits brouillons, de vains discoureurs et de séducteurs, auxquels il faut fermer la bouche. Ils bouleversent des familles entières, enseignant pour un vil intérêt ce qu'on ne doit pas enseigner... Reprends-les sévèrement, afin qu'ils aient une foi saine et qu'ils ne s'attachent pas à des fables judaïques et à des prescriptions d'hommes qui repoussent la vérité. Tout est pur pour ceux qui sont purs, mais rien n'est pur pour les impurs et les incrédules, dont l'intelligence et la conscience sont souillées. Ils font profession de connaître Dieu mais ils le renient par leurs actes; ils sont abominables, rebelles et incapables de toute bonne œuvre ¹. »

« Évite les questions folles, les généalogies, les querelles, les disputes relatives à la Loi, car elles sont inutiles et vaines. Après un ou deux avertissements, éloigne-toi du fauteur de discordes, sachant qu'un homme de cette espèce est perverti et qu'en péchant il se condamne lui-même ². »

Les erreurs signalées nous offrent les caractères suivants :

1. Il s'agit de doctrines répandues parmi les fidèles, car Paul enjoint à Tite de fermer la bouche à ceux qui les propagent, de les reprendre sévèrement et, en cas d'obstination, de se séparer d'eux; mais nous n'entendons pas exclure les influences étrangères et ceux qui « faisant profession de connaître Dieu le renient par leurs actes », sont sans doute des Juifs infidèles et non des judaïsants.

2. Ces doctrines font surtout des progrès parmi les recrues

1. Tit. 1¹⁰⁻¹¹⁻¹³⁻¹⁶. Il est important de noter qu'à partir du verset 15 le sujet change et qu'il s'agit ensuite d'autres personnages et d'autres erreurs. Tite doit interdire aux gens soumis à son autorité de prêter l'oreille aux fables judaïques et aux préceptes d'hommes qui rejettent loin d'eux la vérité (1¹⁴ : *μὴ προσέχοντες Ἰουδαίκοις μύθοις καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων ἀποστρεφόμενων τὴν ἀλήθειαν*). Il fait clairement allusion aux Juifs infidèles dont la funeste influence pouvait se faire sentir encore sur leurs compatriotes convertis à la foi et il continue à les caractériser dans les deux versets suivants : rien n'est pur pour ces impurs; ils se targuent en vain de connaître Dieu, puisqu'ils le renient de fait en refusant d'embrasser la vérité.

2. Tit. 3⁹⁻¹¹. Il y a là deux injonctions très différentes : 1. Éviter les disputes oiseuses et les questions futiles qui peuvent se produire entre les fidèles. 2. Tenir à l'écart, après un ou deux avertissements, *l'hérétique* (*αἵρετικὸν ἄνθρωπον*), ne plus s'occuper de lui et le regarder comme séparé de l'Eglise (Cf. 1 Tim. 1²⁰; 2 Tim. 4¹⁴; 1 Cor. 5⁶).

du judaïsme (μάλιστα οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς); elles consistent en fables judaïques (Ἰουδαϊκοῖς μύθοις) et en préceptes humains ayant trait sans doute aux purifications rituelles et à la distinction des aliments purs ou impurs; ce sont des disputes concernant la Loi (μαχὰς νομικάς), qui ne peuvent avoir que des judaïsants pour auteurs et pour fauteurs.

3. Ce qui frappe surtout l'Apôtre c'est moins la fausseté de ces doctrines que leur vanité et leur inutilité (εἰσὶν γὰρ ἀνωφελεῖς καὶ μάταιοι). Leurs propagateurs ont pour mobile un vil intérêt (αἰσχροῦ κέρδους χάριν). Ce sont de vains discoureurs (ματαιολόγοι) qui trompent les simples par le charlatanisme de leurs folles questions (μωρὰς ζητήσεις) et de leurs curieuses généalogies. Au lieu de discuter avec eux, il faut leur commander de se taire et, s'ils résistent, les chasser de l'Église.

Erreurs dénoncées à Timothée. — Mettons en regard les erreurs mentionnées dans les deux lettres à Timothée.

« En partant pour la Macédoine je t'ai prié de rester à Éphèse pour enjoindre à certains gens de ne point enseigner d'autres doctrines et de ne pas s'attacher à des fables et à des généalogies sans fin qui suscitent des discussions plutôt qu'elles n'avancent l'œuvre de Dieu dans la foi. Le but de cette prescription est la charité qui vient d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère. Quelques-uns s'en étant éloignés se sont égarés en de vains discours : ils prétendent être docteurs de la Loi et ne comprennent ni ce qu'ils disent ni ce qu'ils affirment avec assurance ¹. »

« L'Esprit dit clairement que dans les derniers temps quelques-uns abandonneront la foi, s'attachant à des esprits d'erreur et à des doctrines diaboliques, séduits par l'hypocrisie d'imposteurs à la conscience flétrie, qui proscrireont le mariage et l'usage d'aliments que Dieu a créés pour être pris avec actions de grâces par les fidèles et les sectateurs de la vérité. Or toute créature de Dieu est bonne et rien n'est à rejeter pourvu qu'on le prenne avec actions de grâces; car la parole de Dieu et la prière le sanctifient ². »

« Si quelqu'un donne un autre enseignement et n'adhère

1. 1 Tim. 1³⁻⁷. — 2. 1 Tim. 4¹⁻⁴.

pas aux salutaires paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ et à la doctrine conforme à la piété, c'est un orgueilleux, un ignorant, un homme atteint de la maladie des questions oiseuses et des disputes de mots : de là naissent l'envie, les querelles, les calomnies, les mauvais soupçons, les discussions sans fin d'hommes qui ont l'esprit perverti et qui, privés de la vérité, s'imaginent que la piété est un moyen de lucre¹. »

« Dénonce-leur au nom de Dieu d'éviter les disputes de mots qui ne servent qu'à la ruine des auditeurs. Efforce-toi de te comporter devant Dieu en homme éprouvé, en ouvrier qui n'a point à rougir, dispensant avec droiture la parole de vérité. Fuis les discours vains et profanes; car leurs auteurs s'enfoncent toujours plus dans l'impiété et leur parole se propagera comme la gangrène. De ce nombre sont Hyménée et Philète qui se sont détournés de la foi, disant que la résurrection a déjà eu lieu, et renversant la foi de plusieurs². »

« Sache bien qu'à la fin des temps surgiront des jours difficiles. Les hommes seront égoïstes, cupides, fanfarons... avec les dehors de la piété, sans en avoir la réalité. Éloigne-toi aussi de ces gens-là. Il en est parmi eux qui se glissent dans les maisons et séduisent des femmelettes chargées de péchés, agitées de passions de toute espèce, apprenant toujours et ne pouvant jamais arriver à la connaissance de la vérité. Comme Jannès et Jambres s'opposèrent à Moïse, ces gens-là s'opposent à la vérité, corrompus d'esprit, pervertis dans la foi. Mais ils ne feront plus de progrès, car leur folie sera manifeste à tous, comme le fut celle de ces deux hommes³. »

« Il viendra un temps où les hommes ne supporteront pas la saine doctrine. Livrés au désir d'entendre ce qui flatte leurs oreilles, ils se donneront une foule de maîtres et, détournant leur ouïe de la vérité, ils se tourneront vers les fables⁴. »

Trois de ces textes concernent le présent et les trois autres — le second et les deux derniers — l'avenir⁵. Les erreurs actuellement en cours ont précisément les caractères que nous

1 1 Tim. 6³⁻⁵. — 2. 2 Tim. 2¹⁴⁻¹⁸. — 3. 2 Tim. 3¹⁻⁹. — 4. 2 Tim. 4³⁻⁴.

5. In novissimis temporibus (1 Tim. 4¹); in novissimis diebus (2 Tim. 3¹); erit tempus (2 Tim. 4³).

avons relevés dans l'Épître à Tite. Ce sont des doctrines répandues parmi les fidèles, puisque Timothée reçoit mission d'imposer silence à ceux qui les colportent. Ceux-ci sont évidemment Juifs de nationalité, car ils se targuent d'être νομοδιδάσκαλοι. Les doctrines elles-mêmes sont moins des hérésies que des questions oiseuses propres à susciter des querelles : disputes de mots qui ne mènent à rien, vains bavardages, commérages. Les expressions rencontrées dans l'Épître à Tite reviennent constamment ici. La situation est donc identique.

Mais l'erreur ne peut vivre qu'à condition de croître. Elle se propage comme le cancer. L'Apôtre prévoit pour l'avenir un débordement de fausses doctrines allant de pair avec la corruption des mœurs. Ce ne seront que les aberrations présentes portées à leur plus haute puissance. Déjà elles s'agitent dans l'ombre. A force d'empirer, l'esprit de contention ira jusqu'au schisme; on ne supportera plus la vérité; on apostasiera la foi; on se pressera autour de faux docteurs et de faux prophètes prêchant ouvertement des doctrines diaboliques. Il ne sera plus question seulement de contes et de généalogies, de disputes de mots et de querelles relatives à la Loi, de pratiques arbitraires et sans fruit; on proscriera le mariage, on condamnera comme mauvaises certaines créatures, soit sous l'influence du dualisme soit par un ascétisme mal entendu. Enfin l'amour du lucre engendrera mille abus détestables et l'on couvrira du masque de l'hypocrisie les pires excès.

Traits communs. — En réunissant tous les traits en un tableau d'ensemble, sans trop distinguer l'avenir du présent, on peut se faire une idée assez exacte des prédicateurs, de leurs mobiles et de leurs doctrines.

1. Les prédicateurs sont Juifs ou judaïsants. Ils appartiennent surtout à la circoncision; ils se disent docteurs de la Loi; ils s'attachent à des fables judaïques; ils se livrent à des disputes concernant la Loi; ils résistent à la vérité comme les deux célèbres imposteurs résistaient à Moïse.

2. Ce sont des séducteurs, des hypocrites, des esprits brouillons, de vains discoureurs, des hommes à l'entendement pervers, à qui les oreilles démangent, incapables de saisir la vérité, des gens avides de lucre et de popularité qui jettent la

division dans l'Église et dans les familles, qui organisent des coteries et préparent des schismes.

3. Les doctrines qu'ils propagent sont moins des hérésies que des nouveautés, dangereuses par leur inutilité même; car elles entretiennent une curiosité malsaine, repaissent l'esprit de chimères et l'habituent au faux et à l'irréel. Un mot (ἑτεροδιδασκαλεῖν) résume bien l'enseignement de ces docteurs sans mission. Ils n'enseignent pas en général des choses *contraires* à la doctrine de l'Apôtre, mais ils enseignent des choses qu'il a jugé superflu ou périlleux d'enseigner et ils enseignent *autrement* que lui les articles de son évangile.

II. LA HIÉRARCHIE ECCLÉSIASTIQUE.

Hiérarchie embryonnaire. — Dans les lettres authentiques de saint Ignace, à l'aube du deuxième siècle, la terminologie et les attributions de la hiérarchie ecclésiastique sont déjà complètement fixées. Il y a trois ordres distincts : l'évêque toujours unique¹, les prêtres étroitement associés à l'évêque et si intimement unis entre eux qu'on les désigne d'ordinaire par le nom collectif de πρεσβυτέριον ou collège sacerdotal², enfin, au dernier degré, les diacres, qui doivent obéissance aux prêtres et à l'évêque, comme les simples fidèles leur doivent obéissance à eux-mêmes. L'évêque, le presbytérat et les diacres constituent le clergé; le clergé et les laïques constituent l'Église³. L'épiscopat est monarchique et sédentaire : Ignace est évêque d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Onésime d'Éphèse, Polybe de Tralles, Damas de Magnésie. L'évêque accomplit ou préside la cérémonie du baptême et de l'agape, la célébration des mariages, surtout la consécration de l'e-

1. Voir Funk, *Patres apostolici*², Tubingue 1901, t. I, *Ignatii epist.*, *Ephes.* I, 3, p. 214 (Onésime d'Éphèse); *Ad Polyc.*, p. 288 (Polycarpe de Smyrne); *Trall.* I, 1, p. 242 (Polybe de Tralles); *Magnes.* 2, p. 232 (Damas de Magnésie).

Comme tous les évêques nommés ont leur siège fixe et l'occupent seuls, il n'y a pas de raison de croire qu'il n'en est pas de même pour l'évêque de Syrie mentionné *Roman.* II, 2, p. 254.

2. *Ephes.* II, 2; IV, 1; XX, 2, etc. (une quinzaine de fois).

3. *Magnes.* XIII, 1, p. 240; *Smyrn.* XII, 2, p. 286; *Philad.*, p. 264.

charistie; mais il lui est loisible de déléguer son autorité. Les prêtres et les diacres ne doivent exercer aucune fonction qu'au su et au vu de l'évêque¹. Pour les laïques, ils n'ont absolument aucune part dans le gouvernement de l'Eglise : leur rôle est d'obéir à l'évêque, ou à l'évêque et au presbytérat, ou à l'évêque, au presbytérat et aux diacres²; car les deux ordres inférieurs sont unis à l'évêque comme les cordes à la lyre³ : il n'y a qu'une eucharistie, qu'une chair du Christ, qu'un calice de son sang, qu'un autel, qu'un évêque avec le presbytérat et les diacres⁴.

Les Pastorales témoignent d'une organisation beaucoup plus primitive, ce qui renverse le paradoxe des critiques qui les font écrire, en plein deuxième siècle, par un faussaire désireux de promouvoir la hiérarchie en voie de formation. Cependant l'évolution ultérieure, qui s'opéra très vite et partout, dans le même sens, avec tous les caractères d'un développement légitime, prouve que les lignes essentielles en avaient été tracées d'avance par les apôtres, sur les indications du Maître et sous l'impulsion toujours vigilante du Saint-Esprit. Elle peut donc nous servir à interpréter les données obscures de l'âge apostolique, mais il y aurait paralogisme à transporter à ces temps reculés les fonctions et les dénominations d'une époque plus récente. Chaque auteur doit être étudié à part et l'on n'a pas le droit de supposer a priori que tous parlent des mêmes choses dans les mêmes termes.

Dans saint Paul, la terminologie ecclésiastique est indécise. Si *ἐπίσκοπος* désigne toujours un ministre sacré, *πρεσβύτερος* se prend souvent au sens de « vieillard » et *διάκονος* ne signifie presque jamais que « serviteur ou aide⁵ ». Quiconque travaille au bien de l'Eglise en est le *διάκονος*, les prédicateurs de

1. *Smyrn.* viii, 1-2, p. 282; pour le mariage, *Polyc.* v, 2, p. 292. *Smyrn.* ix, 1, p. 282 (qui clam episcopo aliquid agit, diabolo servit).

2. Il faut révéler l'évêque comme le Seigneur, *Eph.* vi, 1, p. 218; *Trall.* ii, 1, vii, 1, p. 242 et 246. — On doit obéissance et respect à l'évêque et aux prêtres, *Eph.* ii, 2, xx, 2, p. 214 et 230; *Magn.* 2, p. 232; *Trall.* xiii, 2, p. 250; de même à l'évêque, aux prêtres et aux diacres, *Philad.* vii, 1, p. 270; *Trall.* iii, 1, p. 244; *Polyc.* vi, 1, p. 292.

3. *Eph.* iv, 1, p. 216. — 4. *Philad.* 4, p. 266.

5. Voir la note Y à la fin du chapitre.

l'Évangile sont les *διάκονοι* de Jésus-Christ, les détenteurs du pouvoir civil sont les *διάκονοι* de Dieu et le Sauveur lui-même est le *διάκονος* de la circoncision. En revanche, les chefs de l'Église reçoivent parfois d'autres titres : ceux de Thessalonique par exemple sont qualifiés de présidents (*προϊστάμενοι*). Le langage est encore hésitant et l'on peut s'étonner qu'il en ait si tôt fini avec ses premières indécisions.

D'un commun accord, on s'arrêta, pour les ministres inférieurs du culte, au nom de diacre de préférence à tous les synonymes. Peut-être *δοῦλος* fut-il écarté à cause de ses accointances serviles, *ὑπερέτης* parce qu'il faisait songer au sacristain des synagogues juives, *θεράπων* parce qu'il rappelait le custode de certains oratoires idolâtriques. Quoi qu'il en soit, *διάκονος* fut bientôt choisi à l'exclusion de tout autre et il est piquant de voir saint Luc, qui nous raconte l'élection des sept premiers diacres hellénistes, ne pas en faire usage. Chez Paul, le mot diacre a déjà reçu son empreinte hiérarchique ; l'Apôtre salue spécialement les *διάκονοι* de Philippe et il énumère les qualités à exiger du *διάκονος* pour lui imposer les mains. Nul doute n'est possible : il s'agit bien du diaconat et des diacres.

Pour les fonctions supérieures, les termes les plus généraux, dégagés par leur vague même de toute association d'idées compromettante, étaient aussi les plus convenables. Le mot *ιερεὺς* faisait penser au prêtre lévitique ou au *sacerdos*, au *sacrificulus* païen : il fut écarté. Le mot *πρεσβύτερος* avait l'avantage d'être compris des Juifs qui étaient gouvernés partout, au civil et au religieux, par un conseil d'anciens (*πρεσβύτεροι*) ; il était également familier aux Grecs qui désignaient par là les membres de certains comités institués pour la célébration des fêtes, le service des temples ou la sépulture des associés. Mais tandis que la communauté de Jérusalem l'employait à l'exclusion de tout autre, les églises de la gentilité ne l'adoptèrent que graduellement et concurremment avec *ἐπίσκοπος*.

Ce troisième terme était moins précis encore que les deux autres. Il signifie dans l'Écriture « gardien, surveillant, inspecteur, commissaire ». Il désignait à Athènes des délégués spéciaux, pareils aux harmostes de Sparte, que la métropole envoyait organiser les colonies nouvelles ou les pays de conquête.

En Batanée et dans la Décapole, c'était le titre d'officiers chargés d'administrer les propriétés d'un temple. Ailleurs les fonctions étaient différentes, mais la brièveté des textes nous permet rarement de les déterminer et nous ne saurions dire pourquoi, dans la hiérarchie ecclésiastique, l'ἐπίσκοπος prit rang au degré le plus élevé, au-dessus du πρεσβύτερος¹. Hâtons-nous d'ajouter que pour saint Paul les deux mots sont entièrement synonymes : ses ἐπίσκοποι aussi bien que ses πρεσβύτεροι répondent à nos prêtres².

Pas d'évêques dans les églises de Paul. — Dans le salut qu'il adresse au clergé de Philippiques³, il ne distingue que deux classes : les ἐπίσκοποι et les diacres. Les premiers, à raison même de leur pluralité, ne peuvent être que les *anciens* de l'église, car il est inouï qu'une seule ville ait eu plusieurs évêques. Supposé que les ἐπίσκοποι fussent des évêques, comment expliquer l'omission du degré intermédiaire? La chose est plus claire encore dans le passage où Paul ordonne à Tite d'établir des πρεσβύτεροι dans chaque ville; il exige qu'ils soient d'une vertu et d'une réputation sans tache, car, ajoute-t-il, il faut que l'ἐπίσκοπος soit irréprochable. Son raisonnement serait un sophisme si les deux termes n'étaient pas synonymes. Serait-il question du premier degré de la hiérarchie, il ne dirait pas au pluriel : κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους⁴. Autre preuve : ayant mandé à Milet les πρεσβύτεροι d'Éphèse, c'est-à-dire les chefs de cette église particulière, lesquels n'étaient certainement pas évêques, il les harangue en ces termes : « Veillez sur vous-mêmes et sur tout

1. Textes des auteurs profanes dans Lightfoot, *Philippians*, p. 95-99.

2. On sait que l'équivalence des deux termes a été reconnue par S. Jean Chrysostome (*In Phil.* 1¹ : Οἱ πρεσβύτεροι τὸ παλαιὸν ἐκαλοῦντο ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι Χριστοῦ καὶ οἱ ἐπίσκοποι πρεσβύτεροι... "Ὅθεν καὶ νῦν πολλοὶ συμπρεσβυτέρῳ ἐπισκόπῳ γράφουσι καὶ συνδιακόνῳ. Cf. *In 1 Tim.* 3⁸), par Théodore de Mopsueste (*In Phil.* 1¹; *Tit.* 1⁷; *1 Tim.* 3¹), par Théodore, par l'Ambrosiaster (*In Eph.* 3¹¹; *1 Tim.* 3⁸) par Pélagie, par S. Jérôme (*Epist.* 146 : « Cum Apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros quos episcopos... manifestissime comprobatur eundem esse episcopum atque presbyterum. » Cf. *Epist.* 69 et *In Tit.* 1⁵), par Ammonius (Cramer, *Catena in Act.*, p. 337) etc. Au contraire, S. Irénée l'ignore et suppose (*Hæres* III, xiv, 2) que Paul convoque à Milet les évêques et les prêtres d'Éphèse et autres villes voisines.

3. *Phil.* 1¹. — 4. *Tit.* 1⁵⁻⁷.

le troupeau où l'Esprit-Saint vous a établis ἐπίσκοποι¹. » Ainsi, l'on n'en saurait douter, ces deux termes désignent indifféremment les mêmes personnes et s'appliquent aux membres du second degré de la hiérarchie, autrement dit aux prêtres. Il faudra s'en souvenir dans le seul texte qui prête à discussion : « Quiconque désire la charge d'ἐπίσκοπος désire une œuvre bonne : il faut donc que l'ἐπίσκοπος soit irrépréhensible². » Le parallélisme et la liste des qualités à exiger de ce dignitaire montrent assez que l'ἐπίσκοπος de l'Épître à Timothée est le même que celui de l'Épître à Tite et ce dernier, nous l'avons vu, n'est pas un évêque mais un prêtre.

L'auteur des Actes nous apprend que Paul et Barnabé, lors de leur première mission, établirent partout des *anciens*³. Le gouvernement de l'Église primitive ne fut jamais démocratique, encore moins anarchique, et l'histoire confirme pleinement le récit des Actes. Six mois à peine après la fondation de la communauté chrétienne de Thessalonique, saint Paul exhorte les simples fidèles à aimer et à vénérer leurs chefs spirituels⁴ : preuve qu'il y avait déjà dans cette église naissante un embryon de hiérarchie. Cependant l'Apôtre n'eut pas l'imprudence d'accorder l'autonomie complète aux églises nouvellement fondées. Les gardant sous sa main et sous sa dépendance, il les gouvernait et les administrait par lui-même ou par ses coadjuteurs. Dès qu'un péril urgent ou le vœu des intéressés l'y invitaient il intervenait dans leurs affaires. Ses délégués étaient sans cesse en campagne pour visiter et réformer en son nom les églises qui relevaient de lui. Il était l'unique pasteur de l'immense diocèse qu'il avait conquis à la foi du Christ. Ni à Corinthe, ni à Philippes, ni à Éphèse, ni à Thessalonique, ni en Galatie, il n'y eut de son vivant d'autre évêque que lui et ses envoyés. Les missions de ses délégués étaient temporaires. Tite, laissé en Crète pour y organiser l'église, avait ordre de le rejoindre dès l'arrivée d'un remplaçant. La position de Timothée à Éphèse n'était guère plus stable. Il s'y trouvait pour un but spécial et l'Apôtre ne tarda pas à le rappeler. En un mot, les églises du ressort de Paul étaient régies par un

1. Act. 20^{17.28}. — 2. 1 Tim. 3². — 3. Act. 14²³. — 4. 1 Thess. 5²².

conseil de dignitaires appelés indifféremment *ἐπίσκοποι* ou *πρεσβύτεροι*, sous la surveillance toujours vigilante et la tutelle toujours active du fondateur ou de ses substituts.

Nomination des prêtres et des diacres. — Il est même douteux que des prêtres et des diacres aient été établis partout dès le commencement. Pour éviter les mécomptes et laisser aux néophytes le temps de faire leurs preuves, il était bon d'attendre quelques années. Au cours de leur première grande mission, Paul et Barnabé n'établirent des prêtres que dans leur voyage de retour et seulement, à ce qu'il paraît, dans les villes où ils avaient déjà prêché auparavant, à Lystres, à Iconium et à Antioche de Pisidie. Il est possible que les *présidents*, dont nous constatons l'existence à Thessalonique peu de mois après le passage de l'Apôtre, n'eussent pas encore la qualité de *πρεσβύτεροι*. N'oublions pas, qu'exception faite des églises de Chypre et de la Galatie méridionale, aucune fondation de Paul ne précéda son martyre de plus de quinze ou seize ans. L'organisation y devait être encore un peu rudimentaire. La communauté de Philippes était vieille de dix ans à peine quand l'Apôtre y envoyait un salut spécial aux prêtres (*ἐπίσκοποι*) et aux diacres. Celle d'Éphèse était plus jeune encore et n'avait guère que trois ou quatre ans quand il faisait ses recommandations aux anciens (*πρεσβύτεροι* ou *ἐπίσκοποι*). Les charismes suppléaient dans une certaine mesure à l'imperfection de la hiérarchie ordinaire et désignaient sans doute le plus souvent aux apôtres le choix des ministres sacrés.

Du reste, la manière dont se faisaient les désignations nous est inconnue. Les sept premiers diacres hellénistes de Jérusalem furent présentés par les fidèles. Ce fut peut-être un acte de condescendance dicté aux apôtres par le désir d'ôter aux mécontents tout prétexte et tout motif de plainte. Mais Paul et Barnabé semblent n'avoir consulté qu'eux-mêmes, sans aller évidemment à l'encontre des vœux légitimes et sans négliger les indications fournies par les aptitudes des candidats ou par le témoignage du Saint-Esprit. Dans le domaine de Paul, nous ne voyons pas que les simples fidèles aient jamais eu part à l'élection des dignitaires, si ce n'est pour nommer les délégués chargés de la mission particulièrement délicate de porter les

aumônes¹. Il est certain que ni Tite ni Timothée n'ont dans leurs instructions de soumettre au peuple le choix ou l'approbation des ministres, bien qu'ils doivent tenir compte de la bonne réputation des ordinands, soit dans l'église soit même au dehors. Si le gouvernement de l'Apôtre n'était ni despotique ni arbitraire, le régime démocratique était peu de son goût.

Il exige du futur diacre des qualités capables de lui assurer l'estime et le respect². Il veut qu'il soit exempt de trois vices grossiers qui le disqualifieraient complètement aux yeux du public : la duplicité, l'ivrognerie, l'avarice sordide. Une maison mal réglée, des enfants insoumis, une femme peu exemplaire nuiraient à sa considération, entraveraient son ministère, feraient même douter de ses aptitudes aux fonctions délicates du diaconat. Il faut qu'il n'ait été marié qu'une fois, soit pour des raisons symboliques qui nous échappent, soit peut-être parce que la fidélité au premier lien conjugal avait quelque chose de plus honorable. Paul désire encore que le diacre jouisse du prestige résultant de la gravité des manières et de la dignité de la vie. Un stage lui est imposé pour s'essayer à son ministère et il n'y est définitivement appelé que si l'épreuve tourne à son honneur et à la satisfaction commune. Enfin, pour couronner tout, il doit porter « le mystère de la foi dans une conscience pure ». Quel que soit le sens précis de cette locution énigmatique, on demande au diacre une vie exemplaire et non pas seulement l'absence de défauts qui le rendraient inhabile à sa charge, comme les conditions précédentes pourraient le laisser supposer.

Naturellement, on attend beaucoup plus du candidat à la prêtrise. La liste de ses qualités se trouve en double dans les Pastorales, mais avec certaines variantes qu'il n'est pas sans intérêt d'étudier³. La première qualité, qui semble résumer les autres, est qu'il soit irréprochable et irrépréhensible. Il faut que les infidèles même lui rendent bon témoignage. Comme le diacre — et à plus forte raison — il ne doit avoir contracté qu'un mariage unique. On insiste sur le bon gouvernement de sa maison, sur la conduite édifiante de ses enfants. Paul veut

1. 1 Cor. 16³; 2 Cor. 8¹⁹. — 2. 1 Tim. 3⁸⁻¹³. — 3. Tit. 1¹⁻⁶; 1 Tim. 3²⁻⁷.

encore qu'il ne soit ni arrogant, ni colère, ni buveur, ni brutal, ni avaro, mais qu'il soit au contraire hospitalier, prudent, sobre, capable d'instruire les autres; et aussi, ajoute l'Épître à Tite, juste, pieux, ami du bien. La double recommandation faite à Timothée de ne pas choisir « un nouveau converti, de peur qu'enflé d'orgueil il ne tombât sous le jugement du diable » et de tenir compte du « témoignage de ceux du dehors », avait son application dans l'église d'Éphèse, vieille d'une douzaine d'années, mais n'eût peut-être pas été pratique dans les communautés plus jeunes de Crète.

Nous ignorons quelles vertus plus hautes Paul aurait réclamées des évêques, si l'épiscopat monarchique avait existé déjà dans les églises fondées par lui. On peut s'en faire une idée par celles qu'il loue dans Tite et dans Timothée, évêques missionnaires qui lui servaient de coadjuteurs. C'est avant tout le zèle, la piété, la fidélité, le courage dans l'épreuve, la fermeté dans l'accomplissement du devoir, l'esprit de foi et une vie d'abnégation et de sacrifice.

Nous n'avons pas à parler ici du rite d'inauguration des ministres sacrés. Ce rite, qui fut partout et toujours l'imposition des mains, rentre dans la doctrine générale des sacrements. Voyons seulement si saint Paul met des femmes — vierges, diaconesses ou veuves — dans la hiérarchie ecclésiastique.

Veuves et diaconesses. — Dans le passage de l'Épître aux Corinthiens où l'Apôtre conseille aux deux sexes la continence et la virginité, il appuie son conseil sur la liberté plus grande qu'ils auront au service de Dieu, sans aucune allusion à une aptitude spéciale pour servir l'Église. Le vœu de virginité est présenté comme un acte de perfection individuelle¹. Il y a déjà des vierges, mais l'ordre des vierges n'existe pas encore; surtout il n'a pas encore pris place dans la hiérarchie.

La pieuse Phœbé était « servante » (διάκονος) de l'église de Cenchrées et « patronnesse » (προστάτις) des chrétiens qui avaient affaire à Corinthe et de Paul lui-même². Cela veut dire qu'elle

1. 1 Cor. 78.9-39-40.

2. Rom. 161.2 : οὖσαν διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κενχρεαῖς (quæ est in ministerio ecclesiæ). Le mot διάκονος dans saint Paul est trop indéterminé

s'était volontairement consacrée au *service* de l'église et qu'elle usait de son influence au profit de ses coreligionnaires. Dans la terminologie de saint Paul elle avait reçu du Saint-Esprit les charismes de *diaconie* (διακονία) et de *secours* (ἀντίληψις). Phœbé est appelée διάκονος, comme Épaphras, comme Tychique, comme les prédicateurs de l'Évangile, comme tous ceux qui servent la cause de la foi; elle n'est pas diaconesse au sens ecclésiastique du mot. Les femmes des diacres dont il est fait mention dans la première à Timothée et qui sont tenues à plus de modestie, de régularité et de piété, pour ne pas compromettre le ministère de leurs maris, ne le sont pas davantage ¹. Les diaconesses que les mœurs de l'Orient obligèrent à établir en certaines provinces asiatiques ne vinrent que plus tard ². Il n'y en a point trace dans saint Paul.

pour être regardé par lui-même comme un terme hiérarchique. Voir la note Y. Nous pensons que les services qui valent à Phœbé l'épithète de διάκονος sont indiqués plus bas, 16² : καὶ γὰρ αὐτὴ προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ. Elle possédait le don de διακονία (Rom. 12⁷; 1 Cor. 12⁵) qui n'a rien de commun avec le diaconat.

1. 1 Tim. 3⁸⁻¹⁰ : Διακόνους ὡσαύτως σεμνούς... ἔχοντας τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει· (καὶ οὗτοι δὲ δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον, εἴτα διακονήσωσαν ἀνέγκλητοι ὄντες) γυναῖκας ὡσαύτως σεμνάς, μὴ διαβόλους, νηφαλίους, πιστάς ἐν πᾶσιν. Διάκονοι ἔστωσαν μιᾷ γυναϊκὸς ἄνδρες κτλ. Le premier accusatif διακόνους dépend de δεῖ εἶναι exprimé plus haut (3²), avant les qualités exigées de l'ἐπίσκοπος. On se demande si l'accusatif γυναῖκας dépend aussi de δεῖ εἶναι ou bien du participe ἔχοντας qui qualifie les diacres. Dans ce dernier cas, ces femmes seraient tout simplement les femmes des diacres, auxquelles on prescrit une conduite plus exemplaire qu'on demande également aux enfants des dignitaires ecclésiastiques (3^{4,12}). Dans le premier cas, elles pourraient avoir rang de diaconesses puisqu'on les énumère après les deux ordres du clergé local. Mais cette hypothèse nous semble tout à fait improbable. En effet, pourquoi Paul appellerait-il ces diaconesses « femmes », au lieu de leur donner le nom de διάκονοι qui est aussi bien féminin que masculin? Et comment supposer qu'il parle des diaconesses avant d'avoir achevé de parler des diacres, coupant ainsi en deux l'énumération de leurs qualités et de leurs aptitudes? Il faut donc faire dépendre l'accusatif γυναῖκας du participe ἔχοντας et regarder le verset 10 comme une parenthèse. Il y a sans doute une légère négligence de style à rattacher au même verbe deux objets si disparates (τὸ μυστήριον τῆς πίστεως et γυναῖκας); mais personne ne dira que cette négligence soit contraire aux habitudes de Paul. Dans l'autre hypothèse, la négligence et la confusion seraient autrement graves.

2. Elles sont mentionnées dans les *Constitutions apostoliques*, II, 26; III, 15 (διάκονοι); VIII, 19, 20, 28 (διακόνισσαι). Pline le Jeune (*Epist.* X, 96) fit met-

L'institution des veuves au contraire remonte au siècle apostolique. Elles avaient leur prototype dans les pieuses femmes qui accompagnaient Notre-Seigneur de ville en ville et peut-être dans celles dont certains apôtres, tels que Pierre et les frères du Seigneur, se faisaient suivre¹. Paul reconnaît à la veuve pleine liberté de contracter une seconde union, bien qu'il lui conseille en général de rester dans l'état de veuvage². Ce conseil un peu vague put ouvrir la porte à des inconvénients et l'Apôtre, instruit par l'expérience, se vit contraint de le préciser. Les personnes aisées ont le devoir de recueillir les veuves de leurs familles qui voudraient rester veuves, afin qu'elles ne soient pas à charge à l'Église. Paul nous laisse entendre que des femmes généreuses acceptaient spontanément d'entretenir des veuves à leurs frais pour ne pas grever le budget commun. Quant aux veuves jeunes encore et qui seraient sans ressources, il leur conseille de se remarier³. Il y avait eu sans doute des abus. Des veuves, attirées par la perspective de l'oisiveté et de l'indépendance, s'étaient fait inscrire sur le rôle de l'Église en faisant profession de veuvage. Mais bientôt, dégoûtées du Christ et sous l'impulsion des désirs sensuels, elles donnaient le triste spectacle de leur légèreté et de leur inconstance, affairées à des riens, courant de maison en maison et scandalisant tout le monde par leur bavardage impertinent. Elles sont coupables d'avoir violé la foi jurée et fourni aux malveillants un prétexte pour calomnier l'Évangile. Paul veut que désormais on n'inscrive sur les rôles de l'Église (καταλεγέσθω) que les veuves d'au moins soixante ans, d'une conduite éprouvée et d'une vie exemplaire, qui ne fassent redouter ni scandale ni inconstance. On rendra aux vraies veuves (ταῖς ὄντως χήραις), qui font profession de veuvage sous la sanction de l'Église, les honneurs que méritent leur état, leurs vertus et les services qu'elles rendent. C'étaient elles sans doute qui, par leurs leçons et leurs exemples, formaient à la piété et aux bonnes mœurs les jeunes chrétiennes; elles aussi, peut-être, qui catéchisaient les

tre à la torture deux servantes (*ancillæ*) chrétiennes : « quæ ministræ dicebantur ». *Ministræ* est la traduction latine de διάκονοι ou διακόνισσαι.

1. 1 Cor. 9^e. Cf. Luc. 23⁴⁹. — 2. 1 Cor. 7³⁹⁻⁴⁰. — 3. 1 Tim. 5^{3,16}.

néophytes de leur sexe. Travaillant indirectement pour l'autel, elles avaient le droit de vivre de l'autel. L'Apôtre ne leur accorde pas d'autres prérogatives; lui qui interdisait aux femmes de prendre la parole dans l'église n'était pas disposé à leur assigner une part dans l'exercice des fonctions sacrées.

Résultat de l'enquête. — 1. Dans le domaine de Paul, toutes les églises, dès leur fondation ou très peu de temps après, sont pourvues d'un clergé établi par l'Apôtre ou par ses délégués.

2. Ce clergé se compose de diacres et d'autres personnages nommés indifféremment *πρεσβύτεροι* ou *ἐπίσκοποι*.

3. Les noms auraient pu être synonymes sans que les fonctions le fussent; mais il pouvait se faire aussi que la synonymie des noms s'étendit aux fonctions. De là, trois hypothèses distinctes : ou bien les dignitaires supérieurs étaient tous évêques; ou bien ils étaient les uns prêtres les autres évêques, quoique les noms fussent communs; ou bien enfin tous étaient seulement prêtres. La première hypothèse, qui avait un moment souri à Petau, outre qu'elle se heurte à des difficultés graves, est absolument dénuée d'appui. La seconde n'est pas mieux fondée. Ce qui distingue l'évêque du prêtre, c'est le pouvoir de l'ordre. Or, nous ne trouvons pas, dans le *clergé sédentaire* des églises pauliniennes, la plus légère trace de ce pouvoir.

4. Toutes les fois qu'il est question de fonder des églises et d'y établir des prêtres et des diacres, Paul intervient personnellement ou par ses délégués : Timothée, à qui il avait lui-même imposé les mains; Tite, son collaborateur le plus actif; probablement Luc, qui semble avoir organisé l'église de Philippi; peut-être Tychique et Artémas, qui devaient relever Tite en Crète; d'autres encore sans doute.

5. Mais il y aurait paralogisme à supposer qu'il en était ainsi dans les autres églises; et la condition des communautés chrétiennes de Jérusalem, d'Antioche, de Rome, d'Alexandrie et même de Colosses, pouvait différer totalement.

NOTE X. — LES NOVATEURS DE CRÈTE ET D'ÉPHÈSE

I. TABLEAU D'ENSEMBLE.

Il peut être utile de réunir ici les traits relatifs à ces novateurs :

- 1) 1 Tim. 1³⁻¹¹. — 2) 1 Tim. 4¹⁻⁷. — 3) 1 Tim. 6³⁻⁵. — 4) 2 Tim. 2¹⁴⁻¹⁸. — 5) 2 Tim. 3¹⁻⁹. — 6) 2 Tim. 4³⁻⁴. — 7) Tit. 1¹⁰⁻¹⁶. — 8) Tit. 3²⁻¹¹.

Notez que les erreurs combattues sous les numéros 2, 5 et 6 sont présentées comme à venir : *In novissimis temporibus* (1 Tim. 4¹), *in novissimis diebus* (2 Tim. 3¹), *erit tempus* (2 Tim. 4³). Les caractères communs à toutes ces doctrines sont au nombre de trois.

1. *Esprit judaïsant*. — Les novateurs sont ou se disent *docteurs de la Loi* (νομοδιδάσκαλοι, 1 Tim. 1⁷) ; ils se livrent à des *disputes au sujet de la Loi* (μαχὰς νομικάς, Tit. 3⁹) ; ils s'attachent à des *fables judaïques* (Ἰουδαϊκοῖς μύθοις, Tit. 1¹⁴) ; ils appartiennent à la *circoncision* (οἱ ἐκ περιτομῆς, Tit. 1¹⁰) et résistent à la vérité comme Jannès et Mambrès (les meilleurs manuscrits lisent Ἰαμβρῆς) résistèrent à Moïse (2 Tim. 3⁸).

2. *Curiosité malsaine et mauvaise philosophie*. — Ce sont des *fables et des généalogies sans fin* (μύθοι καὶ γενεαλογίαι ἀπεράντοις, 1 Tim. 1⁴), des *contes de vieille femme* (μύθοι γραῶδεις, 1 Tim. 4⁷), des *vains discours* (ματαιολογία, 1 Tim. 1⁶) ; *ματαιόλογοι*, Tit. 1¹⁰), des *discours profanes et dépourvus de sens* (βεβήλους κενωφωνίας, 1 Tim. 6²⁰) ; 2 Tim. 2¹⁶), des *esprits d'erreur et des doctrines diaboliques* (1 Tim. 4¹). Ces vains discoureurs sont des *hommes à l'esprit gâté* (2 Tim. 3⁸), à *qui les oreilles démangent* (2 Tim. 4³), des *séducteurs* (φρεναπάται, Tit. 1¹⁰), qui *étudient toujours et ne parviennent jamais à la pleine connaissance de la vérité* (2 Tim. 3⁷).

Deux traits pourraient se rapporter à un dualisme gnostique : la doctrine d'Hyménée et de Philète prétendant que la résurrection a déjà eu lieu (2 Tim. 2¹⁷⁻¹⁸) et la condamnation du mariage (1 Tim. 4³). L'abstention de certains mets (1 Tim. 4³ ; Tit. 1¹⁵) cadre assez bien avec le gnosticisme judaïque. Mais ce n'est là que l'enseignement de quelques individus, assez clairement désignés comme étrangers à l'Église.

3. *Corruption profonde sous le masque de la piété*. — C'est l'hypocrisie qui les caractérise (ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων, 1 Tim. 4²) ; ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας, 2 Tim. 3⁵). Mais leur *avarice* va de pair avec l'hypocrisie (νομίζοντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν, 1 Tim. 6⁵) ; φιλαργυρία, 6¹⁰) ; διδάσκοντες & μὴ δεῖ αἰσχροῦ κέρδους χάριν, Tit. 1¹¹). A ces deux vices grossiers s'ajoute l'*inconduite* ; ils ne cherchent que le plaisir (φιλήδονοι μᾶλλον ἢ φιλόθεοι, 2 Tim. 3⁴) et s'introduisent dans les maisons pour séduire les femmelettes chargées de péchés, livrées à leurs passions (1 Tim. 3⁶). En un mot ils ont la conscience souillée (Tit. 1¹⁵), cautérisée (1 Tim. 4²).

II. EXPLICATION DE QUELQUES TERMES.

1. *Doctrine étrangère*. — L'abus que Paul veut qu'on extirpe de l'église d'Éphèse est exprimé par le mot ἐτεροδιδασκαλεῖν (1 Tim. 1³ ; 6³). Ce verbe ne peut pas signifier « avoir d'autres maîtres » comme l'ont conjecturé à tort, avec une dépense d'érudition mal placée, Otto, Kölling et Hesse. Il

ne vient pas non plus directement de διδασκαλεῖν qui n'existe pas; il est formé, comme d'autres mots pauliniens, ἐτεροζυγεῖν (2 Cor. 6¹⁴), ἀγαθουργεῖν (Act. 14¹⁷ : discours de Paul à Antioche de Pisidie), τεκνογονεῖν (1 Tim. 5¹⁴), τεκνοτροφεῖν (1 Tim. 5¹⁰), οἰκοδεσποτεῖν (1 Tim. 5¹⁴). Que le substanti ἐτεροδιδάσκαλος (Eusèbe, *Hist.* III, 32) fût alors usité ou non, il est toujours supposé et le verbe, en dérivant comme ἐτεροδοξεῖν de ἐτερόδοξος, voudra dire « enseigner des choses différentes » de l'enseignement de Paul ou de l'enseignement de l'Église. Car le sens de ἐτεροδιδάσκαλος comparé à καλοδιδάσκαλος (Tit. 2³), νομιδιδάσκαλος (1 Tim. 1⁷), ψευδοιδάσκαλος (2 Pet. 2¹) n'est pas douteux; c'est « celui qui enseigne autre chose » que ce qui a été enseigné par Paul. Il est vrai qu'en s'éloignant de la norme on s'expose fort à tomber dans l'erreur et qu'on y aboutit régulièrement; voilà pourquoi ἐτερόδοξος et ἐτεροδοξεῖν (Josèphe, *Bell. jud.* viii, 5; S. Ignace, *Magnes.* viii, 1; *Smyrn.* li, 2) ont un sens péjoratif et pourquoi aussi les Pères prennent en général l'expression au sens de « enseigner l'erreur », tandis qu'en soi elle signifie seulement « enseigner des nouveautés ». L'Apôtre explique sa pensée et nous fait connaître la nature de ces nouveautés lorsqu'il ajoute : μηδὲ προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις. C'est surtout leur inutilité et leur vanité qui le frappent.

2. *Fables et généalogies.* — Polybe (IX, ii, 1) parle d'écrivains qui ont traité τὰ περὶ γενεαλογίας καὶ μύθους. Il s'agit des *fables* concernant les dieux et de l'histoire primitive où, faute d'événements, tout se réduit presque à des *généalogies*. Ces récits légendaires s'appelaient μυθογραφία (Strabon, I, ii, 35; μυθογραφεῖν, III, iv, 4), d'où le nom de μυθογράφοι. L'histoire généalogique était désignée par ὁ γενεαλογικὸς τρόπος (Polybe, IX, i, 4; Philon nomme τὸ γενεαλογικὸν la partie historique du Pentateuque, *De vita Moysis*, ii, 8). Mais les paroles de saint Paul ne permettent de songer ni aux légendes de la mythologie païenne ni aux généalogies des dieux et des héros. En effet, ces fables sont formellement qualifiées de *judaïques* (Tit. 1¹⁴) et le contexte du passage parallèle (1 Tim. 1⁴) montre qu'elles sont colportées par des gens qui se disent *docteurs de la Loi* (1 Tim. 1⁷). Dès lors on ne peut y voir que des *radotages* (1 Tim. 4⁷ : μῦθοι γραῶδεις) du genre midrasch, tels que ceux dont les livres talmudiques sont remplis. Quant aux *généalogies sans fin* et surtout sans profit, les livres apocryphes de l'Ancien Testament, composés aux environs de l'ère chrétienne, nous en offrent de nombreux exemples. Cette interprétation est celle des anciens commentateurs : l'Ambrosiaster, Jérôme, Pélagie, Éphrem, Théodore de Mopsueste, Chrysostome, Théodoret etc. Cf. Zahn, *Einleitung*, t. I, p. 485 et Hort, *Judaistic Christianity*, Londres, 1894, p. 135-146.

3. *Oppositions de la fausse science* (ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως), 1 Tim. 6²⁰. — Baur voyait dans ces mots une allusion au fameux ouvrage de Marcion intitulé *Antithèses* (cf. Zahn, *Geschichte des neut. Kanons*, t. I, 1888, p. 596-599). Cette opinion est de tous points insoutenable. Lorsque saint Irénée (II, xiv, 7) applique aux gnostiques 1 Tim. 9²⁰, il laisse précisément de côté le mot ἀντιθέσεις qui ne lui dit rien. Irénée s'inspire de notre texte pour le titre de son ouvrage : ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως et Eusèbe désigne les gnostiques, de la même manière (*Hist.* III, 32); il est à noter que dans ce dernier les paroles : τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδωνυμον γνώσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν, sont d'Eusèbe et non d'Hégésippe, comme l'interpolation mise par Migne (XX, 284-285) entre parenthèses pourrait le faire croire. — Chrysostome entend le mot de Paul au sens d'objections futiles : ἀντιθέσεις πρὸς ἃς οὐδὲ

ἀποκρίνεσθαι. δὲ. Elles sont appelées « oppositions », soit simplement parce qu'elles s'opposent à la vraie doctrine, soit peut-être parce qu'elles sont opposées entre elles. Faut-il y voir une allusion à la méthode rabbinique de citer des autorités pour et contre sur toutes les questions? Comme il s'agit de Juifs ou de judaïsants, l'hypothèse n'est pas improbable.

NOTE Y. — LA HIÉRARCHIE CHEZ PAUL

I. LES TERMES DÉSIGNANT DES FONCTIONS ECCLÉSIASTIQUES.

Toutes les lettres de Paul — y compris les Pastorales — sont d'une période antérieure à la fixation de la terminologie hiérarchique. Le langage est encore incertain; il est impossible de prévoir dans quelle direction il se développera et quels termes auront le dessus. Néanmoins les trois mots ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος et διάκονος, qui devaient supplanter tous les autres dès le second siècle, commencent à prévaloir.

1. Le mot ἐπίσκοπος. — Il est employé cinq fois dans le Nouveau Testament (et toujours traduit en latin par *episcopus*), quatre fois au sens technique de dignitaire ecclésiastique (Act. 20²⁸; Phil. 1¹; 1 Tim. 3²; Tit. 1⁷) et une fois au figuré (1 Pet. 2²⁵ : Jésus-Christ est le pasteur et l'ἐπίσκοπος de nos âmes). Chaque fois qu'il est pris au sens technique, il est clairement synonyme de πρεσβύτερος. Cela ressort pour Act. 20²⁸ de l'échange des deux termes (comparez 20¹⁷ avec 20²⁸); pour Phil. 1¹, de la pluralité des ἐπίσκοποι dans une même ville (σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνις); pour 1 Tim. 3², et pour Tit. 1⁷, du fait que les qualités exigées des personnages nommés tantôt ἐπίσκοποι tantôt πρεσβύτεροι sont identiques (comparez Tit. 1⁵ et 1⁷ et rapprochez le tout de 1 Tim. 3¹⁻²). — Ἐπισκοπεῖν « exercer la charge d'ἐπίσκοπος », se lit, d'après les meilleurs manuscrits, dans un contexte qui suppose également la synonymie des deux termes, 1 Pet. 5¹⁻² : Πρεσβυτέρους οὖν ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συμπρεσβύτερος... ποιμάνετε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ Θεοῦ, ἐπισκοποῦντες μὴ ἀναγκαστῶς. — Ἐπισκοπή (employé quatre fois) est une fois la charge d'ἐπίσκοπος (1 Tim. 3¹); une fois (Act. 1²⁰ citant Ps. 108[109]⁸) il signifie *charge, poste*, en général; ailleurs c'est la locution biblique « jour de la visite » (Luc. 19⁴⁴; 1 Pet. 2¹²).

La synonymie des deux termes πρεσβύτερος et ἐπίσκοπος, dans les écrits apostoliques, a été reconnue par la plupart des anciens commentateurs. S. Jérôme écrit à Euphrasie, *Epist.* cxlvi, 1 (XXII, 1193) : « Cum Apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros quos episcopos... Quæris auctoritatem? Audi testimonium [Il cite Phil. 1¹; Act. 20²⁸]... Ac ne quis contentiose in una ecclesia plures episcopos fuisse contendat, audi et aliud testimonium in quo manifestissime comprobatur eundem esse episcopum atque presbyterum [Il cite Tit. 1⁵⁻⁷; 1 Tim. 4¹⁴; 1 Pet. 5]. » Voir encore *Epist.* lxiix ad Oceanum et le commentaire sur Tit. 1⁵. — S. Jean Chrysostome expose clairement cette synonymie, *In Epist. ad Phil. hom.* I, 1 (LXXII, 183) : Οἱ πρεσβύτεροι τὸ παλαιὸν ἐκαλοῦντο ἐπίσκοποι, καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἐπίσκοποι. Il s'agit d'une simple synonymie de noms (Τότε γὰρ τέως ἐκοινώνουν τοῖς ὀνόμασι), mais il n'est pas du tout question d'une identité réelle des deux ordres. Cf. *In Epist. 1 ad Tim. hom.* xi, 1; *In Epist. ad Tit. hom.* II, 1. — Théodoret suit pas à pas Chrysostome, *Comment. in Phil.* 1¹ (LXXXII,

560) : Ἐπισκόπους δὲ τοὺς πρεσβυτέρους καλεῖ· ἀμφοτέρα γὰρ εἶχον κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τὰ ὀνόματα. Cf. *In Tit.* 1⁷ et *In 1 Tim.* 3¹. — Théodore de Mop-sueste avait expliqué les mêmes textes de la même manière.

La *Doctrine des apôtres*, qui ne nomme pas les πρεσβύτεροι, semble bien les désigner sous le nom d'ἐπίσκοποι (xv, 1, dans Funk, *Patres apost.* 2, p. 32) : Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους. — S. Clément de Rome, qui connaît les πρεσβύτεροι au sens ecclésiastique (xliv, 5; xlvii, 6; liv, 2; lvii, 1, Funk, *Ibid.*, p. 156, 160, 168, 172), accepte néanmoins la synonymie, comme il ressort de xlii, 4-5, où les ἐπίσκοποι et les διάκονοι forment toute la hiérarchie.

Le mot ἐπίσκοπος, assez fréquent dans les Septante où il traduit ἑπίσκοπος, était usité dès le temps d'Homère (*Il.* xii, 255; *Od.* viii, 163) dans le sens très général de « gardien, inspecteur, surintendant ». Homère, Eschyle, Pindare, Sophocle, Platon, Plutarque, etc. l'appliquent aux dieux. Nous avons dit que les Athéniens appelaient ainsi des commissaires chargés d'organiser les colonies et les pays de conquête. Un personnage d'Aristophane (Oiseaux, 1022) s'arroge ce titre :

Ἐπίσκοπος ἦκω δεῦρο τῷ κυάμῳ λαχών.

C'est le scoliaste d'Aristophane qui explique le mot comme nous l'avons fait et qui assimile ces fonctionnaires aux ἀρμοσταί de Lacédémone. Harpocration (édit. Dindorf, p. 129), citant Théophraste, a la même assimilation. Mais le mot n'était nullement réservé à ces officiers d'Athènes. On le trouve dans les historiens (Arrien, *Ind.* xii, 5; Appien, *Mithr.* 48, etc.) appliqué à des inspecteurs et à des commissaires de divers pays. Le premier livre des Machabées, 1⁶¹ (ἐπισκόπους est remplacé par ἐπιστάτας dans 2 Mac. 5²²), le donne aux délégués d'Antiochus Épiphane. Les inscriptions, surtout celles de Rhodes, nous en offrent plusieurs exemples. A Rhodes, des ἐπίσκοποι (au pluriel) sont signalés dans une énumération d'employés (*Inscript. Græc. insul. Maris Ægæi* etc., Berlin, 1895, n° 49 et 50); un seul ἐπίσκοπος fait partie du personnel d'un temple (*Ibid.* n° 731), mais il ne semble pas occuper une situation prépondérante. Cf. Deissmann, *Neue Bibelstudien*, p. 57; Lightfoot, *Epistle to the Colossians*, note à la fin du chap. i : *The synonyms bishop and presbyter*.

On voit que le mot, grâce à la variété de ses acceptions, dégagé de toute association d'idées particulières, se prêtait d'autant mieux à désigner un ordre spécial de dignitaires ecclésiastiques. S. Clément de Rome est d'avis qu'on aurait fait choix de ce terme en vue d'une prophétie d'Isaïe (60¹⁷) qu'il cite assez inexactement, *Ad Corinth.* xlii, 5 (Funk, *Ibid.*, p. 152). S. Irénée (IV, xxvi, 5) fait allusion à la même prophétie. Mais il est peu probable que le texte d'Isaïe ait eu cette influence.

2. Le mot πρεσβύτερος. — Il est traduit par *presbyter* dans Act. 15²; 1 Tim. 5¹⁷⁻¹⁹; Tit. 1⁵; Jac. 2¹⁴. Dans tous ces cas en effet il a bien le sens de dignitaire ecclésiastique. Il faut y ajouter Act. 20¹⁷ (où les *seniores ecclesiæ*) sont les mêmes que Paul appelle plus bas, Act. 20²⁸, ἐπίσκοποι) et Act. 15⁴⁻⁶⁻²²⁻²³; 16⁴ (où les *seniores* sont les mêmes personnages que les *presbyteri* de Act. 15²). Partout ailleurs πρεσβύτεροι, *seniores*, désigne soit les *anciens* du peuple juif soit des vieillards. L'ensemble des *anciens* du peuple se nommait πρεσβυτέριον (Luc. 22²⁶; Act. 22⁵) et Paul donne une fois ce nom au collège des *anciens* de l'Église (1 Tim. 4¹⁴).

On s'est demandé si 1 Tim. 5¹⁹ vise les *anciens* ou les *vieillards*. Mais

ces personnages (1 Tim. 5¹⁷) recommandables par leur bon gouvernement (οἱ καλῶς προεστῶτες) et par le zèle qu'ils apportent à prêcher l'Évangile et à instruire les fidèles (οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ) sont manifestement des dignitaires ecclésiastiques. Par conséquent, le πρεσβύτερος du verset 19, dans le jugement duquel il y a des formes spéciales à garder, appartient à la même classe. Il est donc tout naturel d'entendre des mêmes personnages les paroles suivantes : « Reprends publiquement ceux qui pèchent, afin que les autres conçoivent une crainte » salutaire. Alors la défense d'imposer les mains à la légère (1 Tim. 5²² : χειρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει) est tout à fait à sa place : elle a pour but de prévenir le scandale et d'obvier à des répressions qui ne seraient ni sans inconvénient ni sans danger.

Toutes les sociétés primitives ou semi-patriarcales, ainsi que les aristocraties, sont gouvernées par un sénat ou conseil d'anciens qui prennent divers noms : *senatus* et *senatores* à Rome, γερουσία et γέροντες à Sparte, *signoria* et *signori* à Florence, *aldermen* en Angleterre, *cheikh* en pays de langue arabe etc. A l'origine c'était le privilège de l'âge; plus tard ce fut un titre héréditaire. A toutes les époques de l'histoire sainte, sous Moïse, sous les Juges, sous la monarchie, après le retour de la captivité, nous constatons partout la présence de ces *anciens*. Ils étaient à la tête des synagogues, ils exerçaient dans les villes et villages une autorité analogue à celle de nos municipes, ils formaient le tiers du grand sanhédrin. Aussi sont-ils constamment nommés dans le Nouveau Testament en compagnie des scribes et des princes des prêtres. Le même mot hébreu זקן signifiant vieillard et *ancien*, les Septante traduisent généralement par πρεσβύτερος la première acception et par πρεσβύτερος la seconde. La raison de cette différence provient vraisemblablement de ce que πρεσβύτερος désignait alors en Égypte une fonction municipale et l'on trouve aussi mentionnés dans les papyrus des πρεσβύτεροι ιερείς (voir les exemples dans Deissmann, *Bibelstudien*, p. 153-155 et *Neue Bibelst.*, p. 60-62). Cet usage n'était pas spécial à l'Égypte; on le rencontre dans toutes les villes de l'Asie Mineure et de l'Archipel qui possédaient un sénat dont les membres se nommaient γέροντες ou πρεσβύτεροι.

3. *Le mot διάκονος.* — Ce mot se trouve huit fois dans les Évangiles au sens ordinaire de *serviteur* (Mat. 20²⁶; 22¹³; 23¹¹; Marc 9³⁵; 10⁴³; Joan. 25⁹; 12²⁶) et vingt-deux fois dans saint Paul. Les autres écrivains du Nouveau Testament ne l'emploient pas et saint Luc lui-même n'en fait pas usage en racontant l'institution des sept diacres hellénistes, bien qu'il désigne leur ministère sous le nom de διακονία (Act. 6¹⁻⁴). — Il reçoit dans saint Paul les applications les plus diverses. Le prince est διάκονος de Dieu (Rom. 13⁴); Jésus-Christ l'est de la circoncision (Rom. 15⁸); les ouvriers apostoliques sont διάκονοι du Christ (1 Cor. 3⁶; 2 Cor. 3⁶; 6⁴; 11²³). Paul revendique ce titre pour lui-même (Eph. 3⁷; Col. 1²³⁻²⁵; cf. 2 Cor. 11²³); il le donne à Timothée (1 Thess. 3²; 1 Tim. 4⁶), à Tychique (Eph. 6²¹; Col. 4⁷), à Epaphras (Col. 1⁷), à une femme, Phœbé (Rom. 16¹). — Trois fois seulement διάκονος a le sens hiérarchique qui nous occupe. L'Apôtre salue les ἐπίσκοποι et les διάκονοι de Philppes en même temps que l'église entière (Phil. 1¹); et il énumère les qualités requises des diacres (1 Tim. 3⁸⁻¹⁴). « Exercer la charge de diacre » se dit deux fois διακονεῖν (1 Tim. 3¹⁰⁻¹³), mais ce verbe conserve ailleurs ses acceptions ordinaires. Chez saint Paul διακονία signifie « ministère, service », dans les sens les plus divers ou bien

désigne un *charisme* particulier (Rom. 12⁷; 1 Cor. 12⁵), mais n'est pas usité pour la fonction du diacre.

II. QUALITÉS REQUISES DES ORDINANDS.

1. *Dignitaires du premier degré* (ἐπίσκοποι ou πρεσβύτεροι dans la langue de Paul). La liste des qualités requises des *anciens* ou chefs des églises pauliniennes existe en double dans les Pastorales (1 Tim. 3¹; Tit. 1⁵) avec quelques variantes qui ne manquent pas d'intérêt.

A. Qualités énumérées dans les deux Épîtres.

1. Irréprochable (ἀνεπίληπτος, 1 Tim. 3²; ἀνέγκλητος, Tit. 1^{6.7}).
2. Marié une seule fois (μιάς γυναικὸς ἀνὴρ).
3. Sobre (νηφάλιος, 1 Tim. 3²; ἐγκρατής, Tit. 1⁸).
4. Prudent (σώφρων).
5. Hospitalier (φιλόξενος).
6. Capable d'instruire les autres (διδασκικός, 1 Tim. 3²). Dans Tit. 1⁹, cette qualité est exprimée par une longue périphrase : ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τῆς διδασκῆς πιστοῦ λόγου, ἵνα δυνατὸς ᾖ καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαίνουσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν, parce que l'Apôtre s'en sert comme d'une transition pour aborder son sujet : la répression des fausses doctrines.
7. Point buveur (μὴ πάροινος).
8. Ni brutal (μὴ πλήκτης).
9. Ni arrogant (ἐπεικής, 1 Tim. 3²; μὴ αὐθάδης, Tit. 1⁷).
10. Ni disputeur ou colère (ἀμαχος, 1 Tim. 3²; μὴ ὀργίλος, Tit. 1⁷).
11. Ni avare (ἀφιλάργυρος, 1 Tim. 3²; μὴ αἰσχροκερδής, Tit. 1⁷).
12. A la tête d'une famille exemplaire et d'une maison bien réglée. Ce point était capital aux yeux de l'Apôtre qui le recommande avec la plus grande instance, 1 Tim. 3^{4.5} : τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προϊστάμενον, τέκνα ἔχοντα ἐν ὑποταγῇ μετὰ πάσης σεμνότητος (εἰ δέ τις τοῦ ἰδίου οἴκου προστῆναι οὐκ οἶδεν, πῶς ἐκκλησίας Θεοῦ ἐπιμελήσεται;). Cela suppose que la famille est chrétienne; mais la condition est expressément formulée dans Tit. 1⁶ : τέκνα ἔχων πιστά, μὴ ἐν κατηγορίᾳ ἀσωτίας ἢ ἀνυπότακτα.

B) Qualités propres à l'Épître à Tite.

13. Ami du bien (φιλάγαθος). — 14. Juste (δίκαιος). — 15. Saint (ὅσιος).

C) Qualités propres à l'Épître à Timothée.

16. Digne dans tout son extérieur (κόσμιος).
17. Point néophyte, pour ne pas s'enfler d'orgueil.
18. Jouissant d'une réputation sans tache auprès des infidèles.
- a) La première condition exigée de celui qui doit gouverner une église est qu'il soit irréprochable et cette qualité résume toutes les autres. Paul, en ordonnant à Tite d'établir des πρεσβύτεροι dans chaque ville (Tit. 1⁵ : ἵνα καταστήσῃ κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους, noter le pluriel), veut que les candidats soient sans reproche (εἰ τις ἐστὶν ἀνέγκλητος) et il en donne aussitôt la raison (valable seulement si l'on suppose la synonymie de πρεσβύτερος et d'ἐπίσκοπος) : δεῖ γὰρ ἐπίσκοπον (noter le γάρ) ἀνέγκλητον εἶναι ὡς Θεοῦ οἰκονόμου. L'Épître à Timothée (1 Tim. 3^{1.2}) fait appel à une autre raison, la dignité morale de cette charge : Εἰ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ. Δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίληπτον εἶναι. — Le mot ἀνεπίληπτος est peut-être un peu plus fort que ἀνέγκλητος. Ce serait, d'après un scoliaste de Thucydide (v, 17), celui qui non seulement est de fait sans reproche mais qui n'offre aucune prise à la critique (μὴ παρέχων κατηγορίας ἀφορμὴν). Théodoret donne à peu près la même définition.

b) Il faut encore qu'il soit $\mu\alpha\varsigma \gamma\upsilon\upsilon\alpha\iota\kappa\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\nu\eta\rho$. La vieille exégèse protestante faisait des efforts désespérés pour ôter à cette incise son sens naturel « n'ayant été marié qu'une fois ». Quelques-uns adoptèrent le sens proposé par Vigilance et si vigoureusement flétri par S. Jérôme : « il faut qu'il soit marié, qu'il ait une femme » (*Contra Vigil.* 2 : Non ordinant diaconos, nisi prius uxores duxerint; nulli cœlibi credentes pudicitiam, immo ostendentes quam sancte vivant, qui male de omnibus suspicantur; et nisi prœgnantes uxores viderint clericorum, infantesque de ulnis matrum vagientes, Christi sacramenta non tribuunt). Mais il est évident que Paul n'exclut pas des fonctions ecclésiastiques celui qui serait comme lui-même (1 Cor. 7⁷) et qui suivrait son conseil relativement au célibat et au veuvage (1 Cor. 7^{38,40}). Il envisage seulement le cas le plus ordinaire d'un homme marié et père de famille et il exige de lui qu'il soit « sans reproche ». — La plupart des protestants soutiennent donc que Paul exclut du clergé le bigame ou le polygame, c'est-à-dire celui qui aurait présentement ou qui aurait eu plusieurs femmes *à la fois*. Leur grande raison est que l'Apôtre ne demande rien aux clercs de plus qu'aux laïques et qu'il permet formellement aux laïques de se remarier. Nous avons prouvé la fausseté de la première assertion; la seconde est juste, mais alors l'homme remarié renonce aux fonctions de la cléricature. Qu'il n'y ait point eu de faute de sa part, peu importe : il manque d'une condition requise, au même titre que le néophyte ou que celui qui n'est pas apte à l'enseignement. — L'exégèse rationaliste a cela de bon qu'elle ne craint pas de rompre avec l'orthodoxie protestante. Holtzmann, von Soden et autres donnent à l'incise $\mu\alpha\varsigma \gamma\upsilon\upsilon\alpha\iota\kappa\acute{o}\varsigma \acute{\alpha}\nu\eta\rho$ le même sens que les catholiques. Beaucoup de protestants *orthodoxes* l'adoptent également aujourd'hui. Voir B. Weiss, *Meyer's Kommentar*⁷, Göttingue, 1902, p. 128-129. En effet : 1. Il est impossible d'expliquer autrement l'expression analogue, $\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma \acute{\alpha}\nu\delta\rho\acute{o}\varsigma \gamma\upsilon\upsilon\acute{\eta}$ (1. Tim. 5⁹) qui qualifie la veuve admise au service de l'Eglise — 2. La bigamie, alors interdite par les lois romaines, était tombée en désuétude parmi les Juifs; il ne pouvait pas en être question parmi les chrétiens. Il est inconcevable que Paul ait mis en tête des aptitudes à la cléricature une condition qui allait de soi. Aurait-il voulu dire que l'ordinand devait avoir gardé la fidélité conjugale, comme certains le supposent, il n'eût point employé une façon de parler si extraordinaire.

c) Les autres qualités se passent d'explication. Notons seulement que la synonymie indiquée plus haut n'est pas toujours parfaite. Nous avons signalé la nuance qui distingue $\acute{\alpha}\nu\acute{\epsilon}\gamma\chi\lambda\eta\tau\omicron\varsigma$ et $\acute{\alpha}\nu\epsilon\pi\iota\lambda\eta\tau\omicron\varsigma$. — $\epsilon\pi\iota\epsilon\iota\kappa\acute{\eta}\varsigma$, « affable, doux, de bon caractère », semble être le côté positif de $\mu\grave{\eta} \alpha\upsilon\theta\acute{\alpha}\delta\eta\varsigma$. Même remarque pour $\acute{\alpha}\mu\alpha\chi\omicron\varsigma$, « pacifique, point querelleur », relativement à $\mu\grave{\eta} \omicron\rho\gamma\iota\lambda\omicron\varsigma$. — $\acute{\alpha}\phi\iota\lambda\acute{\alpha}\rho\gamma\upsilon\rho\omicron\varsigma$, « qui n'aime pas l'argent, désintéressé », dit beaucoup plus que $\mu\grave{\eta} \alpha\iota\sigma\chi\rho\omicron\kappa\epsilon\rho\acute{\delta}\eta\varsigma$, « point âpre au gain ». — $\epsilon\gamma\kappa\rho\alpha\tau\acute{\eta}\varsigma$, « tempérant, continent », est plus fort et plus général que $\nu\eta\phi\acute{\alpha}\lambda\iota\omicron\varsigma$, « sobre ».

2. *Dignitaires du second degré ou diaques*. — La liste de leurs qualités (1 Tim. 3^{8,13}) a de nombreux points de contact avec la précédente, mais aussi de notables différences qui tiennent à la différence de situation.

1. Les diaques doivent être « graves » dans leurs manières et leur commerce, 1 Tim. 3³ : $\Delta\iota\alpha\kappa\omicron\upsilon\omicron\varsigma \acute{\omega}\sigma\acute{\alpha}\upsilon\tau\omega\varsigma \sigma\epsilon\mu\upsilon\omicron\upsilon\varsigma$. Cet accusatif dépend de $\delta\epsilon\tau\acute{\iota} \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$ (3²) et l'adverbe $\acute{\omega}\sigma\acute{\alpha}\upsilon\tau\omega\varsigma$ qualifie $\sigma\epsilon\mu\upsilon\omicron\upsilon\varsigma$: Il faut que le diaque soit *pareillement* grave, c'est-à-dire comme l' $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\chi\iota\kappa\omicron\varsigma$ dont on vient de dire qu'il doit gouverner sa maison et sa famille « en toute gravité ».

: μετὰ πάσης σεμνότητος). Cette qualité vient en première ligne parce qu'on pourrait la croire moins nécessaire aux diacres.

2. Un défaut qui leur ôterait toute estime et toute influence c'est la « duplicité » : μὴ διλόγους. Nous entendons διλογος comme δίστομος, δίφυχος, δίγλωσσος, « qui dit blanc et noir, qui parle tantôt d'une manière tantôt d'une autre », pour plaire à ses auditeurs ou pour ne pas leur déplaire. Les diacres, à cause de leurs relations multiples avec les membres de la communauté chrétienne, avaient à se prémunir contre ce danger.

3. Les visites fréquentes qui entrent dans leurs attributions leur imposent plus qu'aux autres le devoir de la « sobriété » : μὴ οἶνω πολλῶ προσέχοντες. Les excès de ce genre, ou même un manque général de retenue, seraient aussi contraires à l'édification que nuisibles à leur ministère.

4. Paul veut encore qu'ils ne soient « pas avides de lucre » : μὴ αἰσχροκερδεῖς. Il ne fait sans doute pas allusion aux malversations possibles dans l'administration des biens temporels dont les diacres avaient la charge, mais plutôt à la tentation de faire tourner leur ministère à leur avantage personnel, par exemple en acceptant des présents spontanément offerts. Cette exploitation indirecte de l'Évangile serait évidemment la poursuite d'un gain sordide.

5. Le sens de l'incise suivante est fort obscur : « ayant le mystère de la foi dans une conscience pure ». Qu'est-ce que « le mystère de la foi » ? Quel est le rapport entre le mystère de la foi et la conscience pure ? Que vient faire cette injonction disparate au milieu des qualités exigées du diacre ? Autant de questions difficiles à résoudre. Nous y verrions volontiers l'explication de la qualité précédente : τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ne serait pas alors la foi subjective des diacres mais le mystère de l'Évangile dont ils ont dans une certaine mesure la dispensation (Cf. 1 Cor. 4¹ : οἰκονόμοι μυστηρίων Θεοῦ). Le sens serait : *Ne sint turpilucricupidi* (mot de Plaute, *Trin.* I, II, 63) *sed corde puro dispensent mysteria fidei*.

III. SITUATION GÉNÉRALE DES ÉGLISES AU PREMIER SIÈCLE.

Nous avons dit quelle était l'organisation des églises fondées par saint Paul et fait remarquer qu'il n'en fallait rien conclure pour les autres. La situation générale nous semble bien résumée par M. l'abbé Michiels (*L'origine de l'épiscopat*, Louvain, 1900, p. 167-168) : « 1° Aucun texte ne dit ni ne laisse entendre que certaines églises n'auraient pas eu d'anciens à leur tête. — 2° Aucun document n'attribue au presbytérat une origine récente, aucun ne fait allusion à diverses catégories parmi les anciens, aucun ne connaît un changement d'attributions. — 3° Les anciens ne constituent pas un rang purement honorifique, n'ayant qu'une notabilité de fait; mais ils exercent des fonctions, ils sont des pasteurs; ils enseignent et ils gouvernent. — 4° Les anciens apparaissent pour la première fois dans l'histoire à Jérusalem, vers l'époque de la dispersion du collège apostolique; ils existent aussi dans les chrétientés où l'élément juif est représenté. S. Paul a organisé les églises fondées par lui, sous le gouvernement des anciens, et il a été en rapports avec ceux de Jérusalem. L'auteur des Actes, qui a connu les uns et les autres, ne note entre eux aucune différence. S. Pierre, S. Jacques et S. Clément attestent leur existence et leur fonction pastorale. Ainsi tous les témoignages concordent pour faire des anciens de l'Église les pasteurs des fidèles. —

5° Ils sont institués par les Apôtres. Sans doute ils sont choisis de préférence parmi les plus anciens disciples, parmi ceux que leur zèle distingue; mais cette notabilité de fait ne suffit pas pour faire un ancien; les *πρεσβύτεροι* doivent être établis par les Apôtres, par leurs délégués ou par leurs successeurs. Leur institution se fait par la communication d'une partie de la mission et du pouvoir apostoliques, conséquemment par l'imposition des mains. — 6° L'ordre sacré des anciens existe dans toutes les églises apostoliques. »

On peut comparer du côté catholique : De Smedt, *L'organisation des églises chrétiennes jusqu'au milieu du III^e siècle*, extrait de la *Revue des questions histor.*, t. XLIV, 1888; Gobet, *De l'origine divine de l'épiscopat*, Fribourg (Suisse), 1898; Douais, *Origines de l'épiscopat dans Mélanges etc.* offerts à M^{re} de Cabrières, Paris, 1899; Palis, *L'évêque dans les livres du N. T.*, extrait de la *Science catholique*, t. XIII, 1899; du côté protestant : Lightfoot, *The christian ministry*, dans *Epistle to the Philippians*¹¹, 1891, p. 181-269; Winterstein, *Der Episkopat in den drei ersten christl. Jahrhunderten*, Leipzig, 1886; Löning, *Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums*, Halle, 1888; E. von Dobschütz, *Die urchristl. Gemeinden*, Leipzig, 1902; la traduction par Harnack, avec additions et notes, de Hatch, *Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altertum*, Giessen, 1883. L'étude massive de Réville, *Les origines de l'épiscopat etc.*, Paris, 1884, est trop gâtée par les idées préconçues et l'esprit de système pour être vraiment utile. Les ouvrages de Baur, de Ritschl, de Rothe, dont l'influence fut jadis si grande, ne sont plus guère cités que pour mémoire.

LIVRE SIXIÈME

L'ÉPITRE AUX HÉBREUX

CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION

I. LA QUESTION D'AUTEUR.

Caractère et style. — Seule, parmi les lettres du Nouveau Testament, l'Épître aux Hébreux est anonyme. L'entrée en matière où l'auteur a coutume de décliner son nom et ses titres est supprimée. L'allusion aux chaînes — qui pourraient être celles de Paul — repose sur une fausse leçon¹. Quelques traits assez vagues, qui ne vont pas sans difficultés, ont fait penser à saint Paul, mais peuvent convenir à bien d'autres : « Sachez que notre frère Timothée a été mis en liberté. S'il vient promptement je vous verrai avec lui... Ceux d'Italie vous saluent². » Pas de détail plus explicite; et il y a dans ce peu de mots trois amphibologies. Ailleurs, l'auteur semble se distinguer assez nettement de la première génération chrétienne et se ranger parmi ceux qui ont reçu l'Évangile de seconde main³. A tout le moins, rien jusqu'ici ne trahit la personnalité de Paul.

1. Heb. 10³⁴ : τοῖς δεσμοῖς μου. Malgré l'ancienneté de cette leçon, attestée par le *Sinaiticus* et cinq autres onciaux (EHKLP), il faut lire certainement avec la Vulgate : τοῖς δεσμίαις, *vinculis*.

2. Heb. 13²³⁻²⁴ : Γινώσκετε τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν Τιμόθεον ἀπολελυμένον... Ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας. — 1. Γινώσκετε est probablement à l'impératif, comme Gal. 3⁷, mais il pourrait être à l'indicatif; 2. ἀπολελυμένον signifie vraisemblablement « délivré de prison », mais il pourrait signifier « déclaré absous d'une accusation portée contre lui »; 3. οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας peut se traduire « les frères qui sont en Italie » ou bien « les frères originaires d'Italie », quel que soit le lieu de leur séjour actuel. Comme la préposition ἀπὸ est le principal argument de ceux qui soutiennent que la lettre n'a pas été écrite en Italie mais bien adressée à une communauté d'Italie, on lira avec intérêt la note de Deissmann (*Theol. Rundschau*, t. V, p. 64) qui prouve, en se référant à Bröse (*Theol. Stud. und Krit.*, 1898, p. 351-360), qu'à cette époque οἱ ἀπὸ Ἰταλίας signifiait couramment « ceux qui sont en Italie ».

3. Heb. 3³ : ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαίωθη (σωτηρία).

Le style achève de nous dérouter. Rien ne diffère davantage de la langue et de la manière de Paul. Je ne parle pas seulement du lexique auquel on accorde souvent trop d'importance dans les questions d'authenticité, quoique l'absence d'expressions et de particules dont Paul semble ne pas pouvoir se passer et la présence de locutions étrangères à sa terminologie donnent à réfléchir; je parle de la diction dans son sens le plus large, des images, des comparaisons, de la façon de concevoir et de présenter les choses. Il suffit de lire la première période, si cadencée, si balancée, si harmonieuse, pour être convaincu qu'elle n'est pas tombée de la plume de Paul. Et la suite ne dément pas les promesses du début. Aucun auteur biblique, sans excepter saint Luc, n'écrit aussi purement. Peu d'hébraïsmes, très peu de ces irrégularités et de ces incorrections — anacoluthes, hyperbates, accord avec le sens — qui fourmillent dans les Épîtres pauliniennes. L'enchaînement parfait du discours, l'art des transitions naturelles, le ton oratoire soutenu sans effort, la maîtrise d'une langue toujours abondante et toujours rythmée¹, une manière de citer l'Écriture qui lui est propre, le distinguent assez de Paul. L'éloquence de ce dernier, faite de passion et de logique, ressemble au torrent impétueux qui rompt ses digues, tandis que notre Épître est un fleuve majestueux dont les méandres ne font que tempérer la monotonie.

Tradition orientale. — Et pourtant ce sont les meilleurs juges en matière de style, les Pères d'Alexandrie, qui, unanimement et aussi haut qu'on puisse remonter, y voient l'œuvre de Paul. Clément, à la suite de son maître Pantène, Origène, saint Denys, saint Pierre, saint Alexandre, saint Athanase, Didyme, saint Cyrille, Euthalius, — Arius lui-même ce semble, — pas un ne manque à l'appel. Ce n'est pas qu'on fermât les yeux sur la différence de style. Pour l'expliquer, Clément supposait que la lettre, primitivement écrite en hébreu, avait été traduite en grec par saint Luc : hypothèse insoutenable

1. Fr. Blass, (*Barnabas*) *Brief an die Hebräer, Text mit Angabe der Rhythmen*, Halle, 1903, la divise en périodes ressemblant à des strophes. Il est vrai qu'il applique son système à beaucoup d'autres écrits sacrés et profanes.

et qui n'est plus en effet soutenue par personne. S'il est une chose avérée, c'est que l'Épître aux Hébreux fut composée en grec. Jamais traduction n'eut cette souplesse et cette liberté d'allures. L'auteur y fait exclusivement usage des Septante, même lorsqu'ils s'écartent du texte original. Il prodigue les paronomases, les assonances, les allitérations, dans une mesure inadmissible chez un traducteur. L'art avec lequel il arrondit ses périodes serait un tour de force inouï s'il s'était trouvé en présence des petites incises, juxtaposées par coordination, d'un texte hébraïque quelconque. Enfin, pour ne rien dire du reste, le raisonnement fondé sur la double acception du mot *διαθήκη* — alliance et testament — serait tout à fait impossible en hébreu. D'après Origène, les idées seraient de Paul et la diction d'un de ses disciples connu de Dieu seul. « Les documents historiques parvenus jusqu'à nous, ajoute Origène, nomment les uns Clément, évêque de Rome, les autres Luc, l'auteur de l'Évangile et des Actes. » Ainsi, tout conscient qu'il est des difficultés, Origène s'en tient à ce qu'il appelle la tradition ancienne et, pratiquement, oubliant ses doutes de critique et de linguiste, il cite sans hésitation l'Épître sous le nom de Paul. Eusèbe fait de même, bien qu'il la range une fois au nombre des écrits contestés, par déférence pour le sentiment d'autrui. Toute l'église grecque avec le concile d'Antioche (264) et celui de Laodicée (390), avec saint Grégoire le Thaumaturge, saint Cyrille de Jérusalem, saint Isidore de Péluse, saint Épiphané, saint Basile et les deux Grégoire, saint Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste, Sévérien de Gabala, l'église syrienne avec la Peschitto, avec saint Éphrem, saint Jacques de Nisibe, déposent dans le même sens que les Alexandrins. En un mot, l'Orient est unanime.

Tradition occidentale. — Bien différente était la situation en Occident. Connue à Rome dès le premier siècle par saint Clément qui l'exploite comme son propre bien, l'Épître aux Hébreux n'y était généralement regardée ni comme authentique ni comme canonique. Le fragment de Muratori et le prêtre Caius ne reconnaissent que treize épîtres de saint Paul. Ni saint Irénée, ni saint Hippolyte, au dire de Gobar, n'en admettent l'authenticité; il est de fait que le premier ne la cite pas

une seule fois dans son grand ouvrage contre les hérésies et il est douteux qu'il y fasse jamais allusion. Saint Cyprien s'abs- tient aussi de la citer ; et quand il affirme, avec plusieurs autres écrivains latins, que Paul a écrit à sept églises, il semble bien nier équivalement qu'elle soit l'œuvre de l'Apôtre. Tertul- lien, on ne sait sur quelle donnée, l'attribue à Barnabé et la manière dont il l'allègue montre assez qu'il ne la croit pas ca- nonique. Parmi les hérétiques, Marcion la rejetait ; au con- traire le banquier Théodote, chef de l'obscur secte des mel- chisédéciens, la recevait. Nous ignorons quelle était à cet égard l'attitude de Novat et de Novatien, mais nous n'avons aucune raison de prétendre, comme on l'a fait parfois, qu'ils s'en pré- valaient pour refuser à l'Église le droit de remettre les pé- chés. Au quatrième siècle, les doutes persistaient toujours et n'étaient pas encore dissipés au cinquième. Cependant saint Jérôme tombe dans l'exagération lorsqu'il soutient que les La- tins n'avaient pas coutume de recevoir l'Épître comme cano- nique : il y avait contestation et désaccord ; il n'y avait unani- mité ni dans un sens ni dans l'autre. Si l'Ambrosiaster et Pélage ne la commentent pas, si Phébadé, Optat de Milève, Zénon, Vincent de Lérins, Orose n'en font point usage, si le codex *Claromontanus* et le codex *Mommseianus* l'excluent de leur canon, Victorin, Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan, Lucifer de Cagliari, Pacien, Faustin, Rufin lui sont favorables ; Pélage et l'Ambrosiaster la citent quelquefois sans réserve et Philastre, en contradiction avec lui-même, traite quelque part d'hérétiques ceux qui l'attribuent à tout autre que Paul. Il faut dire que Philastre, selon la fine remarque de saint Augustin, attache à ce mot d'hérétique un sens qui lui est spécial. Mais lorsque le concile d'Hippone de 393 et celui de Car- thage de 397 eurent inscrit dans la liste des livres cano- niques treize Épîtres de Paul et l'Épître aux Hébreux du même Apôtre ; lorsque Innocent I^{er} dans sa lettre à Exupère de Tou- louse en 405 et le concile de Carthage de 419 eurent catalo- gué simplement quatorze Épîtres de saint Paul, les anciens doutes sur la canonicité disparurent et bien qu'on n'eût aucun argument nouveau pour résoudre la question d'auteur on se rangea peu à peu à l'opinion générale ou du moins à la ma-

nière de parler commune. Les érudits seuls, tels qu'Isidore de Séville, conservèrent le souvenir des discussions passées, dont la trace subsiste jusqu'à nos jours dans la place assignée à l'Épître, soit au dixième rang, soit à la fin des lettres pauliniennes, soit même tout à fait en dehors de la série.

Ce fut précisément quand la question parut décidée sans retour par trois conciles dont il avait été l'âme, qu'Augustin se mit à douter de l'authenticité. Ses scrupules allaient toujours croissant et tandis qu'autrefois il avait coutume de citer la lettre sous le nom de Paul il s'en abstint dans ses dernières années ou ne le fit plus qu'avec des réserves expresses. L'idée ne lui venait pas qu'une décision conciliaire tranchât la question d'auteur. Elle ne venait pas davantage à saint Jérôme qui, après avoir assisté au concile romain où l'Épître aux Hébreux avait été pour la première fois attribuée à Paul, ne craignait pas d'écrire : « *Nihil interesse cujus sit, cum ecclesiastici viri sit et quotidie Ecclesiarum lectione celebretur.* » La lecture publique de l'Épître était un argument en faveur de la canonicité, mais ne préjugait en rien l'authenticité d'un écrit anonyme. Lier la canonicité à l'authenticité et soutenir, comme l'a fait Cajetan, que si l'Épître n'était pas de Paul elle ne serait pas canonique est une erreur théologique des plus grossières. Ce n'est même que par abus de langage qu'on parle ici d'authenticité, car authentique est proprement l'opposé d'apocryphe et rien dans la lettre ne laisse soupçonner que l'auteur ait voulu se faire passer pour Paul.

Conjectures diverses. — Depuis Origène, la question n'a pas avancé. L'hypothèse d'un traducteur, qui aurait habillé en grec l'original hébreu de Paul, même en prenant le mot de traducteur au sens le plus large, cette hypothèse émise par Clément d'Alexandrie, acceptée par Eusèbe et par saint Jérôme, adoptée ensuite par plusieurs théologiens du moyen âge, est totalement délaissée aujourd'hui et ne mérite pas une réfutation.

D'autre part, les auteurs qu'on a substitués à Paul ne satisfont guère. Reconnaissons à M. Harnack l'honneur d'avoir proposé le premier Aquila et Priscille, surtout cette dernière, en raison de je ne sais quelle touche féminine qu'on découvrirait dans la lettre. Godet, sans beaucoup plus de fondement,

pensait à Silas. Quelques anciens nomment Luc et Clément de Rome soit comme traducteurs soit comme rédacteurs. Il est certain que Clément connaît et exploite notre Épître, mais son style est si différent qu'on peut dire avec certitude qu'elle ne lui appartient pas. Il coordonne ses phrases au lieu de les subordonner, il prodigue les doxologies, il cite l'Écriture d'une manière qui lui est propre, enfin toutes ses idées et la manière dont il les rend témoignent d'une autre orientation d'esprit. Contre saint Luc nous serions moins affirmatif, principalement à raison des autorités qui le patronnent. Il a cela de commun avec l'auteur de l'Épître qu'il écrit purement le grec et qu'il se meut dans la sphère des idées pauliniennes. Ses rapports avec Timothée et son séjour à Rome remplissent deux autres données. Comme l'avait remarqué Clément d'Alexandrie, il existe entre l'Épître et les Actes une certaine affinité de lexique et de diction. Mais, outre que les points de contact n'ont rien de décisif ni même de frappant, comment se persuader que saint Luc, un païen converti, connût à fond le rituel mosaïque et prît tant d'intérêt à des observances pour lui sans valeur? Et saint Luc ne trahit nulle part la rhétorique spéciale et la culture alexandrine dont le rédacteur de la lettre paraît imbu. C'est ce dernier caractère qui a fait songer à Apollos, mis en avant par Luther et soutenu par de nombreux critiques. Apollos appartenait à l'entourage de Paul et connaissait Timothée; il était d'Alexandrie et pouvait avoir fréquenté l'école de Philon; il était très éloquent et « très versé dans l'Écriture ». Mais cela prouve tout au plus qu'Apollos *pourrait* avoir composé l'Épître aux Hébreux, s'il n'y a point par ailleurs d'objection décisive. Or on ne voit ni quand ni comment Apollos aurait acquis le droit de parler en maître à l'église judéo-chrétienne et il ne faut pas oublier que l'opinion qui lui attribue notre Épître est totalement dépourvue de fondement historique et de base traditionnelle.

Hypothèse pour hypothèse, Barnabé aurait nos préférences. Il a pour lui le témoignage positif de Tertullien et d'une partie notable de l'Occident. Il était Juif de race, helléniste d'éducation; comme lévite, il était au courant du rituel mosaïque; comme habitant de Chypre, la littérature alexandrine devait

lui être familière; de plus il jouissait à Jérusalem et dans les églises palestiniennes d'une grande autorité. A la vérité, si la lettre publiée sous son nom il y a plus d'un siècle était son œuvre, il ne faudrait pas songer à lui un instant; mais les érudits de nos jours s'accordent de plus en plus à reconnaître que l'Épître dite de Barnabé n'est pas de Barnabé. Dès lors, il n'y a plus contre lui d'objection valable et l'on peut le considérer comme l'auteur ou le rédacteur de l'Épître aux Hébreux.

Rapports avec Philon. — Certains critiques modernes, renonçant à retrouver le nom du grand inconnu, se contentent d'indiquer un Alexandrin ou « un disciple de Paul, teinté de philonisme¹ ». Cette formule de Jülicher est décevante. Si l'on se borne à une comparaison générale et superficielle, comme le fait Jülicher, on découvrira aisément entre notre auteur et Philon d'assez nombreux points de contact; mais que l'on serre le parallèle, avec textes à l'appui, la plupart des rapprochements s'évanouissent ou se tournent en sens contraire. Philon appelle bien son Logos grand-prêtre, messager, médiateur, intercesseur; mais quels titres honorifiques ne donne-t-il pas au Logos²? D'ailleurs le Logos de Philon est grand-prêtre de l'univers, ce temple immense de la divinité, comme la raison l'est de cet autre temple de Dieu, l'homme³ : quel rapport voit-on là avec le pontife de la nouvelle alliance? On assure que le Logos de Philon, comme le Fils de l'Épître aux Hébreux, est nommé ἀπαύγασμα et χαρακτήρ de la substance divine; mais

1. Jülicher, *Einleitung in das N. T.*⁴, 1901, p. 135 : Ein paulinisirender Christ von alexandrinischer Bildung. L'auteur regarde la dépendance à l'égard de Philon comme très vraisemblable (höchst wahrscheinlich). Davidson plus réservé (*Introduction*², Londres, 1882, t. I, p. 219) dit seulement *probable*. Par contre, Riehm, Reuss, Weiss, Beyschlag, Schmiedel nient presque toute dépendance; tandis que d'autres critiques (Siegfried, Holtzmann, Ménégos etc.) la regardent comme à peu près certaine. La note la plus juste est celle de Bruce (dans *Hastings' Dictionary of the Bible*, t. II, p. 335) : « Un moyen infaillible de mal comprendre l'Épître serait d'être trop sûr que l'auteur appartient à l'école de Philon ».

2. *Quis rer. divin. heres* (Mangey, t. I, p. 501). Le Logos est la *nuée lumineuse* (Ex. 14¹⁹) qui protège les amis et éloigne les ennemis. Il est appelé à cette occasion ἀρχάγγελος, μεθόριος, ἰκέτης, προσευτής; et plus loin (p. 504) μέσος τῶν ἀκρῶν ἀμειψόμενοι; ὑμνεύων. Il est difficile d'imaginer un titre d'honneur que Philon n'applique au Logos.

3. *De Somniis* I (Mangey, t. I, p. 653).

l'Épître emprunte certainement la première appellation au livre de la Sagesse; et dans Philon c'est l'âme humaine, non le Logos, qui est le χαρακτήρ de Dieu¹. On trouve une analogie frappante dans la manière dont les deux auteurs traitent l'histoire de Melchisédec; mais Philon insiste principalement sur l'offrande du pain et du vin, dont l'Épître ne dit pas un mot, et la ressemblance se réduit en définitive à une étymologie des plus banales, personne n'ignorant que l'hébreu *melek* signifie roi et que *zedeq* veut dire justice². Au reste l'allégorisme des deux écrivains n'a rien de commun : les allégories de Philon ne sont que des symboles moraux rentrant dans le sens accommodatice; les allégories de l'Épître aux Hébreux, si l'on tient à leur donner ce nom, sont des types prophétiques. La même différence — et plus accentuée encore — existe sur un autre point où l'on cherche en vain des rapprochements. Les deux écrivains opposent souvent le ciel à la terre, le visible à l'invisible, le passager à l'éternel, l'image à la réalité; mais tandis que le philosophe alexandrin se tourne vers le passé et, au delà du monde des phénomènes, contemple le monde des idées, le monde intelligible (κόσμος νοητός) qui lui a servi d'archétype, le regard de l'hagiographe est constamment tourné vers l'avenir et les événements de l'histoire juive sont le livre où il lit les destinées de la Jérusalem céleste, éternelle et immuable. Nous ne nous arrêtons pas aux rapprochements de moindre valeur dont plusieurs sont purement imaginaires³. Ne s'est-on pas avisé de prétendre que « la parole de Dieu plus pénétrante qu'un glaive à deux tranchants »⁴ devait dériver du λόγος τομεύς

1. *Quod deter. pot. insid.* (t. I, p. 207). Après avoir dit que l'esprit est l'essence de l'âme (πνεῦμά ἐστιν ἡ ψυχῆς οὐσία) Philon ajoute que l'esprit est οὐκ ἄερα κινούμενον ἀλλὰ τύπον τινὰ καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως.

2. *Leg. alleg.* III (t. I, p. 102-103).

3. Holtzmann (*Lehrbuch der neutest. Theol.* 1889, t. II, p. 294) dit que le Logos de Philon est, comme le Fils de l'Épître, « Erhalter und Träger der Welt (1^{er} φέρων τὰ πάντα = *Quis divin. rerum her.* 7 τὰ ὄντα φέρων καὶ τὰ πάντα γεννῶν) ». Il y a là une double et grave inexactitude. Philon n'écrit pas τὰ ὄντα φέρων mais τὰ μὴ ὄντα φέρων (c'est le texte des manuscrits et des éditions, y compris celle de Wendland); de plus il ne dit pas cela du Logos mais de Dieu.

4. Heb. 4¹² : Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ καὶ ἐνεργῆς καὶ τομῶτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον.

de Philon? Comme si le Logos *diviseur* de Philon était autre chose qu'un demiurge occupé à séparer les éléments de la matière chaotique : conception tout à fait étrangère à l'Épître. La parole plus tranchante qu'un glaive (λόγος τομώτερος) est la parole prophétique atteignant infailliblement son but. Quant au verbe μετριοπαθεῖν (modérer ses sentiments ou ses passions), qui appartenait à la langue philosophique de l'époque, il faut être bien à court d'arguments pour soutenir que l'auteur de l'Épître a dû l'emprunter à Philon¹.

Auteur et rédacteur. — Si la dépendance à l'égard de Philon est de plus en plus problématique, à mesure qu'on l'étudie de près, la dépendance à l'égard de Paul — dépendance des idées et non pas des mots — devient de jour en jour plus manifeste. Elle est admise par la généralité des critiques et les voix discordantes ont eu peu d'écho. L'impression qu'on éprouve à une lecture répétée est bien traduite par un des meilleurs connaisseurs de la langue biblique : « La ressemblance des pensées avec celles de Paul saute aux yeux avec une évidence toujours croissante et en même temps on est de plus en plus surpris qu'il se soit trouvé quelqu'un pour attribuer à Paul le style et la diction². » Nous voilà donc ramenés à l'opinion d'Origène, partagée de nos jours encore par la majorité des critiques et des exégètes tant catholiques qu'hétérodoxes. Origène distinguait entre l'auteur et le rédacteur, en faisant très large la part du rédacteur. Paul aurait fourni les idées, l'inspiration ; un disciple de Paul, connu de Dieu seul, les aurait recueillies de mémoire en y ajoutant les éclaircissements nécessaires³.

1. Voir Cremer, *Wörterbuch* ³, 1902, p. 799-800.

2. Moulton, *A. N. T., Comment. for English readers*, t. III, (1884), p. 279.

3. Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 25 (XX, 584-585) nous a conservé les propres paroles d'Origène : 'Εγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἶποιμ' ἂν ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ Ἀποστόλου ἐστὶν, ἣ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικὰ καὶ ὥσπερ εἰ σχολιογραφήσαντος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου. Il ajoute que si quelque église regarde l'Épître comme étant de Paul il faut la louer ; car ce n'est pas en vain que les anciens nous ont transmis cette opinion. Mais Dieu seul sait qui l'a écrite (Τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολήν, τὸ μὲν ἀληθὲς Θεὸς οἶδεν). Les uns nomment Clément de Rome (ἔγραψε τὴν ἐπιστολήν) ; les autres Luc Ainsi, d'après Origène, le rédacteur de l'Épître n'est pas un simple copiste écrivant sous la dictée ; c'est un écrivain (γράφας, ἔγραψεν), à qui appartient la diction et la composition (ἣ

C'est à lui que serait due la diction, l'agencement des parties, la composition en un mot. Il serait l'écrivain d'une œuvre dont Paul resterait l'auteur. On disait autrefois dans le même sens que le second Évangile était l'Évangile de Pierre et le troisième celui de Paul, parce que saint Marc et saint Luc étaient censés reproduire respectivement la prédication des deux grands apôtres. L'hypothèse d'Origène est assez souple pour se plier à toutes les exigences de la critique. Elle rend compte des rapports et des différences et satisfait aux données de la tradition. Nous pensons qu'il faut s'y tenir et la plupart des catholiques, avec des nuances infinies qu'il n'est ni possible ni utile de discuter, pensent aujourd'hui de même. Directement ou indirectement, le fond est de Paul; la forme est d'un inconnu dont Dieu seul sait le nom.

Voici comment s'exprime l'un des derniers en date : « L'écrivain de l'épître était Juif, chrétien, de la génération sub-apostolique, et connaissait bien les saintes Écritures; il était disciple de saint Paul et avait lu attentivement les épîtres pauliniennes; peut-être même avait-il reçu directement les enseignements de l'apôtre. Il connaissait peut-être le troisième évangile, les Actes des Apôtres et la première épître de saint Pierre. Pour les écrits de Philon, c'est plus douteux; cependant il a subi les mêmes influences que lui et son éducation a été plutôt alexandrine que palestinienne. Il était membre influent de la communauté à laquelle il adressait sa lettre. Il connaissait si bien le grec, que l'on doit supposer que, bien que Juif, il le parlait comme sa langue maternelle; c'était un très habile écrivain, possédant à fond l'art de la rhétorique grecque¹. »

φράσις καὶ ἡ σύνθεσις), mais qui enregistre les pensées et les paroles (τὰ νοήματα, τὰ εἰρημένα) de l'Apôtre qu'il a conservées dans sa mémoire (ἀπομνημονεύσαντος) et qu'il explique ou commente selon le besoin, comme faisaient autrefois les grammairiens et les scolastes pour les passages obscurs des auteurs classiques (σχολιογραφήσαντος).

1. Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, Paris, t. I, 1903, p. 482. — Nous nous reprocherions de ne pas signaler un plaidoyer récent en faveur de l'authenticité au sens plus strict (Heigl, *Verfasser und Adresse des Briefes an die Hebräer*, Fribourg-en-B., 1905), bien que certains arguments nous semblent peu convaincants.

II. CADRE HISTORIQUE ET IDÉE CENTRALE.

Destinataires et date. — La question de date et de destination n'a pour le théologien qu'un intérêt secondaire. Laissons nos critiques chercher les destinataires de l'Épître à Rome, à Alexandrie, à Antioche, à Corinthe, à Thessalonique, voire même à Ravenne et au bourg d'Iamnia. La plupart de ces fantaisies ne valent pas d'être signalées : tout au plus les partisans de Rome et d'Alexandrie méritent-ils une mention. Alexandrie aurait quelque chance si les destinataires d'une lettre étaient forcément du même pays que l'auteur et si l'auteur ne pouvait avoir acquis hors d'Alexandrie la culture alexandrine : mais c'est mauvais signe pour une opinion d'être échafaudée sur une pure hypothèse ; et comment expliquer que les Pères alexandrins, de tout temps unanimes à recevoir notre Épître comme canonique et comme l'œuvre de Paul, n'aient jamais eu le moindre soupçon qu'elle était adressée à leur église ? Le seul motif de penser à Rome est le salut des frères d'Italie, si l'on entend par *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* non les chrétiens résidant en Italie mais ceux qui en sont originaires. C'est bien peu qu'une amphibologie pour asseoir une hypothèse dépourvue par ailleurs de base traditionnelle ; d'autant plus que ce texte, même au sens le plus favorable, nous conduit bien en Italie mais non pas à Rome. Peut-on imaginer dans l'église romaine, composée en très grande majorité de païens convertis, tant d'engouement pour le rituel mosaïque, qu'elle fût en danger d'apostasier plutôt que d'y renoncer ? Dire avec M. Zahn que l'auteur s'adresse uniquement à un petit groupe de judéo-chrétiens, ou avec M. Harnack qu'il vise l'assemblée particulière réunie dans la maison d'Aquila et de Priscille, c'est compliquer l'arbitraire d'une invraisemblance.

L'ancienne opinion qui plaçait en Palestine les destinataires de l'Épître garde encore toutes les probabilités. Elle a pour elle une tradition respectable que ne balance aucune tradition contraire. Elle a pour elle le titre (*πρὸς Ἑβραίους*) qui, sans appartenir au texte primitif, remonte pour le moins au deuxième siècle, puisqu'il existe dans tous les manuscrits et toutes les versions. Elle a pour elle l'incroyable variété et l'inconsistance

des hypothèses qu'on a voulu lui substituer. Elle a pour elle surtout les caractères intrinsèques avec les données concordantes de date et de milieu. « Ce qui nous frappe dans cette Épître, dit avec raison M. Ménégoz, c'est, dans toutes ses parties, un *goût de terroir* juif tellement prononcé et une absence si complète de toute allusion au culte païen que nous avons peine à comprendre qu'on puisse y découvrir la moindre indication révélant des lecteurs sortis du paganisme¹. »

Impossible, à notre avis, de reculer la composition de l'Épître après la catastrophe de l'an 70. Le temple est encore debout et le rituel mosaïque est toujours en vigueur. L'auteur, il est vrai, se réfère à la description biblique du tabernacle et à la législation écrite du Pentateuque, sans tenir compte des modifications apportées par le temps, soit qu'il suppose la pratique conforme à la règle, soit plutôt afin de donner à sa typologie un fondement scripturaire; mais on sent constamment qu'il ne lutte pas contre des ombres et que sa polémique vise des réalités actuelles. Après la chute du temple, qui marquait la fin des sacrifices, après la ruine de Jérusalem sans espoir humain de relèvement, l'état d'âme des destinataires serait une énigme indéchiffrable. Avant cette date fatidique, leur tentation s'explique. Ils regrettaient le culte des ancêtres avec l'éclat et la pompe de ses solennités, mal compensées, à leurs yeux, par le spiritualisme chrétien. Détestés, calomniés, persécutés, traités de transfuges par leurs compatriotes, des pensées de découragement et d'apostasie envahissaient leur âme. Quelques-uns regardaient en arrière; peut-être étaient-ils déjà entamés par la défection. On était à la veille d'une grande crise nationale : le judaïsme se débattait dans les spasmes d'une agonie qui pouvait avoir pour plusieurs l'apparence d'une résurrection. L'heure était critique pour les judéo-chrétiens. Il

1. *Théol. de l'Ép. aux Hébreux*, p. 26. Les arguments de Weizsäcker, Schürer, Pfeiderer et von Soden qui veulent que les destinataires aient été des païens convertis se réduisent : 1. à la mention du Dieu *vivant* (3¹²; 9¹⁴; 10³¹), expression biblique affectonnée par l'auteur mais qui ne prouve évidemment rien sur la qualité de ses lecteurs; 2. à l'énumération des doctrines élémentaires (6¹²) convenant mieux, dit-on, à des néophytes de la gentilité qu'à des Juifs convertis.

fallait faire cause commune avec les patriotes fanatisés, ou rompre avec eux en bravant leurs colères et leurs malédictions; il fallait renier le Christ ou sortir avec lui hors du camp en portant son ignominie. C'est pour le dernier parti qu'optèrent les judéo-chrétiens lorsque, en 66 ou 67, aux approches de Titus, ils se réfugièrent à Pella, non sans laisser derrière eux sans doute plus d'un égaré ou d'un indécis. Et c'est pour les raffermir dans la foi que l'Apôtre leur envoya sa lettre.

Idée maîtresse et division. — L'Épître aux Hébreux est une lettre véritable et non pas une thèse ou une homélie. Du traité dogmatique elle a le plan bien ordonné, la marche régulière, le bel enchaînement des preuves et des développements; elle rappelle l'homélie par le ton oratoire plus élevé qu'il ne sied à une correspondance ordinaire, par le mélange constant des aperçus spéculatifs et des conclusions parénétiques : néanmoins elle rentre bien certainement dans le genre épistolaire. Elle s'adresse à un cercle restreint dont l'auteur connaît au juste le fort et le faible, exalte les vertus, reprend les défauts, cherche à conjurer les périls. L'Épître n'est donc pas un traité; c'est une lettre qui tient, si l'on veut, de l'homélie et que son auteur qualifie du nom le plus exact quand il l'appelle « une parole d'exhortation ». Comme parole d'exhortation, le but en est immédiat et pratique : le dogme n'y est pas l'occasion de la morale; c'est la morale qui est la raison d'être du dogme. L'auteur — il ne s'en cache pas — veut arrêter les judéo-chrétiens sur le bord de l'abîme. Il leur montre combien la chute serait funeste; déraisonnable aussi, puisqu'elle serait un recul du plus parfait au moins parfait, de la lumière de l'Évangile à la pénombre de l'économie ancienne. Afin de prouver que la loi de grâce est une religion meilleure, il établit qu'elle est la religion définitive, immuable, éternelle, idéale.

Toute religion ayant pour objet d'aplanir l'accès auprès de Dieu et de nous unir à lui, la valeur d'une religion se mesurera à la manière plus ou moins efficace dont elle remplit cet objet. Or, la mission d'opérer le rapprochement entre le ciel et la terre incombe surtout au prêtre, intermédiaire attitré entre l'homme et Dieu. Voici donc les trois postulats que l'auteur de l'Épître suppose constamment et que le lecteur ne doit ja-

mais perdre de vue. — 1. Une institution religieuse se mesure à l'union qu'elle produit entre l'homme et Dieu. — 2. Cette union est d'autant plus intime que le prêtre médiateur est plus près de l'idéal. — 3. La valeur, l'efficacité du sacrifice donne à son tour la mesure du prêtre. Mais tandis que le parallèle entre le judaïsme et le christianisme, qui fait le véritable sujet de l'Épître, reste latent, ou perce à peine à la surface, le contraste entre les médiateurs des deux religions et les fonctions sacerdotales de ces médiateurs forme le cadre apparent et extérieur de la lettre. Les longs passages parénétiques sont tellement liés aux preuves et amenés si naturellement qu'ils n'interrompent pas le cours de la démonstration.

On distingue à première vue les trois parties suivantes où dogme et morale se fondent en un tout harmonieux :

I. La personne du Christ opposée à celle des autres médiateurs, prophètes, anges, Moïse et Josué. Exhortation à l'obéissance et à la fidélité (chap. I-IV).

II. Le sacerdoce du Christ, prêtre selon l'ordre de Melchisédec, opposé au sacerdoce lévitique. Exhortation à l'idéal et au plus parfait (chap. V-VIII).

III. Le sacrifice du Christ opposé au sacrifice du jour de l'Expiation. Dangers de l'incrédulité, prix de la foi, exhortation à la persévérance (chap. VIII-XIII).

Nous suivrons cette division, en ajoutant un chapitre supplémentaire sur le contraste des deux alliances et des deux économies, contraste qui est le fond sous-jacent de l'Épître¹.

1. Les travaux les plus considérables sur la théologie de l'Épître sont dus à des protestants : Riehm, *Der Lehrbegriff des Hebräer-briefes*², 1867 et Ménégot, *La Théologie de l'Épître aux Hébreux*, Paris, 1894. Mais le premier diminue trop l'influence de Paul et cherche à prouver que la doctrine de la lettre n'est qu'un développement du judéo-christianisme primitif, tandis que le second prétend (p. 100) que la christologie de l'Épître « se rapproche plus de la doctrine des ariens que de celle d'Athanase ». A signaler encore les articles suggestifs de Bruce dans *The Expositor* (3^e série, t. VII-X; 4^e sér., t. I-II) condensés dans le *Dictionnaire de la Bible* de Hastings (t. II, p. 327-338) et les dissertations intéressantes, un peu diffuses, de Davidson (*The Ep. to the Hebrews*, dans la collection *Handbooks for Bible Classes*, Édimbourg).

NOTE Z. — ORIGINE DE L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

Sans viser à la solution d'un problème dont les inconnues dépassent de beaucoup les données, nous allons mettre sous les yeux du lecteur les principaux éléments de la question : 1. Les hésitations de la tradition patristique; 2. l'usage que l'auteur ou le rédacteur de l'Épître fait de l'Ancien Testament; 3. la langue et le ton de l'écrit; 4. les hypothèses aussi nombreuses qu'incertaines des critiques.

I. TRADITION PATRISTIQUE.

Les écrivains ecclésiastiques des cinq premiers siècles dont le sentiment nous est connu peuvent se diviser en trois classes : 1. Ceux qui repoussent la canonicité et l'authenticité de l'Épître; 2. ceux qui admettent à la fois la canonicité et l'authenticité; 3. ceux qui acceptent la canonicité mais sans se prononcer sur l'authenticité ou en faisant des réserves expresses à ce sujet. Nous entendons ici l'*authenticité* dans le sens spécial d'attribution à Paul; car la lettre étant anonyme et rien n'indiquant que l'auteur ait voulu se faire passer pour Paul, il ne saurait être question d'authenticité au sens strict du mot.

1. *Pères hostiles à la canonicité et à l'authenticité.* — Ce sont tous des Occidentaux. Le Canon de Muratori ne reconnaît pas l'Épître, puisqu'il ne la mentionne pas et l'exclut équivalement en disant que Paul a écrit à sept églises. S. Hippolyte, au témoignage de Photius, *Biblioth.*, cxxi et ccxxxii (CIII, 404 et 1104) et le prêtre Caius, au dire d'Eusèbe, *Hist. eccl.* VI, 20 (XX, 273) et de S. Jérôme, *De viris ill.* 59 (XXIII, 706) ne la recevaient pas non plus. Il en était de même pour S. Irénée, comme nous l'apprend Étienne Gobar dans Photius, *Biblioth.* ccxxxii (CIII, 1104) et comme nous pourrions le conclure du fait que l'évêque de Lyon ne cite pas une seule fois l'Épître dans son grand ouvrage contre les hérésies. Eusèbe prétend, il est vrai, *Hist.* V, 26 (XX, 509) qu'Irénée « la mentionne et la cite » dans un autre écrit, mais il ne dit pas qu'il la cite comme canonique ni comme l'œuvre de Paul. Tertullien l'attribue à Barnabé et la manière dont il en parle montre qu'il ne la croit pas canonique, *De pudic.* 20 (II, 1021). De même l'auteur des *Tractatus Origenis* (éd. Batiffol, Paris, 1900, p. 108). S. Cyprien ne la connaît pas, car non seulement il n'en fait pas usage mais il est de ceux qui affirment que Paul n'a écrit qu'à sept églises, *De exhort. mart.* 11 et *Testim. contra Jud.* 1, 20 (IV, 668 et 689). L'Ambrosiaster et Pélagie l'excluent de leur commentaire des treize Épîtres pauliniennes. Rien n'indique que Victorin l'ait commentée. Enfin le célèbre catalogue du *Claromontanus* l'omet, à moins qu'il ne la mentionne sous le nom de Barnabé. Tous ces faits sont d'autant plus étonnants que dès le premier siècle S. Clément de Rome transcrit d'assez longs passages de l'Épître bien qu'il ne la cite pas expressément. A la fin du quatrième siècle les doutes des Occidentaux subsistaient encore (S. Jérôme, *De viris ill.* 59 et *Comment. in Is.* 6²).

2. *Pères favorables à la canonicité et à l'authenticité.* — Les Orientaux qui n'ont jamais eu de doutes sur la canonicité de l'Épître, en acceptent en général sans discussion l'authenticité, car ils la citent sous le nom de Paul, la commentent parmi les autres lettres de Paul, ou même répon-

dent aux arguments qu'on oppose à l'origine paulinienne. — *Alexandrie* : S. Denys, *Epist. ad Fabian.* 2 (X, 1297); S. Pierre, *Epist. can.* 9 (XVIII, 485); S. Alexandre, *De Ariana hæres. epist.* I, 2 (XVIII, 557, 565); S. Athanase, *Serm. contra Arian.* II, 1, 6, 7 (XXV, 148, 153); Didyme, *De Trinit.* I, 15 (XXXIX, 317); S. Cyrille, *Thesaur. de Trin.* 4, 7 (LXXV, 37, 40); Euthalius, *Argum. in Epist. Pauli* (LXXXV, 776), etc. — *Palestine* : S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.* x, 18; xv, 28; xvii, 20 (XXXIII, 684, 912 et 992); S. Épiphanes, *Hæres.* xlii, 12 (XLI, 812). — *Cappadoce* : S. Basile, *Adv. Eunom.* I, 14, 48 (XXIX, 345, 553); S. Grégoire de Nazianze, *Carm. de Script.* 135 (XXXVII, 474); Amphilocheus, *Ad Seleuc.* 308 (XXXVII, 1597); S. Grégoire de Nysse, *Adv. Eunom.* I (XLV), 364, 369). — *Syrie* : Concile d'Antioche de 264 (Mansi, *Concil.* t. I, p. 1038); S. Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Théodore commentent l'Épître et affirment, dans leur préface, qu'elle est de Paul. Théodore (LXXXII, 673-676) est particulièrement vif à ce sujet. La traduction latine du commentaire de Théodore a été publiée par Swete; on en possédait des fragments en grec (LVI, 952). Il faut joindre à cette liste les Pères qui ont écrit en syriaque : S. Éphrem (*Op. syr.*, t. I, p. 159; t. I, p. 30 etc.) qui en tête de son commentaire conservé en arménien et publié en latin par les Méchitaristes de Venise, défend *ex professo* l'authenticité; de plus S. Jacques de Nisibe (Galland, *Biblioth. Pat.*, t. V, p. xiii et xvi) ainsi que la nouvelle école de Nisibe, au témoignage de Junilius, *Part. div. leg.* I, 6 (LXVIII, 19). — *Latins* : S. Hilaire, *De Trinit.* iv, 11 (X, 104) etc.; Lucifer de Cagliari (XIII, 782); Faustin, *De Trinit.* 2 (VIII, 61); S. Ambroise, *De fuga sæc.* 16 (XIV, 577) etc.; Rufin, *Symbol.* 37 (XXI, 374).

3. *Pères acceptant la canonicité avec des réserves sur l'authenticité.* — Une chose assez surprenante, c'est le peu d'usage que les Pères apostoliques et sub-apostoliques — à l'exception de Clément — font de l'Épître. Le *ῥαντισμός αἵματος* de Barnabé (v, 1) a pu être emprunté à 1 Petr. 1^{re}, aussi bien qu'à Heb. 12²⁴. Polycarpe (xii, 2) donne au Christ le titre de *pontife éternel* (cf. Hebr. 4¹⁴), Justin (*Apol.* 12) celui d'*apôtre* (cf. Hebr. 3¹) et de *prêtre selon l'ordre de Melchisédec* (*Contra Tryph.* 113). Ces points de contact sont peu concluants. Au contraire, les emprunts de Clément sont manifestes : *Ad Corinth.* xxxvi, 1-5 (Hebr. 1^{3.13}), ix-x, xviii (Hebr. xi) etc. Mais les citations tacites de Clément n'éclaircissent en rien la question d'auteur. Clément d'Alexandrie, le premier qui attribue formellement la lettre à Paul (dans Eusèbe, *Hist.* VI, 14, t. XX, 549 et 552), voit très bien la difficulté de sa thèse et il donne de cette difficulté une solution inacceptable. Origène (*Ibid.* VI, 25, t. XX, 584) élargit tellement la notion d'auteur qu'on ne peut le ranger sans distinction parmi les partisans de l'authenticité. Les doutes dont parle Eusèbe (*Hist.* III, 3, t. XX, 217) se réfèrent moins à l'authenticité qu'à la canonicité. S. Philastre, *Hæres.* lxxxviii (XII, 1199), après avoir donné un catalogue des livres canoniques où figurent *treize* Épîtres de saint Paul, sans aucune mention de l'Épître aux Hébreux, ajoute presque aussitôt, *Hæres.* lxxxix (XII, 1200) : « Sunt alii quoque, qui Epistolam Pauli ad Hebræos non asserunt esse ipsius, sed dicunt aut Barnabæ esse apostoli, aut Clementis de urbe Roma episcopi. Alii autem Lucæ evangelistæ aiunt. » Il prétend ensuite que si on ne la lit pas généralement dans les églises, c'est à cause des interpolations faites par les hérétiques et de certains passages difficiles. Les longs plaidoyers d'Euthalius (LXXXV, 776) et de saint Éphrem en faveur de l'authenticité, montrent qu'elle était

contestée. S. Jérôme répète à satiété que les Romains et en général les Latins ne reçoivent pas l'Épître et ne la croient pas de Paul, *De vir. ill.* 59 (XXIII, 669), *In Is.* 3² (XXIV, 94 : *quam Latina consuetudo non recipit*), *In Is.* 8¹⁸ (XXIV, 121). Cf. *Epist. lxxiii ad Evang.* 3 (XXII, 678); *In Mat.* 26⁸⁻⁹ (XXVI, 192). Il dit que saint Paul n'a écrit qu'à sept églises, *Epist. liii ad Paulin.* 8 (XXII, 548 : *Paulus apostolus ad septem ecclesias scribit; octava ad Hebræos a plerisque extra numerum ponitur*); *In Zachar.* 8²³ (XXV, 1478). Personnellement, quoiqu'il cite l'Épître sous le nom de Paul, il semble se désintéresser de la question, *In Jerem.* 6³¹ (XXIV, 883 : *Hoc testimonio apostolus Paulus, sive quis alius scripsit Epistolam, usus est ad Hebræos*); *In Ephes.* 2¹⁸ (XXVI, 475 : *Nescio quid tale et in alia Epistola, si quis tamen eam recipit, etc.*); *In Tit.* 2² (XXVI, 578 : *Relege ad Hebræos Epistolam Pauli apostoli, sive cujuscumque alterius eam esse putas, quia jam inter ecclesiasticas est recepta*). Le saint docteur maintient fermement la canonicité mais attache peu d'importance à l'authenticité, *Epist. cxxix ad Dardan.* 3 (XXII, 1103) : « *Illud nostris dicendum est, hanc epistolam quæ inscribitur ad Hebræos non solum ab ecclesiis Orientis, sed ab omnibus retro ecclesiasticis Græci sermonis scriptoribus, quasi Pauli apostoli suscipi; licet plerique eam vel Barnabæ vel Clementis arbitrentur; et nihil interesse ejus sit, cum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur. Quod si eam Latina consuetudo non recipit* », etc. Cf. *De vir. ill.* 5 (XXIII, 617); *In Is.* 3⁹ (XXIV, 99). — S. Augustin, dans la seconde période de sa vie, imita la réserve de S. Jérôme. Lui aussi croit fermement à la canonicité, *De peccator. meritis et remiss.* 1, 50 (XLIV, 137) : « *Ad Hebræos quoque Epistola, quamquam nonnullis incerta sit, tamen quoniam... magis me movet auctoritas ecclesiarum orientalium qui hanc etiam in canonicis habent, quanta pro nobis testimonia contineat, advertendum est.* » Mais il ne paraît pas attacher beaucoup d'importance à la question d'authenticité et dans ses derniers écrits il ne se prononce jamais catégoriquement, *De civit. Dei*, xvi, 22 (XLI, 500 : *In Epistola ad Hebræos quam plures apostoli Pauli esse dicunt, quidam autem negant...*). Le curieux de l'affaire c'est qu'il n'en appelle jamais aux conciles antérieurs.

II. EMPLOI DE L'ANCIEN TESTAMENT.

L'Épître est pleine de réminiscences et d'allusions bibliques. Tout le chapitre xi, par exemple, en est tissu. Le relevé exact et complet, alors même qu'il serait possible, n'aurait qu'un médiocre intérêt. Au contraire la liste des *citations expresses*, avec formule de citation, est instructive.

La manière de citer l'Écriture s'éloigne fort des habitudes de Paul.

1. Paul, bien qu'il suive d'ordinaire la version des Septante, ne manque pas de recourir parfois à l'hébreu, surtout quand les deux textes diffèrent. L'auteur de l'Épître ne montre jamais aucune connaissance de l'hébreu, pas même en cas de désaccord notable entre les textes. Étudier les citations suivantes : Heb. 1⁶; 1⁷; 10⁵⁻⁷; 10³⁷; 12⁵⁻⁶; 12²⁶. Saint Jérôme commentant Is. 6⁹, s'étonne de trouver dans l'Épître aux Hébreux des textes qui n'existent pas dans l'original.

2. Les formules de citation sont entièrement différentes : il suffit pour s'en convaincre de confronter la liste ci-jointe avec celle que nous avons donnée p. 35-36. L'auteur de l'Épître n'emploie pas une seule fois la formule *γράφεται* qui est la formule ordinaire de Paul.

Chap.	Passage cité.	Formule.	Remarques.
1 ⁵	Ps. 2	εἶπεν	D'après les Septante.
1 ⁵	2 Sam. 7 ¹⁴	καὶ πάλιν	—
1 ⁶	Deut. 32 ⁴³	λέγει	—
1 ⁷	Ps. 103 (104) ⁴	Id.	—
18. ⁹	Ps. 44 (45) ⁷⁻⁸	Id.	—
110. ¹²	Ps. 101 (102) ^{26.28}	Id.	—
11 ³	Ps. 109 (110) ¹	εἶρηκε	—
26. ⁷	Ps. 85. ⁷	très spéciale	—
21 ²	Ps. 21 (22) ²³	λέγων	—
21 ³	Is. 8 ¹⁷	καὶ πάλιν	—
21 ³	Is. 8 ¹⁸	καὶ πάλιν	—
37. ¹¹	Ps. 94 (95) ^{7.11}	λέγει τὸ Πνεῦμα	—
31 ⁵	Ps. 94 (95) ⁸	ἐν τῷ λέγεσθαι	—
4 ³	Ps. 94 (95) ¹¹	καθὼς εἶρηκεν	—
4 ⁴	Gen. 2 ²	εἶρηκέν που	—
4 ⁵	Ps. 94 (95) ¹¹	καὶ πάλιν	—
4 ⁷	Ps. 94 (95) ^{7.8}	καθὼς προεῖχεται	—
5 ⁵	Ps. 27	très spéciale	—
5 ⁶	Ps. 109 (110) ⁴	καθὼς λέγει	—
613. ¹⁴	Gen. 22 ^{16.17}	λέγων	—
8 ⁵	Ex. 25 ⁴⁰	φησὶν	—
86. ¹²	Jer. 31 ^{31.34}	λέγει	—
9 ²⁰	Ex. 24 ^{6.8}	λέγων	—
105. ⁷	Ps. 39 (40) ^{7.9}	λέγει	—
1016. ¹⁷	Jer. 31 ^{33.34}	μετὰ τὸ εἶρηκ.	—
10 ³⁰	Deut. 32 ³⁵	spéciale	—
10 ³⁰	Deut. 32 ³⁶	καὶ πάλιν	—
125. ⁸	Prov. 31 ^{1.12}	spéciale	—
12 ²⁰	Ex. 19 ¹³	spéciale	—
12 ²¹	Deut. 9 ¹⁹	Μω. εἶπεν	—
12 ²⁶	Ag. 2 ⁶	spéciale	—
13 ⁵	Deut. 31 ^{6.8}	αὐτὸς εἶρηκεν	—
13 ⁶	Ps. 117 (118) ⁶	très spéciale	—

3. Tandis que Paul cite presque toujours de mémoire et en combinant souvent plusieurs textes ensemble, l'auteur de l'Épître copie mot pour mot son manuscrit de la Bible et ses citations ont quelquefois une longueur considérable. Cf. 2^{6.8}; 37.¹¹; 88.¹² etc.

4. Paul n'attribue directement à Dieu que les paroles mises par l'Écriture dans la bouche de Dieu. L'auteur de l'Épître appelle *paroles de Dieu* même des textes scripturaires où il est parlé de Dieu à la troisième personne. Cf. 16.³; 44; 103⁰. Mais ils ont cela de commun qu'ils appliquent tous les deux à Jésus-Christ ce qui fut dit de Jéhovah.

III. LA LANGUE ET LE TON DE L'ÉCRIT.

La différence du style entre l'Épître aux Hébreux et les lettres de Paul est si tranchée qu'elle frappe les moins experts. Il y a longtemps qu'Origène en a fait la remarque (dans Eusèbe, *Hist.* VI, 25) : "Οτι ὁ χαρακτήρ τῆς λέξεως τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιγεγραμμένης ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ

ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου, ὁμολογήσαντος ἑαυτὸν ἰδιώτην εἶναι τῷ λόγῳ, τουτέστι τῇ φράσει, ἀλλὰ ἐστὶν ἡ ἐπιστολὴ συνθεσεί τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα, πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεων διαφορὰς ὁμολογήσει ἂν. Comme Origène s'y attendait, les hommes capables de porter un jugement en matière de style ont été à peu près unanimes à confirmer son verdict. Si l'on a cherché à ce fait diverses explications, on n'a pas nié le fait lui-même qui est indéniable. Il paraît superflu d'insister sur ce point.

Mais la langue et le ton de l'écrit diffèrent à peu près autant — quoique d'une manière diverse — des autres productions littéraires de l'âge apostolique. Les ressemblances avec les livres de saint Luc, l'épître de Clément, la lettre dite de Barnabé, sont accidentelles, incertaines et le plus souvent imaginaires. Nous avons dit ce que nous pensions de ses rapports avec Philon. J.-B. Carpov (*Sacræ exercitationes in S. Pauli epist. ad Hebræos ex Philone Alexandrino*, Helmstedt, 1701), qui s'est livré avec érudition et patience à ce travail de comparaison, ne réussit pas à convaincre le lecteur : les rapprochements sont trop vagues et trop lointains. Même pour la théorie du Logos, où l'on pourrait espérer un résultat plus tangible, l'étude critique ne mène qu'à une conclusion négative. Voir l'article *Logos* dans le *Dictionnaire de la Bible*. Les critiques les plus disposés à forcer les rapports doivent conclure au doute. Cf. Büchel, *Der Hebräerbrief und das A. T.* (dans *Theol. Studien und Kritiken*, 1906, p. 588).

IV. HYPOTHÈSES AU SUJET DE L'AUTEUR OU DU RÉDACTEUR.

1. *S. Luc ou S. Clément, auteurs ou traducteurs.* — L'hypothèse du traducteur, imaginée par Clément d'Alexandrie (dans Eusèbe, *Hist.* III, 38), est rapportée par Eusèbe (*Hist.* VI, 25) et S. Jérôme (*De viris ill.* 5), sans allusion à Clément. Origène pense (dans Eusèbe, *Hist.* VI, 25) que Clément ou Luc sont non pas les traducteurs, mais les rédacteurs de l'Épître et cette nouvelle hypothèse est mentionnée par S. Philastre (*Hæres.* 89), qui adjoint Barnabé aux deux autres, et par S. Jérôme (*Epist. ad Dardan.* cxxix, 3), qui nomme seulement Luc et Barnabé. Beaucoup d'exégètes et de critiques embrassent l'hypothèse d'Origène, en donnant leurs préférences soit à Luc (Hug, Zill, Döllinger, Huyghe, etc.), soit à Clément (Théodore, Euthalius, Bisping, Kaulen, Cornely, etc.) et en invoquant pour l'un et pour l'autre certaines affinités de style qui nous paraissent très problématiques.

2. *S. Barnabé auteur.* — Au témoignage formel de Tertullien, *De pudic.* 20 (II, 1021 : *Volo ex redundantia alicujus etiam comitis apostolorum testimonium superducere. Exstat enim et Barnabæ titulus ad Hebræos*; et utique receptior apud ecclesias *epistola Barnabæ* illo apocrypho *Pastore mœchorum*), nous pouvons adjoindre maintenant l'auteur inconnu des *Tractatus Origenis* (éd. Batiffol, Paris, 1900, p. 108) : « Sed et sanctissimus Barnabas : *Per ipsum offerimus*, inquit, *Deo laudis hostiam abiorum confitentium nomini ejus* (Heb. 13¹⁵). » Le témoignage du *Clémentarion* est discuté; mais la stichométrie assignée à l'Épître de Barnabé convient à l'Épître aux Hébreux et ne convient pas à la lettre publiée sous le nom de Barnabé. On a vu plus haut les textes de S. Jérôme et de S. Philastre. Un certain nombre de critiques et d'historiens catholiques et protestants (entre autres Fouard, Salmon et Zahn) acceptent cette hypothèse qui semble répondre assez bien aux diverses données.

3. *Apollos auteur ou rédacteur.* — Que Luther ait ou non pensé le premier à Apollos, son autorité a certainement gagné des adeptes à cette hypothèse qui, grâce au plaidoyer de Bleek, fut quelque temps l'opinion régnante chez les critiques protestants. Quelques catholiques s'y sont ralliés : Belser (*Einleitung in das N. T.* : 1901, p. 600-601) entre autres.

4. *Aristion auteur.* — Cette hypothèse a été proposée par J. Chapman O. S. B., *Aristion author of the Epistle to the Hebrews*, dans la *Revue Bénédictine*, t. XXII (1905), p. 49-62. Elle est ainsi énoncée p. 51 : « I only ask that it be assumed here, for the sake of argument, that the last twelve verses [de Marc] are a composition by a single author whose name is not of the slightest importance in this article. I then claim to be able to show that this author is apparently also the writer of the Epistle to the Hebrews. » C'est donc une hypothèse greffée sur une autre hypothèse. Dom Chapman se fait fort de prouver qu'Aristion est bien l'auteur véritable de la finale de Marc, mais nous n'avons pas encore vu cette démonstration. En outre, il ne ressort pas pour nous de l'étude de son article que l'auteur de la finale de Marc et celui de l'Épître aux Hébreux soient un seul et même personnage. La base de comparaison est en effet trop étroite pour aboutir à une conclusion ferme.

5. *Prisque ou Priscille auteur, peut-être en collaboration avec son mari Aquila.* — Cette idée géniale a fait quelque bruit, grâce à la notoriété de M. Harnack, *Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes* (dans *Zeitschrift für neuest. Wiss.* 1900, p. 26-41). M. Belser l'expose et la réfute (*Einleitung*, p. 611-615) plus longuement qu'il ne convenait. Il faut abandonner ces conjectures en l'air à leur destinée éphémère.

6. *Silas ou Silvanus auteur.* — La candidature de Silas a conquis des partisans, aux dépens de celle d'Apollos, depuis que Riehm a montré que le premier a autant de droits — 'ailleurs purement hypothétiques — à être regardé comme l'auteur de l'Épître.

7. Il ne faudrait pas croire que les auteurs nommés ci-dessus soient les seuls pour qui l'on revendique la paternité de l'Épître. M. Ramsay pense au diacre *Philippe* (dans *Expositor*, juin 1899) et il reste dans l'entourage de saint Paul assez de personnages pour exercer la sagacité des critiques, sans qu'il soit besoin avec Velch (*The authorship of the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1899) de recourir à saint Pierre. Mais la plupart des contemporains renoncent à découvrir le grand et mystérieux anonyme : ils se contentent de proposer un *Juif alexandrin* et l'on n'a rien à leur objecter si par alexandrin on entend un écrivain imbu de ce que l'on est convenu d'appeler la culture alexandrine.

Nous croyons devoir transcrire en terminant le jugement du docte P. Cornely, un des champions les plus fermes de l'authenticité, entendue en ce sens que l'Apôtre est l'auteur mais pas le scriptor de l'Épître (*Introd.* 2, t. III, 1897, p. 529) : « Paulinam originem asserentes neque quæstionem hanc cum illa de canonicitate conjungimus, ut priore negata alteram negandam esse censeamus, neque sententiæ illorum adversamur qui cum Paulo auctore alium ex viris apostolicis scriptorem epistolæ agnoscunt. Namque canonicitatem epistolæ non labefactari, etiamsi quis incertum esse ejus auctorem diceret, manifestum est consideranti non paucos esse libros canonicos, quorum auctores humani ignorantur... Erravit ergo Cajetanus, qui « nisi Pauli esset epistola, non perspicuam esse ejus canonicitatem » asseruit; ac profecto ad apostolicam ejus originem non attendentes ejus canonicitatem tueri possumus. »

CHAPITRE II

LE CHRIST MÉDIATEUR

I. LA PERSONNE DU CHRIST.

Autres médiateurs. — Le judaïsme, indépendamment de son sacerdoce, eut trois sortes de médiateurs : les prophètes, les anges, Moïse. Les prophètes étaient des messagers extraordinaires, délégués aux moments de grande crise religieuse, pour conjurer les apostasies et maintenir vivantes les espérances messianiques¹. Tout l'Ancien Testament nous montre le rôle actif des anges comme envoyés de Dieu, mais c'est surtout dans l'alliance du Sinaï que leur action s'exerce². Quant à Moïse, dont le nom seul évoque l'idée du médiateur par excellence³, il arrive au bout de la série, après les prophètes et les anges, comme dernier terme d'une gradation ascendante. Combien ces médiateurs se rapetissent devant Jésus ! Le rapprochement ne sert qu'à mieux faire ressortir, par voie de contraste, son incomparable grandeur. Les *prophètes* parlaient au nom de Dieu ou pour mieux dire Dieu parlait en eux et par eux ; mais c'était *autrefois*, dans le lointain des âges, aux *patriarches* morts depuis longtemps, dans l'enfance de l'humanité ; et leur révélation était *fragmentaire*, morcelée dans le temps et l'espace. *Maintenant*, au contraire, à la fin des âges, après toutes les préparations providentielles,

1. Sur le rôle des prophètes, cf. Is. 42⁶ ; 49⁸ ; 54¹⁰ ; 61⁸ ; Jer. 31³¹ ; 50⁵ ; Ezech. 37²⁶ ; Ps. 2¹⁸ etc.

2. Heb. 2² : la Loi est ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος. — Gal. 3¹⁹ et Act. 7⁵³ expriment la même pensée, qu'on trouve aussi dans Josèphe, *Antiq.* xv, v, 3. — Deut. 33² et Ps. 67 (68)¹⁷ signalent la présence des anges au Sinaï mais sans mentionner leur ministère actif.

3. Gal. 3¹⁹⁻²⁰ : μεσίτης ; (avec ou sans article) désigne certainement Moïse

Dieu nous a parlé à *nous*, héritiers des patriarches, par le *Fils* et en lui. Il est évident qu'une révélation faite peu à peu par bribes et fragments (πολυμερῶς) et de diverses manières, par figures, par symboles et par allégories (πολυτρόπως), n'est ni parfaite ni définitive et ne peut entrer en parallèle avec la révélation de Celui en qui sont déposés tous les trésors de science et de sagesse ¹.

Les anges sont les exécuteurs des volontés divines; ce ne sont après tout que des ministres de Dieu préposés au service des élus et qu'on peut comparer aux agents atmosphériques. Non seulement la fonction des anges est de servir (λειτουργικὰ πνεύματα), mais leur service est subordonné au bien des élus : aussi la foudre et la tempête portent-elles les mêmes noms et remplissent-elles, proportions gardées, les mêmes offices :

Dieu fait des vents ses messagers (ἄγγέλους)
Et des feux embrasés ses ministres (λειτουργούς).

Le Christ, lui, est le Fils, engendré dans l'éternel aujourd'hui; son trône subsiste à jamais; les cieux sont l'œuvre de ses mains; il les change à son gré, incapable lui-même de changement et de déclin. Sa suprématie sur les anges apparaît déjà dans son nom : il est Fils de Dieu d'une manière incommunicable; il est Dieu et ce que l'Ancien Testament dit de Jéhovah lui convient à lui-même, ou plutôt est dit de lui-même. En conséquence, il est créateur, il est éternel, il est roi universel; et les anges, comme tout le reste, lui doivent hommage.

Pour Moïse, il fut l'intendant fidèle de la maison de Dieu; mais il n'y était qu'à titre de serviteur et la maison n'était pas

1. 1¹ Prophètes,

Jésus-Christ

Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως
πάλαι ὁ Θεὸς
λαλήσας
τοῖς πατέραςιν
ἐν τοῖς προφήταις *

ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων
ἐλάλησεν
ἡμῖν
ἐν Υἱῷ.

Autrefois est opposé à *aujourd'hui*, les patriarches à *nous*, les prophètes au *Fils* et la différence des deux Testaments ressort de cette opposition même. Seule, la première incise demeure sans pendant.

à lui. Le Christ, en qualité de Fils, gouverne sa propre maison, c'est-à-dire l'Église : car c'est lui qui l'a fondée.

Le Fils de Dieu. — La dignité suréminente du Christ dérive tout entière de sa filiation divine. Il est sans comparaison au-dessus des prophètes parce qu'il est Fils ; il éclipse les anges parce qu'il est Fils ; il l'emporte sur Moïse parce qu'il est Fils ; il est médiateur unique de la création aussi bien que de la rédemption parce qu'il est Fils ; il est héritier de toutes choses parce qu'il est Fils ; il est prêtre éternel parce qu'il est Fils. Bien qu'on lui reconnaisse des frères qui prennent quelquefois le titre de fils, quand il est question du Fils tout court, du Fils par excellence, du Fils de Dieu, il n'y a pas d'équivoque possible et tout le monde pense au Fils par nature, au Fils Monogène, né du Père avant tous les siècles¹.

La personnalité du Fils demeure immuable dans sa préhistoire divine au sein du Père, dans son apparition historique comme médiateur, sauveur et prêtre, dans sa vie glorifiée au delà de l'histoire. Les divers attributs qui lui conviennent sous ce triple mode d'existence sont souvent réunis dans la même phrase et énumérés sans changement de sujet. Ce phénomène, qu'on peut constater dans le Prologue de saint Jean et dans les passages christologiques de l'Épître aux Colossiens et de l'Épître aux Philippiens, est surtout frappant dans la nôtre. En voici deux exemples tirés du début :

Dieu nous a parlé par le Fils,	(existence historique)
Qu'il a établi héritier de toutes choses,	(existence glorifiée)
Par lequel aussi il a fait les siècles.	(préexistence divine)

Où, en observant l'ordre chronologique :

Rayonnement de sa gloire,
empreinte de sa substance,
soutenant tout de sa puissante parole,

1. Il est *le* Fils de Dieu 4¹⁴, 6⁶, 7³, 10²⁹ ; Dieu lui dit *mon* Fils 1⁵, 5⁵ il est *le* Fils, 1⁸ ; il est Fils (sans article) 1² (ἐν υἱῷ opposé aux prophètes), 1⁵ (εἰς υἱόν opposé aux anges), 3⁶ (ὡς υἱός opposé à Moïse), 5⁸ et 7²⁸ (καίπερ ὢν υἱός ; et υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον comme pontife, antitype de Melchisédec, avec opposition tacite au grand prêtre Aaron). L'absence de l'article s'explique par le fait que le titre de Fils est devenu une sorte de nom propre. — Du reste les chrétiens eux aussi sont *fils* 12⁵⁻⁸ et 21⁰⁻¹⁴, parce que *le* Fils les adopte pour frères, 2¹¹⁻¹³.

Après avoir accompli l'expiation des péchés,
Il s'est assis à la droite de la Majesté.

Préexistence éternelle, existence historique, survivance glorifiée : tel est le cadre naturel où nous pouvons classer les principales idées christologiques de l'Épître.

A leur tour, les idées relatives à la préexistence éternelle se rangent sous trois chefs : titres du Christ préexistant, son rôle dans la création, sa nature divine.

Jésus-Christ, dès l'éternité, est le Fils de Dieu ; il est le rayonnement de la gloire du Père et l'empreinte de sa substance. Nous avons déjà parlé du premier nom.

Rayonnement de la gloire du Père. — L'expression *rayonnement de la gloire du Père* (ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ) est empruntée au livre de la Sagesse, où le parallélisme précise le sens et du rayonnement et de la gloire. La Sagesse incréée « est un souffle de la puissance de Dieu, et un effluve de la gloire pure du Tout-Puissant... car elle est un rayonnement de la lumière éternelle, un miroir fidèle de l'activité de Dieu et une image de sa bonté¹ ». Le rayonnement est expliqué par l'effluve et la gloire par la lumière. La gloire en effet dans la Bible n'est pas l'opinion, ni la réputation, ni l'honneur ; c'est l'éclat, la splendeur et, par extension, la beauté et la majesté. La gloire du Père est l'éclat et la majesté de Celui qui habite une lumière inaccessible, en qui est la lumière, qui est lui-même la lumière incapable d'éclipse et d'obscurcissement, dont la splendeur qui enveloppait parfois le sanctuaire — la *shekinah* de la théologie judaïque — était le symbole. Le Fils n'est pas son reflet — car en quoi le Père serait-il réfléchi ? — mais son resplendissement et, pour serrer de plus près le mot grec ἀπαύγασμα, le résultat de ce rayonnement. Le Père est donc conçu comme un soleil ardent qui darde ses rayons ; mais tandis que dans les corps brillants

1. Sap. 7²⁶ : ἀπαύγασμά ἐστι φωτὸς αἰδίου. En vertu de sa terminaison passive, ἀπαύγασμα désigne non l'action de rayonner, mais l'image ou la lumière émise par rayonnement. C'est ce qu'ont bien compris les commentateurs grecs. Ce sens est imposé par le texte de la Sagesse où ἀπαύγασμα répond dans les autres membres de la phrase à αἶμα (souffle), ἀπόρροια (effluve), ἑσπετρον (miroir), εἰκών (image).

à nous connus il y a toujours un noyau obscur, aliment ou résidu de la lumière, en Dieu où tout est lumière le rayonnement est absolu et il se répercute en une image égale à lui. Chrysostome a donc raison de voir dans le rayonnement de la gloire du Père l'équivalent de l'article du symbole *Lumen de Lumine* et les autres commentateurs grecs, à la suite d'Origène¹, ont le droit d'inférer que ce rayonnement étant inséparable du foyer lumineux dont il émane est éternel comme lui. Cependant la nature divine du Fils ne résulte pas du rayonnement même mais bien de ce fait qu'une émanation de Dieu ne peut être que substantielle et infinie.

Empreinte de sa substance. — Le Fils est encore l'empreinte de la substance du Père : *χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*. Il est à peine utile de remarquer que *ὑπόστασις* désigne la substance et non la personne. Cette dernière acception, étrangère au langage biblique, ne conviendrait pas ici; car comment le Père reproduirait-il dans le Fils précisément ce qui les distingue? Il ne faut pas traduire non plus *χαρακτήρ* par sceau ou cachet. Le grec ne comporte pas cette signification et la métaphore cadrerait mal avec l'idée. C'est plutôt le Père qui serait le cachet faisant de lui-même une empreinte adéquate, avec toute l'énergie de sa substance. Le *χαρακτήρ* est le trait caractéristique d'une personne ou d'une chose, son exacte reproduction; il se dit en particulier du portrait tracé sur une médaille, de l'empreinte gravée sur un coin; Philon lui donne pour synonymes image (*εἰκών*), copie (*μίμημα*), effigie (*ἀπεικόνισμα*)². « La nature raisonnable est l'image du divin et de l'invisible, étant marquée du sceau de Dieu dont le Logos éternel est l'empreinte³. » Ainsi le Verbe, d'après Philon, n'est pas le sceau (*σφραγίς*) de Dieu mais l'empreinte (*χαρακτήρ*) gravée sur ce sceau. L'empreinte n'est pas une simple copie; elle est l'exacte reproduction du

1. Orig., *In Jerem. homil.* ix, 4. S. Grégoire de Nysse, *Cont. Eunom.* viii (XLV, 773) dit très poétiquement la même chose. Origène insiste ailleurs (*In Joan.* xxxii, 18) sur cette idée que le Fils est le rayonnement de toute la gloire du Père, d'où l'on peut déduire la consubstantialité des personnes.

2. *Quod deter. pot. insid.*, 23 (Mangey, t. I, p. 207).

3. *De plant. Noe*, 5 (Mangey, t. I, p. 332).

modèle avec une idée de causalité que le mot de copie n'éveille pas dans l'esprit. Il y a donc corrélation parfaite entre le rayonnement et l'empreinte : l'un et l'autre nous offrent l'image du Père et l'un et l'autre dérivent du Père. Mais nous dépasserions la portée du texte en lui appliquant la conception philonienne du Verbe effigie de Dieu qui nous marque à son image et nous rend participants à la nature divine.

Fils, rayonnement, empreinte, ce sont des termes presque synonymes par lesquels on essaye de rendre en langage humain l'activité intime de Dieu. Le Verbe est toujours désigné par des noms qui expriment sa procession éternelle et conséquemment son aptitude à nous révéler le Père que personne n'a jamais vu et que personne ne peut voir, si ce n'est dans le Fils son Image. Mais ce serait une grave erreur de penser qu'en dehors de sa fonction de médiateur et de révélateur le Verbe n'est pas autre chose. Le Fils serait Fils alors même qu'il n'aurait pas à nous parler du Père; la gloire de Dieu rayonnerait alors même qu'il n'y aurait pas de regard étranger pour contempler ce rayonnement, et il n'en serait pas autrement de l'empreinte que le Père fait de sa substance. Ces titres sont relatifs, mais d'une relation intrinsèque, nécessaire, indépendante de l'existence des créatures. Au contraire ceux de créateur et de conservateur qui nous restent à examiner sont évidemment conditionnés par l'existence des êtres finis.

Créateur et conservateur. — Le Fils est créateur du monde : « Par lui Dieu a fait les siècles ¹ » et l'on ne peut douter que les siècles ne soient l'ensemble des choses limitées par l'espace et le temps. Rien ne montre que le sens gnostique d'émanations divines, *d'éons*, fût déjà en usage à cette époque. L'auteur, du reste, pour couper court à toute équivoque, prend soin de définir les siècles : *Fide intelligimus aptata esse sæcula verbo Dei ut ex invisibilibus visibilia fierent* ². Les siècles répondent aux mondes de la théologie judaïque. Dans le Tal-

1. 1² : δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας. Que le διὰ n'indique pas en soi un instrument cela ressort de 2¹⁰ (δι' οὗ τὰ πάντα) où cette particule désigne la causalité créatrice du Père.

2. 11³. Ce sens est commun dans la Sagesse (13⁹; 14⁶; 18⁴), dans Philon, Josèphe, Clément Romain, etc.

mud, Dieu est appelé créateur des siècles (*bōrēh 'ōlamīm*); dans l'Écriture, roi des siècles ou Dieu des siècles¹. Ici comme là, les siècles signifient les mondes. Le Fils est aussi conservateur de l'univers : « Il soutient tout de sa puissante parole². » Si la fonction de créateur paraît subordonnée (*δὲ ὅτι*), parce qu'elle se fait selon l'ordre des processions divines, celle de conservateur est présentée comme indépendante et absolue : singularité apparente, car la conservation des choses n'est que le prolongement virtuel de l'acte créateur. Peut-être l'écrivain sacré veut-il nous faire entendre que la médiation du Fils n'implique pas une dépendance et que son activité créatrice n'est pas celle d'un ministre ou d'un instrument.

Quelques Pères ont vu la divinité et l'activité créatrice du Fils dans un texte qu'on peut traduire de deux manières : « Celui qui a disposé toutes choses est Dieu » : ou bien : « c'est Dieu qui a disposé toutes choses ». La seconde traduction nous semble préférable. L'auteur vient d'affirmer que le Christ « apôtre et pontife de notre confession » a été « fidèle à celui qui l'a fait [apôtre et pontife], comme Moïse dans toute sa maison », c'est-à-dire dans la maison de Dieu. Mais il y a deux différences : l'une, c'est que Moïse a été fidèle en qualité de serviteur et le Christ en qualité de Fils; l'autre, c'est que Moïse est une partie de la maison de Dieu dont le Christ est l'ordonnateur ou le fondateur. Or il est évident que l'ordonnateur d'une maison vaut mieux que cette maison elle-même ou qu'une partie quelconque de cette maison : d'où résulte la supériorité du Christ sur Moïse. Ici se place le passage en litige : *Omnis namque domus fabricatur ab aliquo : qui autem omnia creavit, Deus est*, que nous croyons devoir traduire ainsi : « Car toute maison est disposée par quelqu'un; mais c'est Dieu qui a disposé toutes choses³. » Ces mots, ne pouvant pas rendre raison du verset précédent qui est l'évidence même, se rappor-

1. 1 Tim. 117; Tob. 136-10; Eccli. 3622.

2. 13 : φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Paul (Col. 117 : τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν) exprime à peu près la même idée avec encore plus de concision.

3. 34 : Πᾶς γὰρ οἶκος κατασκευάζεται ὑπὸ τινος, ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας Θεός. Le mot Θεός n'est pas le prédicat mais le sujet de la proposition.

tent donc à l'avant-dernier où il est dit que le Christ a été fidèle à celui qui l'a fait (messager et pontife), comme Moïse dans toute la maison de Dieu. Le Christ, en qualité de pontife, est bien le fondateur et l'ordonnateur de cet édifice, car son sacrifice se répercute dans le passé; mais c'est Dieu qui, en fin de compte, dispose toutes choses et place dans sa maison Moïse à titre de serviteur et le Christ à titre de Fils.

Quoi qu'il en soit de ce texte, le Fils reçoit ailleurs le nom de Dieu, même avec l'article défini : « Votre trône, ô Dieu, subsiste dans les siècles des siècles ¹. » L'auteur lui applique sans hésitation les textes de l'Ancien Testament dont le sujet est Jéhovah et qui expriment des attributs spécifiquement divins : « Au commencement, Seigneur, vous avez fondé la terre; et les cieux sont l'œuvre de vos mains; ils périront, mais vous, vous subsistez à jamais ². » Que les anges soient tenus de l'adorer ³, c'est la conséquence prévue et nécessaire de sa dignité transcendante. On ne voit pas ce que le prologue de saint Jean et les Épîtres aux Philippiens et aux Colossiens ajoutent à cette affirmation expresse de la divinité du Christ.

Homme parfait. — Pour être Dieu, Jésus-Christ n'en est pas moins homme. Encore au sein du Père, le Fils demande qu'un corps lui soit préparé ⁴. Il veut participer à la chair et au sang comme les fils adoptifs ⁵ et leur devenir semblable en toutes choses hormis le péché ⁶. Ainsi l'exige son rôle de prêtre ⁷. Il se soumettra donc à l'épreuve et en sortira vainqueur ⁸. Il possédera au suprême degré toutes les vertus : la confiance en Dieu ⁹, la fidélité ¹⁰, la miséricorde ¹¹, surtout l'obéissance qu'il apprendra à l'école de la douleur ¹². A part les Évangiles, aucun écrit inspiré ne prodigue davantage les allusions à la vie mortelle de Jésus : descendance de la tribu de Juda ¹³, progrès en grâce et en sagesse ¹⁴, signes et prodiges attestant sa mission divine ¹⁵, tribulations et persécutions, agonie et prière au jardin des Oliviers ¹⁶, mort volontaire ¹⁷, crucifiement hors des portes de la ville ¹⁸. Peut-être le nom de Jésus est-il choisi

1. Heb. 1⁸⁻⁹. — 2. 1¹⁰⁻¹². — 3. 1⁶. — 4. 10⁵⁻⁹. — 5. 2¹⁴. — 6. 4¹⁵; 5⁷⁻⁸; 7²⁶. — 7. 2¹⁷. — 8. 2¹⁸; 4¹⁵. — 9. 2¹³. — 10. 2¹⁷; 3². — 11. 4¹⁵. — 12. 7⁷⁻⁸. — 13. 7¹⁴. — 14. 2¹⁰; 5⁹; 7²⁸. — 15. 2⁴. — 16. 5⁷. — 17. 12². — 18. 13¹².

de préférence à celui de Christ¹ pour mieux inculquer la vérité de la nature humaine. Mais nulle part aussi la communication des idiomes n'est plus parfaite; et le *Participavit carni et sanguini*, rapproché de *Corpus aptasti mihi*², ne vaut-il pas, comme formule théologique de l'incarnation, le *Verbum caro factum est* de saint Jean ou le *In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter* de l'Épître aux Colossiens?

Vie glorifiée. — La vie glorifiée du Christ est représentée comme le fruit de son abnégation et de sa mort. L'ignominie de la croix prélude au règne triomphal. Héritier du monde par droit de naissance, le Fils le devient à un titre nouveau par droit de conquête et il acquiert en même temps le droit de s'associer des cohéritiers. Nous reconnaissons là des idées familières à Paul; mais, à l'encontre de ce dernier, l'Épître ne mentionne qu'une seule fois, en passant³, la résurrection, tandis qu'elle décrit avec complaisance Jésus, pontife de l'humanité, entrant au sanctuaire céleste à jamais ouvert et s'asseyant à la droite du Père en qualité d'avocat et d'intercesseur⁴ : — « Ayant accompli la purification des péchés il s'est assis à la droite de la majesté au plus haut » des cieux. — « Nous avons un pontife qui s'est assis à la droite du trône de la majesté dans les cieux, ministre du sanctuaire et du tabernacle véritable. » — « Ayant offert une seule hostie pour les péchés il s'est assis à jamais à la droite de Dieu. » — « Au lieu de la joie qu'on lui offrait il a souffert la croix, comptant pour rien l'ignominie; et il s'est assis à la droite du trône de Dieu⁵. » Dans les autres écrits du Nouveau Testament, Jésus prend place à la droite du Père comme triomphateur, comme roi, comme juge; dans l'Épître aux Hébreux c'est surtout en qualité de prêtre et il y continue son office de médiateur.

1. Le mot *Jésus seul* revient 10 fois, le Christ 9 fois, Jésus-Christ 3 fois; le Christ Jésus jamais. Au contraire, dans saint Paul, *Jésus seul* est rare et le Christ Jésus très fréquent.

2. 2¹⁴ et 10⁵. — 3. 13²⁰. — 4. 4¹⁶; 6²⁰; 7²⁶; 9¹¹⁻¹²⁻²⁴. — 5. 1³; 8¹; 10¹²; 12².

II. LE SACERDOCE DU CHRIST.

Jésus-Christ Pontife. — La comparaison avec les autres médiateurs — prophètes, anges, Moïse — préparait l'esprit au Médiateur suprême, au « grand pontife qui a pénétré dans les cieux ». Le pontife une fois nommé, tout converge vers lui. L'auteur de l'Épître ne se propose-t-il pas de montrer que le christianisme est la religion parfaite, idéale, définitive; et le niveau d'une religion n'est-il pas marqué par son sacerdoce?

Jésus-Christ est prêtre et pontife : prêtre selon l'ordre de Melchisédec en qualité de médiateur sacré; pontife, comme antitype d'Aaron qu'il supplante ¹. Mais il n'y a point d'autre distinction entre ces deux titres et le nom de pontife n'implique pas ici l'idée d'une hiérarchie dont le Christ serait le faite : « Tout pontife, pris parmi les hommes, est constitué représentant des hommes dans les choses afférentes au culte de Dieu, afin d'offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés. Il est capable de compatir à ceux qui ignorent et s'égarent pour avoir été lui-même entouré d'infirmité. C'est pourquoi il doit offrir les sacrifices du péché pour lui-même ainsi que pour le peuple. Et personne ne s'arroge cet honneur à moins d'y être appelé de Dieu comme le fut Aaron ². » Ce n'est point là — on l'oublie trop souvent — une définition du prêtre, ni même du pontife, mais seulement du pontife hébreu. Tous les traits ne conviennent pas à Jésus-Christ ou ne lui conviennent que par analogie, comme le type figure en gros l'antitype avec des imperfections que celui-ci repousse. Telle qu'elle est, la description peut cependant servir de cadre à une étude sur le sacerdoce du Christ, car elle exprime bien les caractères

1. Jésus-Christ est appelé prêtre (ιερεὺς) selon l'ordre de Melchisédec dans les citations de Ps. 109 [110]⁴ et les allusions à ce texte (5⁶; 7¹⁵⁻²⁷⁻²¹); il est ιερεὺς μέγας ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ (10²¹). — Partout ailleurs il est ἀρχιερεὺς avec divers qualificatifs ²²⁷ (ἐλεήμων καὶ πιστός), 3¹ (τῆς ὁμολογίας ἡμῶν), 4¹⁴ (μέγας), 4¹⁵ (δυνάμενος συμπαθεῖν), 5¹³, 6²⁰ (κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ), 7²⁶ (ὁσιος, ἀκακος, ἀμίαντος, κτλ.), 9¹¹ (τῶν γενομένων ἀγαθῶν).

2. 5¹⁻⁴. Les mots « pris parmi les hommes » ne sont pas restrictifs; ils conviennent à tous les pontifes. Il faut donc entendre : Tout pontife, étant pris parmi les hommes, etc.

essentiels du prêtre : son rôle de médiateur, la communauté de vie qu'il suppose, la vocation divine qui en est la condition, le sacrifice qui en est le but et la fonction primordiale.

Médiation du prêtre. — Le prêtre est avant tout médiateur. « Il est établi pour les hommes dans les choses qui regardent le culte de Dieu. » Si l'homme ne devait à Dieu qu'un culte individuel, il chargerait l'autel de ses propres offrandes, y verserait ses libations et le sang des victimes, sans avoir besoin d'intermédiaire. Mais partout et toujours, dans toute agglomération qui ne faisait pas profession publique d'athéisme, les hommes comprirent qu'ils devaient à Dieu un culte social. Naturellement, le plus digne en était chargé : dans la famille, le père; dans la tribu, le patriarche; dans la nation, le roi. Cependant, dès que la société s'élargit au delà du clan patriarcal, par un instinct qui honore la nature humaine, on confia d'ordinaire les augustes fonctions du sacerdoce à une caste spéciale; dégagée des soucis et des intérêts profanes, gardienne sévère des traditions et des rites, censée plus agréable à la divinité et par là même plus apte à son rôle.

Mais, nous l'avons dit, l'auteur de l'Épître ne parle pas du prêtre en général. Il ne se demande pas ce qu'aurait été le prêtre dans l'état de nature, ni ce qu'il serait si l'humanité n'était pas déchue. Son regard ne sort pas du monde des réalités actuelles et ne dépasse pas l'horizon biblique. Il prend le genre humain tel qu'il est, accablé par la conscience du péché et impuissant à se frayer par lui-même un chemin vers le ciel. Abstraction faite de la barrière que le péché dresse entre Dieu et nous, on ne comprendrait qu'imparfaitement le rôle qu'il assigne au pontife, rôle qui consiste principalement « à offrir des oblations et des sacrifices pour les péchés ». Le prêtre reste bien le représentant des hommes auprès de Dieu, mais en fait il représente maintenant une humanité pécheresse; il est chargé des choses qui regardent le culte de Dieu, mais comme les relations normales entre Dieu et l'homme sont troublées, sa fin première est de les rétablir. Jésus-Christ vient donc sur la terre pour effacer les péchés; il s'incarne parce que Dieu n'agrée pas les sacrifices pour le péché du rite aaronique et son but est atteint dès qu'il a accompli la purification des péchés.

Communauté de nature. — Pour être le mandataire, l'ambassadeur, le chef religieux de l'humanité, le pontife doit appartenir à la famille humaine. C'est en vertu de la solidarité qui nous unit à notre commun père que le péché d'Adam est notre péché; c'est par le même lien de solidarité que la justice du Christ sera notre justice. Saint Paul nous a déjà familiarisés avec cette idée. « Le sanctificateur et les sanctifiés sont tous [fils] d'un même [père]... Puis donc que les enfants participaient à la chair et au sang il y a participé lui aussi... Car il ne vient pas au secours des anges; c'est à la lignée d'Abraham qu'il porte secours. Par suite, il devait se rendre semblable en tout à ses frères. » La complexité de ce passage tient surtout à deux causes : d'abord l'auteur veut expliquer en même temps la nécessité et les convenances de l'incarnation et des autres abaissements du Christ; ensuite au lieu d'aborder la question de front, comme un dogme à établir, il l'attaque de flanc, comme une objection à résoudre. En élevant Jésus-Christ à une incomparable hauteur au-dessus de toute créature, il n'a pu dissimuler la phase transitoire d'humiliation qui l'abaisse au-dessous des anges. Il répond que le Christ devait partager notre nature pour être prêtre et nos épreuves pour être prêtre accompli. Non pas qu'il y ait dans le Très-Haut de nécessité véritable; il n'y a que des raisons de convenance et des nécessités hypothétiques; mais du moment que, dans les desseins de Dieu, le Fils doit sauver les hommes par un acte sacerdotal il faut qu'il puisse les appeler ses frères. Autrement il serait leur chef, comme il est le chef des anges; il ne serait pas leur pontife. A ce point de vue « le sanctificateur et les sanctifiés » doivent avoir la même origine. Pour sauver en qualité de prêtre la race d'Abraham, il faut qu'il lui appartienne. Voilà ce qui rend l'incarnation nécessaire; mais d'une nécessité conditionnelle, subordonnée au plan rédempteur de Dieu.

L'Épître ne sépare pas l'idée du prêtre de celle du prêtre accompli. Le pontife idéal d'une humanité coupable, après avoir revêtu la nature humaine, doit être associé aux souffrances et à la mort qui sont maintenant le partage commun des hommes. « Il convenait à celui pour qui tout existe et par qui tout existe et qui conduit plusieurs fils à la gloire de

consommer par les souffrances l'auteur de leur salut. » En subissant librement la mort, Jésus-Christ ne se propose pas seulement d'ôter tout pouvoir au maître actuel de la mort, à Satan, il veut encore nous délivrer de cette crainte servile de la mort qui nous tenait subjugués. En prenant nos misères et nos infirmités, il se met en état de mieux connaître nos besoins et nos faiblesses, de mieux comprendre nos tentations et nos défaillances, d'y compatir enfin dans ce tempérament achevé qui sait éviter à la fois l'excès d'indulgence et l'excès de rigueur (μετριοπαθεῖν). Cependant la ressemblance a une limite. « Nous avons un pontife capable de compatir à nos faiblesses, éprouvé qu'il a été en toutes choses pour nous ressembler [en tout], hormis le péché. » La raison en est claire. Plus le prêtre a le devoir de s'approcher de Dieu pour y attirer ses frères plus il a besoin d'être saint; plus il a pour mission d'expié les péchés plus il convient qu'il en soit lui-même exempt. S'il était astreint à sacrifier pour ses propres péchés avant de songer aux péchés du peuple, il aurait besoin d'un autre prêtre pour suppléer à son insuffisance. « Il convenait donc que nous eussions un tel pontife, saint, sans malice, sans souillure, séparé des pécheurs et plus élevé que les cieux. »

Vocation au sacerdoce. — Dans la religion naturelle, le prêtre est désigné soit par sa dignité soit par le choix de ceux qu'il représente : Dieu l'agréé mais ne le nomme pas. Dans la religion surnaturelle il en est autrement. Dieu, lorsqu'il révèle le culte dont il veut être honoré, en confie le dépôt à qui il lui plaît. Quiconque oserait sans vocation divine s'ingérer dans les fonctions sacrées du sacerdoce serait un intrus et un usurpateur. Aaron ayant été régulièrement investi du pontificat, avec sa descendance, il faut pour les supplanter un appel exprès du Très-Haut. C'est le cas pour Jésus-Christ : « Il ne s'est pas glorifié lui-même pour devenir pontife; mais celui qui lui a dit : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui », l'a appelé au sacerdoce suprême. Bien que le Fils soit Fils dès l'éternité, ces paroles ne lui sont adressées, selon le Psalmiste, qu'au moment où il prend la nature humaine. En se faisant homme, il est *ipso facto* consacré prêtre, c'est-à-dire

médiateur attitré du genre humain auprès de Dieu. Son Père va lui confirmer par serment cette dignité : « Le Seigneur l'a juré et il ne s'en repentira point : Tu es prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédec. » La prérogative exclusive d'Aaron est ainsi révoquée. Mais ce transfert du sacerdoce n se borne pas à une simple substitution de personnes ; il équivaut au changement du sacerdoce lui-même qui, de l'ordre d'Aaron, passe à l'ordre de Melchisédec.

Ordre de Melchisédec. — Ce mystérieux personnage, qui paraît et disparaît dans la Bible comme un météore, n'intéresse l'auteur de l'Épître que comme type du Christ. Trois circonstances le frappent : l'étymologie des noms, la conduite d'Abraham à l'égard du prêtre-roi de Salem et le silence de l'Écriture relativement à son origine.

Melchisédec signifie « roi de justice » et roi de Salem veut dire « roi de paix » ; or le règne du Messie doit être le règne de la paix et de la justice. Melchisédec est prêtre-roi ; le Christ aussi est prêtre-roi et notre Épître, à une exception près, associe toujours sa royauté à son sacerdoce. Le sacerdoce idéal, au terme de son évolution, se trouve ainsi ramené à sa conception primitive. La rencontre du patriarche avec le roi de Salem fournit deux autres détails typiques dont la signification est à peu près la même : Melchisédec bénit Abraham et Abraham lui paye la dîme. C'est un principe reçu que la bénédiction descend du père à l'enfant, du roi au sujet, du prêtre au laïque, en un mot du supérieur à l'inférieur. Il n'est pas moins évident que le paiement de la dîme est un acte de sujétion envers une autorité majeure, royauté, sacerdoce ou divinité. Or Melchisédec bénit celui en qui toutes les nations de la terre doivent être bénies et reçoit de lui, en guise de dîme, le meilleur du butin. Par ce double acte, toute la postérité d'Abraham renfermée dans ses flancs, sans excepter les prêtres fils de Lévi, reconnaît virtuellement la supériorité de Melchisédec et, à plus forte raison, de celui dont Melchisédec n'est que la figure. Le silence de l'Écriture est encore plus fécond en applications typiques. A s'en tenir au récit sacré, Melchisédec est « sans père, sans mère, sans généalogie », ses jours n'ont « ni fin, ni commencement », puisque l'hagio-

graphie ne nomme aucun de ses ancêtres et ne mentionne pas davantage l'époque de sa naissance et de sa mort. La généalogie, essentielle pour les prêtres lévites, est indifférente pour lui. Possédant le sacerdoce à titre personnel et non par héritage, ni la qualité de ses aïeux ni la patrie de sa mère ne sauraient être un empêchement. Le pontife selon l'ordre de Melchisédec aura le même privilège et sa descendance du sang de Juda ne mettra point obstacle à son sacerdoce. Mais il faut auparavant que la prérogative d'Aaron soit abolie. C'est l'objet du serment de Dieu.

Petau et Bellarmin ont recueilli les textes des Pères qui voient dans le pain et le vin offerts par Melchisédec un type de l'eucharistie. L'auteur de l'Épître ne pouvait guère s'arrêter à cette signification typique sans compromettre sa thèse et énerver son raisonnement. Il est probable qu'il fait allusion à l'eucharistie quand il dit : « Nous avons un autel dont ceux-là n'ont pas le droit de manger qui restent au service du tabernacle » ; mais, tout occupé qu'il est à démontrer que le Christ consomme à jamais les élus par un seul sacrifice, que l'offrande pour le péché devient inutile dès que le péché est surabondamment expié, que l'insuffisance des anciens sacrifices ressort justement de leur répétition, il ne pouvait mettre en relief l'oblation qui se répète et la victime qui s'immole périodiquement sur l'autel, sans s'obliger à expliquer comment le sacrifice eucharistique reproduit, commémore et ne multiplie pas le sacrifice sanglant du Calvaire.

Le silence relatif au sacrifice de Melchisédec a pourtant donné lieu à de graves méprises. On a prétendu que le Christ était, à la fois ou successivement, prêtre selon l'ordre d'Aaron et selon l'ordre de Melchisédec : selon l'ordre d'Aaron par son sacrifice, selon l'ordre de Melchisédec par sa dignité ; ou selon l'ordre d'Aaron sur la terre, selon l'ordre de Melchisédec au ciel. On n'a pas réfléchi que, d'après l'enseignement formel de l'Épître, ces deux ordres sont incompatibles, Jésus-Christ ne peut pas être prêtre selon l'ordre d'Aaron s'il succède à l'ordre d'Aaron et s'il n'est prêtre qu'en vertu de l'abolition du sacerdoce aaronique. « S'il était sur la terre — c'est-à-dire si son sacerdoce appartenait à la sphère typique et figurative

où se meut l'ordre d'Aaron — il ne serait même pas prêtre, d'autres étant chargés d'offrir les dons conformément à la Loi¹. » Jésus-Christ n'est donc prêtre que selon l'ordre de Melchisédec et il le reste à jamais. Il ne faut pas confondre la dignité sacerdotale avec l'exercice du sacerdoce. Le prêtre ne devient pas prêtre au moment où il offre le sacrifice, car il n'a le droit de l'offrir que parce qu'il est prêtre. La consécration sacerdotale de Jésus-Christ coïncide avec l'incarnation. C'est en entrant dans le monde qu'il dit à son Père par la bouche du Psalmiste : « Vous n'avez pas voulu des sacrifices et des oblations, mais vous m'avez préparé un corps. Les holocaustes et les sacrifices pour le péché ne vous ont pas agréé; alors j'ai dit : Me voici; je viens... pour faire, ô Dieu, votre volonté². » La volonté de Dieu est qu'il meure et il mourra à l'heure marquée : ce sera son sacrifice. Mais il est prêtre dès le premier instant de sa vie mortelle et c'est la divinité, comme s'expriment les Pères, qui consacre son humanité.

Sacerdoce éternel. — L'éternité de son sacerdoce se résout par le même principe. Si le prêtre n'était prêtre qu'autant qu'il offre le sacrifice ou qu'il a la possibilité de l'offrir, le sacerdoce du Christ n'aurait qu'une éternité relative et devrait cesser au plus tard le jour où cessera le sacrifice non sanglant qu'il offre, jusqu'à la consommation des siècles, par le ministère de ses représentants. Mais il n'en est point ainsi. Son sacerdoce est éternel parce qu'il le possède « non pas selon la loi d'une institution charnelle mais selon la puissance d'une indissoluble vie³ ». L'institution charnelle qui fait les prêtres du sang d'Aaron ne vaut que jusqu'à leur mort et la délégation qu'elle confère expire avec la vie; mais l'union hypostatique, qui consacre prêtre le Christ, est indissoluble; et par suite son sacerdoce n'a pas de terme. Les autres ne peuvent rester prêtres toujours, « empêchés qu'ils en sont par la mort; mais lui détient un sacerdoce inamovible, parce qu'il demeure à jamais... toujours vivant afin d'intercéder pour nous⁴ ». De quelque manière qu'on entende cette intercession, il est évi-

1. Heb. 84. — 2. 10⁵⁻⁷ citant Ps. 40⁷⁹. — 3. 7¹⁶ — 4. 7²³⁻²⁵

dent qu'elle ne cesse pas avec la vie mortelle du Christ et que, par conséquent, la mort n'est pas pour lui comme pour les autres la limite extrême du sacerdoce. En Jésus-Christ, le sacerdoce n'est pas un accident séparable de la personne; il est médiateur de l'humanité parce qu'il est Homme-Dieu et il est impossible qu'il cesse jamais de l'être. Toujours Jésus pontife sera le représentant attitré du peuple qu'il a sauvé; et toujours il en exercera les fonctions de quelque manière, ne serait-ce qu'en offrant au Père le fruit de la rédemption par une oblation virtuellement éternelle; mais, ne ferait-il point usage de ce pouvoir, il le conserve à jamais et c'est ce qui le constitue grand-prêtre pour l'éternité¹.

III. LE SACRIFICE DU CHRIST.

Réalité du sacrifice. — La fonction spécifique du prêtre est le sacrifice : « Tout pontife est établi pour offrir des dons et des sacrifices; c'est pourquoi il fallait que lui aussi eût quelque chose à offrir. » Dans l'état actuel de l'humanité déchue la fin principale du sacrifice est l'expiation du péché et c'est comme expiation du péché que l'Épître aux Hébreux considère le sacrifice du Christ, bien qu'elle mentionne diverses espèces de sacrifices — dons (δῶρα), oblations (προσφοραί), immolations (θυσίαι), holocaustes (δολοκαυτώματα)² — que le sacrifice unique de la croix abolit et remplace.

1. Bien que nous évitions de prendre parti entre les scolastiques, Vasquez nous semble avoir raison contre Lugo lorsqu'il soutient que l'éternité du sacerdoce du Christ est absolue et non pas seulement relative.

2. Le mot δῶρον est associé trois fois sur cinq à θυσία (5¹; 8³; 9⁹, toujours avec le verbe προσφέρειν) : ce qui ferait supposer qu'il désigne les sacrifices non sanglants tandis que θυσία désignerait les sacrifices sanglants; mais 11⁴ il est mis pour le sacrifice d'Abel et 8³ (ὄντων τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα) il semble comprendre toutes les espèces de sacrifice. — Outre les trois cas où il est uni à δῶρον (5¹; 8³; 9⁹), θυσία est associé à προσφορά (10⁵⁻⁸) dans une citation (Ps. 40⁷); il s'emploie seul pour désigner le sacrifice d'Abel (11⁴) et le sacrifice pour le péché soit de l'Ancien Testament soit du Nouveau (7²⁷; 9²³⁻²⁶; 10¹⁻¹¹⁻¹²⁻²⁶); deux fois il est pris au sens métaphorique (13¹⁵⁻¹⁶ « hosties de louanges »). — On pourrait croire que προσφορά uni à θυσία et à δολοκαύτωμα dans la citation de Ps. 40⁷ (Heb. 10⁵) est un sacrifice non sanglant, mais il se dit précisément du sacrifice du Christ (10¹⁰⁻¹⁴) et du sacrifice pour le péché (10¹⁸).

Que l'auteur regarde l'immolation du Calvaire comme un sacrifice, où Jésus-Christ est à la fois prêtre et victime, on n'en saurait douter. Il suffit pour s'en convaincre de lire les quatre textes suivants, dont le premier énonce le fait, le second le mode, le troisième l'efficacité, le quatrième la valeur infinie de son sacrifice : « Il n'a pas besoin chaque jour, comme les grands-prêtres [hébreux], d'offrir des victimes, d'abord pour ses propres péchés, ensuite pour ceux du peuple; car il l'a fait une fois pour toutes en s'offrant lui-même ¹. » — « Le sang du Christ qui par l'esprit éternel s'est offert lui-même, [hostie] immaculée, à Dieu, purifiera notre conscience des œuvres mortes pour [nous rendre aptes à] servir le Dieu vivant ². » — « Le Christ, après s'être offert une seule fois pour ôter les péchés de la multitude, apparaîtra une seconde fois, sans péché, pour donner le salut à ceux qui l'attendent ³. » — « Ayant offert une seule hostie pour les péchés il s'est assis pour toujours à la droite de Dieu... Car, par une oblation unique, il a consommé pour toujours ceux qui sont sanctifiés ⁴. »

Le sacrifice de l'Expiation. — L'immolation du Calvaire est rapprochée en passant, par voie de contraste, des holocaustes du rituel mosaïque, du sacrifice de la vache rousse, du sacrifice par lequel fut scellée l'alliance du Sinaï ⁵. Mais l'auteur ne s'arrête pas à ces analogies; il se hâte d'arriver au plus parfait ou au moins imparfait des rites de l'ancienne Loi, celui du jour de l'Expiation. Célébré seulement une fois par an, en présence de l'assemblée entière, avec l'apparat le plus solennel, le sacrifice de l'Expiation était aussi le seul où le grand-prêtre dût intervenir en personne, et c'était par excellence le sacrifice pour le péché ⁶. Aucun par conséquent ne figurait mieux le sacrifice du Christ.

προσφορά περί ἁμαρτίας). — On voit que l'auteur ne s'attache pas à distinguer les diverses espèces de sacrifices; il n'en retient que la notion générale qu'il trouve vérifiée dans le sacrifice de la croix.

1. Heb. 7²⁷. — 2. 9¹⁴. — 3. 9²⁸. — 4. 10¹⁴.

5. Holocaustes (10⁶⁻⁸), vache rousse (6¹³), sacrifice de l'alliance (9¹⁵⁻²³).

6. Lev. 16¹⁻³⁴, 23²⁶⁻³²; Num. 29⁷⁻¹¹. Cf. Ex. 30¹⁰; Lev. 25⁹. Pour la tradition juive, voir le traité de la Mischna intitulé *Yômâ*. — Le nom est significatif יוֹם הַכִּפּוּרִים, ἡμέρα ἱλασμοῦ (ou ἐξιλασμοῦ), *dies expiationum* ou *propitiationis*.

La mise en scène est décrite avec un luxe de détails dont on ne saisit pas toujours l'à propos¹. Plusieurs traits paraissent indifférents au sens typique. Peut-être l'auteur les signale-t-il pour montrer qu'il apprécie la splendeur du culte national, qu'il prend intérêt à ces souvenirs et qu'il ne se croit pas tenu de rabaisser le passé pour grandir le présent. La division du tabernacle en deux parties, séparées par un voile qui ne se levait qu'une fois par an devant le seul pontife, est essentielle au type. Elle signifiait, comme l'auteur va l'expliquer, que l'accès au sanctuaire n'était pas encore ouvert. Le rôle du grand-prêtre, au jour de l'Expiation, était de réconcilier le peuple avec Dieu en offrant le sang des victimes dans le Saint des saints². Il ne faut pas scinder en deux cette action unique, le pontife n'entrant ce jour-là dans le Saint des saints que pour y offrir le sang et ne pouvant offrir le sang que dans le Saint des saints. En général le grand-prêtre hébreu n'accomplissait point en personne l'acte de l'immolation et si le texte sacré semble insinuer qu'il frappait lui-même la victime au jour de l'Expiation, il aurait pu le faire par intermédiaire sans changer la valeur ni la signification du rite. Mais il fallait pour ce sacrifice spécial qu'il offrît lui-même le sang et qu'il l'offrît dans le Saint des saints. Ces deux actes, qui n'en sont qu'un, font partie intégrante du même symbolisme. La grande erreur des sociniens fut de diviser ce qui de sa nature doit rester indissolublement uni : Jésus-Christ n'étant prêtre à leur gré que par le sacrifice et le sacrifice du Christ n'étant que l'oblation de son sang faite dans le sanctuaire éternel, il en résultait ce paradoxe, contredit à chaque page de l'Épître aux Hébreux, que la mort du Christ n'est pas un sacrifice, que Jésus-Christ n'est pas prêtre dès ici-bas, qu'il ne le devient qu'en entrant au ciel, le jour de l'Ascension.

L'auteur ne se propose pas d'épuiser la typologie des rites de l'Expiation. Il ne dit rien du bouc émissaire qui semblait prêter à des rapprochements faciles. Il mentionne en passant, mais dans un autre cadre, la crémation de la victime³ hors du camp, figure ou symbole du supplice de Jésus hors de la porte.

1. Heb. 9¹⁻¹⁰. — 2. 97. Cf. Ex. 30¹⁰; Lev. 16¹⁶. — 3. 13¹¹⁻¹².

En général il s'en tient au rôle du pontife et en fait l'application au Christ par voie de comparaison et par voie de contraste. Mais, comme il fallait s'y attendre, les contrastes dominent. Dans le type rapproché de l'antitype, quatre points essentiels diffèrent :

1. Les apprêts du sacrifice. Aaron sacrifie pour lui-même avant de s'occuper du peuple; Jésus-Christ, pontife « saint, immaculé, n'ayant rien de commun avec les pécheurs et plus élevé que les cieux », n'a pas à sacrifier pour lui-même puisqu'il est sans péché et toujours en état d'exercer son ministère¹.

2. Le lieu du sacrifice. D'un côté, un tabernacle périssable, terrestre, fait de main d'homme, figuratif; de l'autre, un tabernacle éternel, céleste, bâti par Dieu, idéal et parfait².

3. La matière du sacrifice. Là, le sang des taureaux et des boucs, d'animaux sans raison; ici, le sang de la victime pure, du pontife lui-même, du Fils bien-aimé³.

4. Les fruits du sacrifice. Le grand-prêtre juif pénètre un moment dans le Saint des saints pour en ressortir aussitôt et il n'a le droit d'y introduire personne; Jésus-Christ entre dans le ciel pour n'en sortir jamais et il y fait entrer à sa suite tous ceux qui participent à son sacrifice. Le sacrifice d'Aaron doit être périodiquement répété parce qu'il n'obtient pas le résultat désiré; le sacrifice du Christ est nécessairement unique parce qu'il répugne à sa perfection d'être renouvelé et que d'ailleurs la mort de la victime unique ne peut avoir lieu qu'une fois⁴.

La relation positive du type à l'antitype tient tout entière dans ce trait que l'un et l'autre pontife s'ouvrent le Saint des saints par le sang de l'expiation. Encore ce trait unique ne doit-il pas être indûment pressé. Au jour de l'Expiation, il s'écoulait un certain temps entre la mort de la victime et l'oblation de son sang sur le propitiatoire, de sorte que ces deux actions indissolublement unies paraissaient distinctes. Dans le sacrifice de la croix, cet intervalle n'existe point : l'oblation

1. Heb. 9⁷; cf. 5³ (pour Aaron); 7^{26.27} (pour le Christ).

2. Heb. 9¹¹; cf. 6^{13.20}; 8² (λειτουργὸς τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς).

3. Heb. 9^{12.14}. Cf. 10^{4.9}; 9²³ etc.

4. Heb. 9¹⁵; 9²⁸. Cf. 10^{1.3}; 7²⁷ etc.

coïncide avec la mort ; et l'entrée du Saint des saints avec l'oblation. Dès ce moment, le ciel est virtuellement ouvert et le moment de l'entrée effective n'a plus d'importance. C'est trop matérialiser les rapports du type à l'antitype que de vouloir reporter cette entrée au jour de l'Ascension. Pour continuer dans cette voie il faudrait rechercher quel est le propitiatoire céleste que Jésus-Christ asperge de son sang. A l'instant où Jésus expire tout est consommé : immolation, offrande, aspersion du sang, droit d'entrer au ciel. Les partisans du sacrifice céleste oublient cela. Séparant la mort de la victime de l'oblation du sang, ou bien ils regardent la première comme une simple préparation qui n'entre pas dans l'essence du sacrifice et ils sont obligés de conclure avec les sociniens que Jésus-Christ n'a pas été prêtre dès ici-bas et qu'il n'inaugure son sacerdoce qu'en entrant dans la vie glorieuse, — ce qui est manifestement contraire à la doctrine apostolique ; — ou bien ils voient dans les deux actions deux sacrifices distincts et, sans nier la valeur du sacrifice de la croix, ils rêvent d'un sacrifice céleste différant de l'autre par le mode d'oblation, un peu comme l'eucharistie diffère du sacrifice sanglant du Calvaire ; mais cette opinion nouvelle, suspecte par sa nouveauté même, n'a pas dans notre Épître le moindre fondement.

CHAPITRE III

LES DEUX ALLIANCES

Montrer la supériorité du Nouveau Testament sur l'Ancien, établir en même temps le caractère absolu et définitif de l'Évangile, tel est, nous l'avons dit, le but réel quoique déguisé de l'Épître. Il nous faut réunir ici les éléments épars de cette thèse et étudier : 1. Le contraste des deux alliances; 2. les obligations de l'économie nouvelle; 3. la consommation des promesses divines.

I. L'ANCIENNE ET LA NOUVELLE ALLIANCE.

Nécessité d'une nouvelle alliance. — L'idée d'une alliance nouvelle, avec Jésus pour médiateur, n'est pas spéciale à l'Épître aux Hébreux. Paul a déjà cité le texte d'Isaïe qui l'annonce¹; lui et saint Luc mettent expressément l'institution de l'eucharistie en relation avec une nouvelle alliance conclue dans le sang de Jésus², et les deux autres Synoptiques expriment, au mot près, la même pensée³. Ce que notre Épître a d'original c'est qu'elle greffe la nouvelle alliance sur l'ancienne et fait sortir l'Église de la Synagogue sans solution de continuité comme le fruit naît de la fleur ou la tige du germe⁴. Sous une

1. Rom. 11^{27.28} : citation de Is. 59²⁰ combiné avec 27⁹. — Paul, lui aussi, parle des *deux* Testaments (Gal. 4²⁴), de l'ancien (2 Cor. 3¹⁴), du Nouveau (1 Cor. 11²⁵; 2 Cor. 3⁶).

2. 1 Cor. 11²⁵ et Luc. 22²⁰ (ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι μου).

3. Mat. 26²⁸ et Marc. 14²⁴ (τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης, variante : καινῆς).

L'Épître aux Hébreux appelle aussi le sang de Jésus-Christ « le sang de l'alliance » (10²⁹), « le sang de l'alliance éternelle » (13²¹).

4. Cependant, à un autre point de vue, il y a distinction entre les deux alliances. Jérémie avait annoncé une « nouvelle alliance » (8⁸); il indiquait par là clairement que la « première » (9¹⁵ : πρώτη) touchait

forme paradoxale mais non sans quelque ombre de raison on a pu dire que « l'auteur de l'Épître est un évolutionniste et saint Paul un révolutionnaire... L'un abolit la loi, l'autre la transfigure ¹ ». Au fond, la différence de point de vue est beaucoup moindre : Paul dépeint admirablement l'harmonie et la connexité des deux Testaments et l'auteur de l'Épître n'est pas moins radical que Paul sur l'imperfection et le rejet de la Loi mosaïque. On dirait presque qu'il l'est davantage, car il refuse à la Loi les éloges dont saint Paul est si libéral et il insiste volontiers sur les défauts qui la condamnaient d'avance à périr. C'était une Loi « charnelle », intrinsèquement « invalide et inutile », qui devait par là même être répudiée un jour. Comme elle était incapable de « rien mener à la perfection ² » elle ne pouvait avoir qu'un caractère relatif et transitoire : car l'auteur suppose toujours l'existence d'une économie surnaturelle qui ouvre effectivement à l'homme l'accès auprès de Dieu.

Contrastes et harmonies. — L'Ancien Testament par rapport au Nouveau avait trois grands désavantages : 1. C'était un contrat strictement bilatéral sujet, de sa nature, à être résilié. — 2. Les moyens établis pour le resserrer étaient insuffisants. — 3. Enfin il portait en lui-même les caractères d'une simple ébauche et d'une préparation.

L'ancienne Loi était une *διαθήκη* au sens d'alliance (*berith*) mais pas au sens de testament : la nouvelle est à la fois l'un et l'autre. Or, dès que le testateur est mort, le testament est irrévocable. Nous reconnaissons là une idée commune à Paul et au rédacteur de l'Épître. Un second point de contact entre les deux écrivains c'est que la promesse purement gratuite faite à Abraham et à sa postérité spirituelle tient de la nature du testament — Paul l'appelle aussi *διαθήκη* — en ce qu'elle est un contrat unilatéral par lequel Dieu s'oblige lui-même sans

à son terme (8¹²). Jésus-Christ est le *médiateur* de cette nouvelle et meilleure alliance, 9¹⁵ (*διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν*); 12²⁴ (*νέας*); 8¹⁶ (*κρείττονος*); il est le *garant* d'une alliance meilleure (7²² : *ἔγγυος*). Entre les mots *καινή* et *νέα* il y a cette différence que celui-ci désigne la nouveauté et celui-là dénote la jeunesse, la vigueur.

1. Ménégoz, *La théol. de l'ép. aux Hébreux*, Paris, 1894, p. 197 et 190.

2. Heb. 7¹⁶ (*κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης*); 7¹⁸ (*διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές*); 7¹⁹ (*οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος*).

subordonner son obligation à aucune circonstance extérieure¹. Le pacte du Sinaï au contraire était un contrat du genre *do ut des, facio ut facias*. Si le peuple violait ses engagements, Dieu se trouvait délié des siens : aussi l'histoire sainte n'est-elle qu'une série d'infidélités de la part des Juifs et une série d'abandons partiels de la part de Dieu, bientôt suivis de réconciliations éphémères. Jérémie prédisait la fin de cet état de choses dont l'instabilité indiquait assez le caractère transitoire : « Je conclurai une alliance nouvelle avec la maison d'Israël et la maison de Juda, non pas une alliance comme celle que je fis avec leurs pères au jour où je les pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte. Puisqu'ils n'ont pas persévéré dans mon alliance, moi aussi, je les ai délaissés². »

Le grand défaut de l'ancien pacte était sa tendance à vieillir et à mourir enfin de sénilité³, tendance qui ne trouvait pas dans les institutions mosaïques de correctif suffisant. Le sacrifice perpétuel avait pour but de symboliser l'alliance et d'en raviver le sentiment à l'esprit et au cœur ; les sacrifices pour les péchés, qui atteignaient leur point culminant au jour de l'Expiation, devaient réconcilier les parties contractantes en effaçant le souvenir des infidélités. Mais tout cela ne produisait qu'une « justification de la chair » en vertu d'une sorte de fiction légale, car il est évident que le sang des animaux ne saurait laver le péché ni purifier la conscience⁴.

L'Ancien Testament ne pouvait donc être qu'une ébauche. Le Psalmiste prédit la création d'un nouveau sacerdoce destiné à supplanter le sacerdoce aaronique ; il annonce un nouveau

1. Heb. 9^{16.27}. — Gal. 3¹⁷ oppose le *testament* gracieux fait en faveur d'Abraham et confirmé par Dieu sous serment à l'alliance mosaïque conclue longtemps après (διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ Θεοῦ... νόμος οὐκ ἀκυροῦ).

2. Heb. 8⁸⁻¹² (Cf. 10¹⁶⁻¹⁷), citation de Jer. 31³¹⁻³⁴. Dans le texte de Jérémie la principale opposition entre les deux testaments consiste en ce que l'Ancien ayant été violé (οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου) Dieu use de représailles et se désintéresse de son peuple (καὶ γὰρ ἠμέλησα αὐτῶν), tandis que, pour le Nouveau, Dieu s'engage sans condition à être le Dieu de son peuple (ἔσομαι αὐτοῖς εἰς Θεόν, κτλ.), à lui faire miséricorde et à oublier ses iniquités (ὥστε ἔσομαι... τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι).

3. Heb. 8¹³ (τὸ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ).

4. Heb. 9⁹⁻¹⁰ ; Heb. 10⁴⁻¹¹.

sacrifice qui rendra caduc le rituel lévitique; Jérémie prophétise une nouvelle alliance qui forcément se substituera à la première¹. Cependant cette nouvelle alliance est moins la rupture violente que la consommation de l'ancienne. Les rapports des deux Testaments sont exprimés par ces quatre mots : ombre (σκιά), figure (ὑπόδειγμα), antitype (ἀντίτυπος), similitude (παραβολή)². L'ombre est opposée au corps, l'antitype à la vérité, la figure et la similitude à la réalité. On peut remarquer ici que le langage de l'Épître diffère de celui des autres écrivains sacrés : elle nomme antitype ce que Paul appellerait type et le type est pour elle le modèle présenté à Moïse sur le Sinaï avec injonction de le reproduire; l'image (εἰκών), qu'elle oppose à l'ombre, est le corps (σῶμα) de la terminologie paulinienne. Mais elle maintient plus formellement que personne le caractère figuratif de l'économie mosaïque, et l'exprime d'ordinaire par les antithèses entre la terre et le ciel, le présent et l'avenir, le matériel et l'immatériel, la copie et l'archétype.

II. LES OBLIGATIONS DE LA NOUVELLE ALLIANCE.

Foi et persévérance. — Deux mots résument la morale de notre Épître : foi et persévérance. « Approchons-nous [de Dieu] d'un cœur sincère, dans la plénitude de la foi... Attachons-nous inébranlablement à la profession de l'espérance³ » : tel est le refrain qui revient sans cesse sous diverses formes. Cette préoccupation parénétique nous explique déjà le rôle différent que la foi est appelée à jouer dans l'Épître aux Hébreux et dans les quatre grandes Épîtres de Paul. Dans celles-ci, il

1. Ps. 109(110)⁴; Jer. 31³¹⁻³⁴. Cf. Heb. 7¹¹⁻²²; 8⁶⁻¹³.

2. 10¹ (σκιὰν ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα); 8⁶ (οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων); 9²⁴ (οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἅγια ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν). Ces trois textes caractéristiques montrent bien comment l'ombre, la figure, l'antitype sont opposés à l'image (réalité), aux choses futures, aux choses vraies, aux choses célestes et non faites de main d'homme. On trouve encore ὑπόδειγμα (4¹¹; 9²³) et παραβολή (9⁹) avec la même opposition. Au contraire τύπος (8⁶), qui n'est d'ailleurs que dans une citation des Septante, signifie le modèle présenté à Moïse quand il reçut l'ordre de construire le tabernacle.

3. Heb. 10²²⁻²³ (κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν). Cf. 4¹⁴ (κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας).

était question des effets de la foi qui commence, dans l'autre il s'agit des fruits de la foi qui persévère.

De cette foi, l'auteur donne une définition qui n'est pas sans doute à la manière d'Aristote, par le genre et la différence, mais qui lui convient parfaitement et la distingue de tout ce qui n'est pas elle. « La foi est la réalité des choses que nous espérons, la preuve de celles que nous ne voyons pas : Ἔστι δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις πραγμάτων, ἔλεγχος οὐ βλεπομένων ¹. » Le

1. Heb. 11¹. Qu'on mette la virgule après πραγμάτων, comme nous l'avons fait, ou avant, comme le font certains éditeurs, le sens n'est pas modifié. — Le mot ὑπόστασις se lit cinq fois dans le N. T. (2 Cor. 9⁴; 11¹⁷; Heb. 1³; 3¹⁴; 11¹). La Vulgate traduit constamment par *substantia*. Il semble qu'on peut établir la dérivation suivante : 1) Fondement (sens étymologique de ὑπό et ἵστημι, comme *sub-stantia*); 2) réalité (sens vulgaire); 3) substance (sens philosophique; ce qui est au fond de l'être sous les accidents et les phénomènes); 4) sujet, thème d'un discours, et en général, objet, affaire; 5) ferme confiance (dans Ps. 38⁸ ὑπόστασις répond à l'hébreu *tôheleth* et dans Ruth 1¹²; Ezech. 19⁵ à *tiqnâh*).

Dans le N. T., en dehors de notre texte (Heb. 11¹), ὑπόστασις signifie deux fois « affaire » (2 Cor. 9¹; 11¹⁴), une fois « substance » (Heb. 1³) et une fois, semble-t-il, « ferme persuasion » (Heb. 3¹⁴). — A) 2 Cor. 9⁴ : « Ne cum venerint Macedones mecum et invenerint vos imparatos erubescamus nos (ut non dicamus vos) in hac substantia » (l'addition τῆς καυχήσεως du texte reçu vient de 11¹⁷). Paul envoie les quêteurs devant lui afin que, lorsqu'il arrivera à Corinthe avec ses Macédoniens, ils n'aient pas à rougir, lui et les Corinthiens, dans cette affaire (ἐν τῇ ὑποστάσει ταύτῃ), comme il a dit plus haut *in hac parte* (ἐν τῷ μέρει τούτῳ). Le sens de « persuasion » ou de « confiance » qui pourrait convenir à *erubescamus nos* conviendrait mal à *ut non dicamus vos*. — B) 2 Cor. 11¹⁷ : « Quod loquor non loquor secundum Deum sed quasi in insipientia, in hac substantia gloriæ » (ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχήσεως). Le sens est, semble-t-il : dans ce sujet de gloire, ou plutôt : dans ce sujet (ce motif) de me glorifier. Cependant la traduction : dans la confiance que je montre à me glorifier n'est pas absolument exclue par le contexte. — C) Heb. 1³ : figura *substantiæ* ejus (τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ). Le Fils est l'empreinte de la substance du Père, de la nature divine telle qu'elle est dans le Père. Le mot ὑπόστασις a ici son sens philosophique de substance; le sens de personne est beaucoup plus récent. — D) Heb. 3¹⁴ : « Participes enim Christi effecti sumus, si tamen initium *substantiæ* ejus usque ad finem firmum retineamus » (τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως, le pronom ejus ne répond à rien dans le grec). Ici nous pensons que ὑπόστασις signifie « ferme persuasion » ou bien « confiance ». Cela ressort, à notre avis, du parallélisme d'idée et d'expression avec Heb. 3⁶ (si fiduciam et gloriam spei usque ad finem firmam retineamus), où τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος répond à notre τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως. Cela ressort aussi de l'opposition avec le *cor malum incredulitatis* qui précède. — D'après ces acceptions si variées on voit que le sens de ὑπόστασις ne peut s'établir que par le contexte.

mot grec *ὑπόστασις* a trois sens bien établis : fondement, conviction ferme, réalité; et, abstraction faite du contexte, chacun de ces trois sens peut entrer fort bien dans la définition de la foi. La foi en effet est le fondement de l'espérance et en général de toute notre vie surnaturelle; elle est aussi une persuasion ferme, tellement assurée qu'elle ne laisse aucune place au doute; enfin elle est la réalité des choses que nous espérons, en tant qu'elle est une prise de possession anticipée des biens à venir et qu'elle empêche nos espérances d'être vaines ou fantastiques. Saint Thomas s'attache au premier sens, auquel il ramène le mot latin *substantia* lui-même : « L'objet de l'espérance, dit-il, est contenu en germe dans la foi, comme l'objet de la science est contenu en germe dans les principes; c'est pourquoi la foi est le fondement de l'espérance, comme les principes sont le fondement de la science. » Néanmoins, le dernier sens — celui de réalité — nous paraît préférable, car le premier, ou bien retombe dans celui-ci — le fondement d'une chose n'étant que son *substratum*, sa réalité — ou bien prend l'objet de l'espérance pour l'espérance même : ce qui est inadmissible, le texte portant *ἐπιζομένων* et non pas *ἐπίδος*. D'autre part, le second sens détruit le parallélisme entre les deux membres de la définition, car si *ὑπόστασις* peut signifier persuasion, *ἐλεγχος* qui lui fait pendant ne veut pas dire conviction subjective. La foi est donc non seulement un gage mais encore un acompte des biens espérés. Elle est, selon l'expression de saint Thomas, un commencement de vie éternelle en nous; parce que, suivant l'explication de saint Augustin, croire ce que l'on ne voit point c'est mériter de voir ce que l'on croit.

La foi est encore la preuve des choses qui ne se voient pas : *ἐλεγχος οὐ βλεπομένων*. S'il était permis de traduire *ἐλεγχος* par conviction on donnerait à *ὑπόστασις* le sens de persuasion et l'on pourrait rendre ainsi tout le verset : La foi est une persuasion des choses qu'on espère, une conviction des choses qu'on ne voit point. Malheureusement, l'usage n'autorise pas cette acception : *ἐλεγχος* signifie argument pour réfuter, réfutation, preuve, action de convaincre, si l'on veut, jamais conviction subjective. La traduction de la Vulgate est donc bien exacte : *argumentum non apparentium*. Les choses qu'on ne voit point ne sont

pas seulement les choses invisibles de leur nature mais celles qui échappent au regard de notre esprit. Sans les avoir vues, nous savons par la foi qu'elles existent : la foi nous tient lieu de preuve. Il est évident que cette partie de la définition est beaucoup plus étendue que la première ; elle embrasse l'objet total de la foi, passé, présent ou à venir, tout ce que nous croyons sur le témoignage de Dieu ; tandis que l'autre, se confondant avec l'objet de l'espérance, est restreinte par le fait même aux réalités futures.

Description de la foi. — Les nombreux exemples de foi qui remplissent tout le chapitre XI préciseront ce que cette description sommaire peut avoir de vague. Dans tous les exemples sans exception, la foi désigne l'adhésion de l'intelligence au témoignage divin ; mais, comme la vérité à croire sur la parole de Dieu ne s'impose pas à l'entendement par sa propre évidence, il y a toujours une intervention de la volonté qui rend l'acte de foi libre et méritoire. A part ces deux points communs, les divers actes de foi présentent une certaine variété. On en peut distinguer trois espèces :

1. « Par la foi nous savons que le monde a été formé par la parole de Dieu, en sorte que ce que l'on voit n'a pas été fait de choses visibles. » Ici l'acte de foi se résout en un acte d'entendement et il ne comprend que ses parties essentielles : adhésion de l'esprit au témoignage de l'Écriture, parole de Dieu, et intervention de la volonté inclinant l'intelligence à admettre un fait éloigné de nous, qui échappe à toute vérification.

2. Quand le témoignage divin a pour objet une promesse, la foi s'allie naturellement à l'espérance et les deux vertus, sans se confondre, se donnent la main. Telle la foi de Sara, d'Isaac, de Jacob, de Joseph, des patriarches en général, dont la foi fut confiante et l'espérance fidèle. Quelquefois la chose promise exige un miracle subordonné à la foi de l'homme : il faut alors cette foi vive qui remue les montagnes. C'est par la foi que se fendirent les flots de la mer Rouge et que tombèrent les murs de Jéricho.

3. Le plus souvent le témoignage divin consiste en un précepte ou du moins entraîne une obligation autre que la foi elle-même. La foi, si elle est sincère, sera alors agissante.

C'est par la foi que Noé bâtit l'arche, qu'Abraham quitta sa patrie, vécut dans l'exil, résolut d'immoler son fils, que Moïse affronta le courroux de Pharaon, méprisa les délices de l'Égypte, obéit aux ordres divins, que Rahab la courtisane accueillit les espions hébreux, que les juges, les prophètes, les saints de l'Ancien Testament ont bravé tant de périls, soutenu tant de persécutions, subi la mort la plus cruelle.

C'est « par la foi » que ces saints personnages « ont reçu témoignage ». Il est vrai, l'Écriture qui vante leur justice et raconte leurs grandes actions ne mentionne pas toujours spécialement leur foi. Mais cela n'est pas nécessaire, car, d'après Abacuc, « le juste vit par la foi ». La foi est la mesure de la justice et la justice est la preuve de la foi. Ainsi s'explique la foi d'Abel et d'Énoch. L'Écriture n'en fait pas mention expresse ; mais elle dit d'Abel qu'il offrit une hostie plus excellente que son frère et que son sang cria vengeance, d'Énoch qu'il plut à Dieu et mérita ainsi d'être ravi au ciel. L'auteur en conclut que ce fut à cause de leur foi, soit en vertu du texte d'Abacuc qui fait dépendre la justice de la foi, soit pour Énoch en particulier, par ce principe réflexe que sans la foi il est impossible de plaire à Dieu. Comment plaire à Dieu sans aller à lui ? Et comment aller à lui sans croire à son existence et à sa providence ? Sans doute, un mouvement de l'âme vers Dieu connu par les seules lumières de la raison est concevable en théorie ; mais ce sentiment philosophique ne répondrait pas à l'économie de la rédemption et serait sans efficacité pour le salut dans l'état actuel d'élévation. Il est moins aisé de voir pourquoi la foi à l'existence de Dieu ne suffirait point. N'est-ce pas parce que l'âme ne saurait se porter vers Dieu *sicut oportet*, si elle ne l'envisage comme sa fin dernière et, dans l'état présent, comme sa fin surnaturelle ?

Danger de l'infidélité. — Plus la foi est nécessaire plus l'infidélité est funeste. Par deux fois l'auteur semble présenter l'apostasie comme un mal irréparable. Pour apprécier la signification de ces passages il faut les replacer dans leur contexte : « Si nous péchons délibérément après avoir reçu la pleine connaissance de la vérité, il ne reste plus de sacrifice pour le péché mais l'attente affreuse du jugement et l'ardeur d'un feu

prêt à dévorer les ennemis. Quiconque violait la Loi de Moïse était mis à mort sans pitié sur la déposition de deux ou trois témoins : de quel supplice plus effrayant ne sera pas jugé digne celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu, tenu pour profane le sang de l'alliance, dans lequel il fut sanctifié, et couvert d'opprobres l'Esprit de grâce¹? » Le péché visé par l'Apôtre n'est certainement pas un péché quelconque, même grave, mais le péché par excellence, l'apostasie. La tendance générale de la lettre qui fait tout converger autour de la foi et la sphère d'idées où se meut l'auteur permettent déjà de le soupçonner. L'exhortation qui précède et celle qui suit immédiatement, où il n'est question que de foi sincère, d'espérance inébranlable, de fidélité aux assemblées religieuses, confirment cette impression, que l'allusion à Moïse, punissant de mort l'idolâtrie sur deux ou trois témoignages, vient encore corroborer. Le péché lui-même est décrit comme un acte qui foule aux pieds le Fils de Dieu, qui regarde comme profane ou souillé le sang de l'alliance, qui couvre d'infamie l'Esprit-Saint, qui succède à la pleine connaissance de la vérité dont il ne peut être que la négation. Tous ces caractères s'accordent à désigner l'apostasie délibérée, le blasphème contre le Saint-Esprit. Ce péché ne sera remis ni dans ce monde ni dans l'autre, parce qu'il tarit la source de la grâce et ferme la voie au repentir. Sans la foi en effet il est impossible de plaire à Dieu et de se réconcilier avec lui. Au chrétien qui retomberait dans le judaïsme en pleine connaissance de cause il ne resterait plus d'hostie pour le péché ni dans l'institution mosaïque, qui ne prévoit pas de sacrifices pour ces sortes de crimes, ni dans le christianisme, qui ne possède qu'un seul sacrifice, le sacrifice de la nouvelle alliance avec laquelle l'apostat a rompu. Sans doute Dieu, qui ressuscite les morts, peut toujours ranimer le germe desséché de la grâce et rallumer le flambeau éteint de la foi, mais l'auteur n'avait pas à signaler ce miracle rare et hypothétique, au moment même où il dépeint sous des couleurs si sombres les suites de l'apostasie.

Son intention paraît encore plus manifeste dans le second

1. Heb. 10^{26.29}, à rapprocher de 6¹⁻⁸.

passage. Il veut donner aux Hébreux l'aliment des hommes et non le lait des enfants, quoique leur instruction ne semble pas répondre à leur âge dans la foi. Il laissera donc de côté les dogmes élémentaires qu'on enseigne aux catéchumènes; car, ajoute-t-il, « il est impossible de renouveler pour la pénitence ceux qui, une fois illuminés et favorisés du don célest et devenus participants de l'Esprit-Saint... viennent à tomber, crucifiant de nouveau pour eux-mêmes le Fils de Dieu et l'exposant à l'infamie ». C'est aux exégètes à fixer le sens précis de chaque incise. Ils conviendront sans doute qu'il ne s'agit pas ici d'une faute quelconque mais d'une chute profonde (παρὰ πεισόντας), qui remet les coupables au niveau des Juifs infidèles. Pour les ramener au point d'où ils sont tombés, il faudrait les faire passer de nouveau par les étapes de l'initiation chrétienne et les disposer derechef à la pénitence. Mais on ne suit pas deux fois ce chemin. L'auteur ne dit pas que leur conversion est impossible à Dieu et qu'il n'y a plus pour eux d'espoir. Il dit qu'il est « impossible » aux hérauts de l'Évangile « de les renouveler pour la pénitence ». Et afin de nous faire entendre en quoi consiste ce renouvellement, il avertit qu'il s'abstiendra de répéter les instructions qu'on donne aux catéchumènes pour les préparer au baptême. Le pouvoir qu'a l'Église de remettre les péchés n'était pas en cause.

III. CONSOMMATION.

Repos en Dieu. — L'union avec Dieu est la fin suprême de notre existence, le terme dernier des aspirations de l'homme, le but instinctif sinon réfléchi de tout culte. Ce dénouement fortuné s'exprime dans notre Épître par un mot des mieux choisis : « le repos de Dieu », c'est-à-dire le repos dont Dieu jouit après l'œuvre de la création et de la rédemption, le repos dont il veut nous faire jouir avec lui et en lui, le repos dont il est l'auteur et dont il est l'objet, le repos qu'il propose à nos espérances, soit comme don gratuit, soit comme héritage, soit comme récompense. Fidèle à sa méthode typologique, l'écrivain sacré en voit la figure dans la terre promise à laquelle aspiraient les Hébreux, moins comme au terme de leurs péré-

grinations que comme au centre de la théocratie, où ils seraient plus près de Dieu, dans son domaine et sous son égide¹. Longtemps, l'infidélité les en tint éloignés; et quand ils y entrèrent, après avoir semé de leurs cadavres les sables du désert, ils s'aperçurent qu'ils n'avaient reçu qu'un acompte des promesses divines. Les perspectives se reculèrent et ils entrevirent un autre « repos de Dieu », que le Psalmiste les conjure de ne pas se fermer par leur endurcissement : « Il y a donc un sabbat ultérieur pour le peuple de Dieu. Et celui qui entre dans ce repos divin se reposera lui aussi de ses labeurs comme Dieu des siens. Efforçons-nous donc d'entrer dans ce repos, et gardons-nous de la désobéissance »² qui en ferma l'entrée aux Juifs incrédules. Ce repos de Dieu, c'est Jésus, antitype de Josué, qui nous le promet et nous l'assure.

Initiations graduelles. — Mais, pour y trouver accès, il faut subir une série d'initiations qui sont la raison d'être du sacerdoce du Christ, et qui s'expriment par les quatre mots « expier, purifier, sanctifier, consommer » : termes presque synonymes avec d'intéressantes nuances. Le mot « expier » (ἱλάσκεσθαι) — répondant à l'hébreu *kippēr* — est essentiellement sacerdotal. Il désigne l'action du prêtre qui oblitère le péché ou lave les souillures morales dans le sang des victimes. Le rôle de Jésus pontife est « d'expier les péchés du peuple³ » par son propre sang et de lui rendre ainsi Dieu propice. Voilà pourquoi saint Jean l'appelle « propitiation pour nos péchés » et saint Paul « propitiateur » ou « moyen de propitiation⁴ », car les deux

1. La pensée est longuement développée (Heb. 3⁷-4¹¹), sous forme de commentaire parénétique, à propos du texte Ps. 94 (95)^{7,11}, avec allusions continues à Num. 14²¹⁻²³. L'idée centrale est le serment que Dieu fait dans sa colère : εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσιν μου.

2. Heb. 4⁹⁻¹¹ : ἄρα ἀπολείπεται σαββατισμός τῷ λαῷ τοῦ Θεοῦ. Le *donc* (ἄρα) est justifié par le *aujourd'hui* du Psalmiste, 94 (95)⁷. — On voit comment le *repos* (κατάπαυσις; et une fois σαββατισμός) est mis en relation avec le repos du créateur : ὥστε ἀπὸ τῶν ἰδίων ὁ Θεός. — Enfin c'est la foi qui en assure l'entrée (4³ : εἰσερχόμεθα γὰρ εἰς τὴν κατάπαυσιν οἱ πιστεύσαντες) et c'est l'infidélité (3¹⁹ : οὐκ ᾔδυνήθησαν εἰσελθεῖν δι' ἀπιστίαν) ou la désobéissance (4¹¹) qui en exclut (4⁶ : οὐκ εἰσῆλθον δι' ἀπειθείαν).

3. Heb. 2¹⁷ : εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ.

4. 1 Joan. 2¹ : Αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. C'est Dieu qui l'envoie en cette qualité, 1 Joan. 4¹⁰. C'est également Dieu qui l'établit ἱλαστήριον, Rom. 3²⁵.

effets sont corrélatifs et Dieu s'apaise dans la mesure où nos péchés reçoivent une expiation proportionnée. « Purifier » (καθαρίζειν) dit à peu près la même chose. Le sang est le grand moyen d'expiation et c'est aussi le moyen ordinaire de purification. Le Fils « accomplit la purification des péchés »¹ et cela par son sang² : car « presque tout, selon la Loi, est purifié dans le sang, et sans effusion de sang il n'y a pas de rémission » des péchés³. Ce que la purification accomplie par Jésus prêtre a de spécial c'est qu'à l'opposé des rites mosaïques, elle est spirituelle, elle est intérieure, elle atteint la conscience, elle est absolue et définitive⁴.

L'expiation et la purification sont comme le revers de la sanctification et de la consommation : les premières anéantisent le péché et les autres lui substituent une perfection positive. « Sanctifier », c'est consacrer un être à Dieu en le séparant de l'usage profane, c'est affecter une chose au culte divin, c'est rendre une personne apte à ce même culte. Mais, tandis que la sainteté produite par les rites anciens n'était que légale, la sainteté propre au Nouveau Testament transforme la conscience et une terminologie identique recouvre des conceptions toutes différentes. Ce n'est plus le sang des victimes qui « sanctifie en opérant la purification selon la chair »⁵, c'est « le sang de l'alliance »⁶ nouvelle, c'est l'acte spontané du vrai pontife⁷ s'offrant lui-même en sacrifice qui consomme à jamais et une fois pour toutes ceux qu'il sanctifie⁸.

La « consommation » est peut-être le mot le plus caractéristique de l'Épître. Consommer (τελειοῦν), c'est rendre parfait (τέλειος), c'est-à-dire amener au terme idéal (τέλος) qui marque le point de perfection d'un être⁹. La Loi mosaïque est répudiée pour n'avoir rien pu *consommer*¹⁰. Les saints de l'Ancien Testament ont entrevu le terme sans l'atteindre, car il ne

1. Heb. 1³ : καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος.

2. 9¹⁴. — 3. 9²². — 4. 10². — 5. 9¹³. — 6. 10²⁹. — 7. 10¹⁰. — 8. 10¹⁴.

9. Le mot τέλος signifie « fin » mais avec l'idée secondaire de résultat obtenu, de limite extrême des efforts ou des aspirations. Cremer, *Wörterbuch*⁹, Gotha, 1902. De là le sens spécial des dérivés.

10. 7¹⁹ (οὐδὲν ἐτελείωσεν ὁ νόμος); 9⁹ (μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα); 10¹ (οὐδέποτε δύνανται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι).

convenait pas qu'ils fussent *consommés* avant nous¹. Jésus-Christ l'a été le premier : « Il était à propos que Dieu, par qui et pour qui tout existe, voulant faire entrer dans la gloire une infinité d'enfants, *consommât* par la souffrance le chef de leur salut². » Le chef (ἀρχηγός) précède ses soldats à l'assaut et les introduit dans la place après y avoir pénétré lui-même. Voilà pourquoi « tout Fils qu'il était il apprit l'obéissance par ce qu'il eut à souffrir et, *consommé*, il devint pour tous ceux qui lui obéissent le principe du salut éternel³. » Partout il marche en tête et fraye le chemin. « Il est *consommé* pour l'éternité »⁴ et nous sommes « *consommés* »⁵ avec lui.

Nous remarquons ici quelques différences et encore plus de rapports entre Paul et le rédacteur de l'Épître. Celui-ci nous sauve à la suite du Christ et par la médiation de Jésus pontife, celui-là dans le Christ Jésus et en union avec le Christ mystique; l'un accentue la distinction entre l'auteur du salut et ceux qui en bénéficient, l'autre met en haut relief l'identité entre le chef et les membres. Ni l'un ni l'autre n'ignore que l'application individuelle de la rédemption reste à faire et que le sang de Jésus ne purifie l'âme que par la vertu du rite sacramentel; mais l'un et l'autre aime à considérer le rôle du Christ comme achevé en un seul acte, son sacrifice volontaire et le relèvement de l'humanité comme complet en principe par l'obéissance aimante du Fils. Pour tous les deux, nous ne sommes sauvés qu'en espérance, mais notre espérance est certaine et le lien le plus étroit existe entre le commencement du salut et sa consommation. « Vous êtes venus au mont Sion et à la cité du Dieu vivant, à la Jérusalem céleste, aux myriades d'anges, à l'assemblée des premiers-nés dont le nom est écrit dans les cieux⁶. » Ainsi nous nous mouvons déjà dans la sphère des réalités célestes; la foi est une prise de possession anticipée de l'espérance, la charité est un acompte de la gloire et l'Église est le vestibule du ciel.

1. 11⁴⁰. — 2. 2¹⁰. — 3. 5⁹. — 4. 7²⁸. — 5. 10¹⁴. — 6. 12²²⁻²³.

APPENDICE

ANALYSE DES ÉPÎTRES

Le génie de Paul est, de l'avis de tous, caractérisé par deux traits : la vigueur dialectique qui poursuit à outrance une même idée jusqu'à la retourner sous toutes ses faces et la tension d'une âme qui s'absorbe tout entière dans le sentiment ou la pensée du moment. Un esprit de cette trempe ne peut manquer d'imprimer à ses œuvres un cachet d'unité. C'est en effet ce qui frappe le plus dans les écrits de l'Apôtre. Ses digressions ne sont pas des hors-d'œuvre : elles sont dues au désir de résoudre une difficulté qui se jette à la traverse ou d'éclaircir un détail nécessaire à l'intelligence de la thèse. La question accessoire épuisée, Paul rentre dans son sujet par un mot de rappel plutôt que par une transition explicite ou retombe à son point de départ par une sorte de raisonnement tournant. Aussi, en tenant compte de la liberté d'allures du genre épistolaire et sans vouloir tout ramener à une marche rigoureuse, importe-t-il souverainement de ne jamais perdre de vue l'idée maîtresse.

Est-il besoin d'avertir que l'idée centrale des Épîtres n'est pas toujours une thèse ? Parfois c'est un sentiment à inspirer ou un but à obtenir. La phrase que les théologiens détachent volontiers du contexte pour s'en occuper à peu près exclusivement, comme si c'était la quintessence même de l'Épître, n'est souvent qu'une incidente dont la suppression ne troublerait presque pas la structure de la lettre. Il en est ainsi par exemple du grand texte christologique de l'Épître aux Philippiens,

des passages des Épîtres aux Corinthiens sur la nécessité de la grâce et même, dans une moindre mesure, des versets de l'Épître aux Romains sur le péché originel et sur la prédestination. Du moins le texte dogmatique est-il en général subordonné à l'idée centrale : d'où résulte, pour le lecteur attentif, le devoir de le replacer dans son cadre naturel.

On a essayé ici de dégager la pensée de Paul des idées accessoires qui l'encombrent, de la réduire à ses éléments essentiels, afin d'en mieux montrer la suite et l'enchaînement. Il était difficile d'échapper tout à fait à l'accusation d'arbitraire et d'esprit de système, la même idée n'ayant pas le même degré d'importance aux yeux de tous les lecteurs. Mais il fallait se borner et sacrifier quelque chose, sous peine de transcrire intégralement le texte des Épîtres.

Nous avons songé tout d'abord à conserver, autant que possible, les termes mêmes de saint Paul, bien persuadé que ces termes n'ont pas le plus souvent d'équivalent exact. Seulement, en procédant ainsi, nous aurions dû accompagner notre résumé d'un commentaire perpétuel, pour le rendre intelligible à qui n'a point étudié au préalable la terminologie du grand Apôtre. C'eût été manquer notre but et ôter à cette analyse le seul mérite qu'elle ambitionne : orienter vite le lecteur et le guider dans le dédale obscur des argumentations complexes.

Pour des raisons de commodité pratique nous allons suivre l'ordre habituel de nos Bibles. Mais on voudra bien se souvenir de l'ordre chronologique et ne pas oublier la place respective des divers groupements :

- I. — Première et seconde aux Thessaloniens.
- II. — Grandes lettres (première et seconde aux Corinthiens, Galates, Romains).
- III. — Lettres de la captivité (Philémon, Colossiens, Ephésiens, Philippiens).
- IV. — Pastorales (première à Timothée, Épître à Tite, seconde à Timothée).
- V. — Épître aux Hébreux.

1. — ÉPÎTRE AUX ROMAINS

Le *plan* de la partie dogmatique (I-XI) est très régulier. La parénèse (XII-XVI) forme un tout à part, sans lien avec le reste.

La *suscription* (I, 1-7) renferme, avec quelques notions sur l'apostolat, les éléments d'une christologie succincte.

L'*entrée en matière* (8-17), sous forme d'action de grâces, contient l'éloge de la foi des Romains, l'expression du vif intérêt que l'Apôtre leur porte, enfin l'énoncé de la thèse.

Proposition : « L'Évangile est un agent de Dieu pour le salut de tout croyant, du Juif d'abord et aussi du Grec : car la justice de Dieu s'y révèle de la foi en la foi, selon qu'il est écrit : Mais le juste vivra par la foi » (16-17).

La *division* de la partie doctrinale se tire de cette phrase : *L'Évangile est un instrument de salut pour tous les croyants sans exception, à commencer par les Juifs*. L'Apôtre établit d'abord que la véritable justice dérive non de la nature ou de la Loi mais de l'Évangile (I-IV) ; il explique ensuite le lien de causalité qui existe entre la justice, salut initial, et le salut consommé et définitif (V-VIII) ; il lève enfin l'objection de l'incrédulité des Juifs qui semble détruire son assertion : « Au Juif d'abord et aussi au Grec » (IX-XI).

PREMIÈRE PARTIE

L'ÉVANGILE INSTRUMENT DE SALUT POUR TOUS LES HOMMES.

PREMIÈRE SECTION

La véritable justice ne dérive que de l'Évangile (I-IV).

I. *Cette justice ne se trouve pas en dehors de l'Évangile* (I, 18-III, 20).

1. *Les Gentils ne l'ont pas eue* (18-32). — Ils ont bien connu Dieu, dont les attributs se reflètent dans ce monde sensible (18-20) ; mais, loin de lui rendre l'honneur et l'adoration qu'ils lui devaient, ils les ont prostitués aux plus viles créatures (21-24). C'est pourquoi Dieu leur rend affront pour affront : ils seront eux-mêmes les exécuteurs de ses vengeances et se couvriront mutuellement de honte par les feux impurs dont ils sont embrasés (24-27). Dieu les livre à leur sens réprouvé et les laisse tomber dans les plus ignominieux désordres (28-31). Non seulement ils violent la loi de nature, mais, par un excès de malice, ils applaudissent à ceux qui la violent (32, grec).

2. *Les Juifs ne l'ont pas eue* (II, 1-III, 20). — A) *Leurs lumières plus grandes ne les empêchent pas d'imiter les païens* objet de leur mépris (II, 1-3). Ils s'amassent ainsi un trésor de colère auprès du

juge incorruptible (4-12). Car ce n'est pas la connaissance mais l'observation de la Loi qui justifie (13). Les païens, eux aussi, ont une lumière intérieure qui leur tient lieu de Loi (14-16). Les Juifs sont d'autant plus inexcusables qu'ils peuvent moins prétexter l'ignorance; et leur Loi, dont ils sont si fiers, se tourne contre eux pour les accuser (17-24). — B) *La circoncision ne sert de rien sans l'observation de la Loi* (25-29). Cette assertion ne déroge nullement à la prérogative honorifique des Juifs et ne fait que mieux ressortir la fidélité de Dieu à leur égard (III, 1-8). Pour ce qui est de la vraie justice, Juifs et Gentils en sont également dépourvus (9). L'Écriture le prouve surabondamment, en particulier pour les Juifs (10-18). De la sorte personne ne pourra se glorifier devant Dieu (19-20).

II. *L'Évangile la promet et la donne, selon les prophéties.*

1. En un magnifique tableau d'ensemble Paul nous montre *dans l'Évangile toutes les causes de la justification* : la cause *efficiente*, Dieu le Père; la cause *méritoire*, le sang de Jésus-Christ; la cause *instrumentale*, la foi; la cause *formelle*, la justice de Dieu communiquée à l'homme; la cause *finale*, l'éclatante manifestation de la justice immanente de Dieu (21-26). Conclusion : L'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la Loi; et cela est vrai des Gentils comme des Juifs, car Dieu est le Dieu des uns et des autres (27-30).

2. Il n'y a là d'ailleurs rien que de *conforme à l'Écriture* (III, 21 et 31). Abraham fut justifié par la foi et non par les œuvres. S'il en était autrement, il aurait lieu de se glorifier; mais non, sa justification est gratuite et Dieu lui donne la justice en retour de la foi qui n'équivaut pas à la justice (IV, 1-5). David, aspirant à être juste, ne compte pas non plus sur lui-même mais sur Dieu seul (6-8). Ce qui prouve que la justice ne dépend pas de la circoncision, c'est qu'Abraham fut déclaré juste avant d'être circoncis (9-12). Il fut également constitué héritier des bénédictions divines et père des croyants avant l'apparition de la Loi; ces bénédictions ne peuvent donc point dépendre maintenant de la Loi, car ce serait annuler les promesses faites indépendamment d'elle (13-22). Ainsi toutes les bénédictions passeront à la postérité spirituelle d'Abraham par le moyen qui l'en fit le dépositaire, c'est-à-dire par la foi (23-25).

DEUXIÈME SECTION

Certitude de notre espérance (V-VIII).

Cette section (V-VIII) commence et finit de même, par l'assertion que notre espérance est certaine : « L'espérance ne déçoit pas » (V, 5) et : « Nous sommes sauvés en espérance » (VIII, 24). Deux

grandes divisions : Suppression des obstacles et raisons positives d'espérer.

Exposé du sujet (V, 1-11). — Justifiés, nous avons la paix, l'accès libre auprès de Dieu, partant l'espérance (V, 1-2), fortifiée par les tribulations (3-4), garantie par le don du Saint-Esprit (5) et par la mort du Christ (6-8). Si Jésus est mort pour nous lorsque nous étions pécheurs, combien plus nous fera-t-il vivre de sa vie maintenant que nous sommes justes (9-11)!

I. *Suppression des obstacles qui font échec à notre espérance : le péché, la mort, la chair coalisée avec la Loi* (V, 12-VIII, 11).

1. *Le péché est vaincu* (V, 12-22). — Par la faute d'Adam le péché avait envahi le monde, trainant la mort à sa suite (12); car la mort n'est pas le châtement des péchés actuels, vu qu'elle frappe même ceux qui n'ont pas prévariqué (13-14). Mais le nouvel Adam nous rend avec usure ce que le premier nous a ravi (15-17). Tous les hommes sont constitués pécheurs par la désobéissance d'Adam; tous sont constitués justes par l'obéissance du Christ (18-19). En vain la Loi multiplie le péché, la grâce surabonde (20); elle rejaillit par la justice qu'elle donne jusqu'à la vie éternelle qu'elle assure (21). Dès lors nous sommes morts au péché ou, ce qui revient au même, le péché est mort pour nous (VI, 1-2).

2. *La mort est vaincue* (VI). — Le baptême, mort et sépulture mystiques, nous communique dans toute son amplitude la vie du Christ : vie de l'âme par la grâce, vie du corps par le germe de résurrection glorieuse (VI, 3-7). D'où, l'obligation de maintenir cette mort mystique, gage de vie éternelle (8-14), et de nous soustraire de plus en plus à l'empire du péché, en nous vouant volontairement au service de la justice, selon les engagements contractés au baptême et les exigences de notre nature nouvelle (15-23).

3. *La chair est vaincue et la Loi, auxiliaire inconsciente du péché et de la chair, est abolie* (VII, 1-VIII, 11).

A) *Mort de la Loi au chrétien ou du chrétien à la Loi*. — La mort est le terme de l'obligation (VII, 1). Dans un contrat bilatéral, tel que le mariage, la mort d'un des deux contractants rend l'autre libre (2-3). Or, l'incorporation au Christ est la mort mystique du chrétien qui devient libre par rapport à la Loi (5-6).

B) *Pourquoi la Loi est-elle abolie?* — Ce n'est pas que la Loi soit péché, mais elle fait connaître le péché (7); le péché s'en sert pour opérer les mauvais désirs (7). Le péché, qui sommeillait, reprend vigueur grâce à la Loi et par elle ôte à l'homme la vie de l'âme (9-11). La Loi est bonne en soi, mais le péché en abuse pour produire la mort (12-13). La cause dernière en est notre corruption native

(14). Je ne fais pas ce que je voudrais et je fais ce que je ne voudrais pas : preuve que c'est le péché, principe étranger greffé sur ma nature, qui opère en moi le mal (15-20). Il y a en moi deux lois, celle de la raison qui approuve le bien et celle des membres ou du péché qui incline au mal : triste dualisme que la grâce peut guérir seule (21-25).

C) *La chair elle-même est maintenant impuissante.* — Par son incorporation au Christ, le chrétien domine la loi du péché et de la mort (VIII, 1-2). Le Christ, en mourant pour nous, nous acquiert la justice que la Loi mosaïque n'avait pu donner (3-4). Sans doute la lutte entre la chair et l'esprit dure encore, incessante, implacable (5-8); mais la présence de l'Esprit-Saint en nous assure la victoire; elle est un gage certain de vie, pour l'âme et pour le corps (9-11).

II. *Fondements inébranlables de notre espérance* (VIII, 12-39).

1. *La création entière prédit notre glorification future.* — Elle fut jadis asservie malgré elle à l'homme pécheur (18-19), mais avec l'assurance d'être délivrée un jour avec l'homme lui-même (20). C'est pourquoi elle attend impatiente sa glorification et la nôtre (21-22).

2. *Le Saint-Esprit nous la garantit.* — Il nous met sur les lèvres le nom de Père (15); il atteste ainsi notre filiation adoptive (16) et par conséquent notre qualité d'héritiers, pourvu que nous participions à la passion du Christ, afin d'avoir part à sa gloire (17-18). Les prémices de l'Esprit que nous possédons sont les arrhes de la béatitude (23-25); l'Esprit nous inspire des désirs de bonheur qui ne sauraient être frustrés (26-27).

3. *Dieu le Père nous la promet.* — Il fait tout concourir au bien des justes (28); tous les effets de la prédestination — depuis la vocation à la foi jusqu'à la gloire du ciel — s'enchaînent dans ses desseins (29-30). Mais si Dieu est pour nous qu'avons-nous à craindre (31-33)?

4. *Jésus-Christ nous la mérite et nous la tient en réserve.* — Mort et ressuscité pour nous, il est maintenant assis à la droite du Père afin d'intercéder pour nous (34). Rien, au ciel ou sur la terre, ne peut nous séparer de l'amour que Jésus-Christ nous porte (35-39).

TROISIÈME SECTION

Incrédulité des Juifs (IX-XI).

Paul reconnaît le fait avec une indicible douleur (IX, 1-3); il énumère sans les affaiblir les neuf prérogatives des Juifs (4-5); mais :

1. L'objection ne touche en rien la fidélité ni la justice de Dieu. —
2. Le rejet des Juifs retombe sur eux. — 3. Ce rejet, partiel et momentané, est permis pour des fins très sages.

1. *Ni la fidélité ni la justice de Dieu n'y sont engagées* (IX, 6-29).

1. *La fidélité de Dieu.* — Dieu avait fait des promesses à Israël, à la semence d'Abraham; mais tous les descendants d'Abraham ou de Jacob n'ont pas droit à ce titre (6-7). Parmi les enfants d'Abraham, Isaac seul est l'héritier des promesses (8-9); une nouvelle sélection est faite entre les enfants d'Isaac, élection purement gratuite (10-12), qui vaut aux Iduméens et aux Hébreux coupables un traitement bien différent (13).

2. *La justice de Dieu.* — Accuser Dieu d'injustice est une impiété (14). Il n'y a point d'injustice à refuser une faveur purement gratuite, comme celle que réclamait Moïse (15). A ce point de vue, tout dépend de la libéralité de Dieu et rien des efforts de l'homme (16). Il n'y a pas non plus d'injustice à châtier les criminels, tels que Pharaon, et à ne pas leur accorder la grâce efficace de la conversion (17). A ce nouveau point de vue, Dieu fait miséricorde à qui il veut et il endure qui il veut (18). Si l'on objecte qu'alors Dieu n'a plus raison de se plaindre de l'homme (19), premièrement l'homme n'a jamais le droit de s'en prendre à Dieu, car il est absurde que l'œuvre s'attaque à l'ouvrier (20), celui-ci ne devant aucun compte à son œuvre (21); en second lieu Dieu peut sans injustice supporter patiemment les vases de colère qui se sont disposés à la perdition, pour faire éclater les merveilles de sa grâce dans les vases de miséricorde qu'il a préparés à la gloire (22-23). Or c'est ce que Dieu, selon Osée, fait en faveur des Gentils (24-26) et aussi en faveur du reste d'Israël, comme Isaïe l'avait prédit (27-29).

II. *Les Juifs sont responsables de leur réprobation* (IX, 30-X, 21).

Voulant conquérir la justice par leurs propres efforts (IX, 30-31), ils se sont aheurtés à la pierre d'achoppement (32-33). Leur zèle est sincère mais mal éclairé (X, 1-2). Ils ignorent ce que c'est que la vraie justice et ils oublient que le Christ est la fin de la Loi, le seul auteur du salut (3-4). Insensés et malheureux, ils s'engagent dans une voie impraticable, quand le chemin de la foi est si aisé! Il ne s'agit ni de monter au ciel ni de descendre aux abîmes; il suffit de croire en son cœur au Seigneur Jésus et de le confesser de bouche (5-11). Plus de différence entre le Juif et le Grec : quiconque confesse le nom du Seigneur sera sauvé (12-13). — Que les Juifs ne prétextent pas l'ignorance : la voix des apôtres a retenti jusqu'aux confins du monde (14-18). Les Juifs ont refusé de l'entendre (16). Voilà la cause de leur infidélité volontaire prédite par Moïse (19), déplorée déjà par Isaïe dans les Juifs de son temps (20-21).

III. *Leur rejet, partiel et momentané, est providentiel (XI).*

1. *Partiel.* — Dieu n'a pas rejeté *son peuple*, car il y a des chrétiens parmi les Juifs (XI, 1-2) : comme du temps d'Élie, malgré l'infidélité générale, il y a un groupe d'hommes fidèles à Jéhovah (3-4); comme à toutes les époques de l'histoire juive, il y a un *reste* sauvé par la grâce (5-6). Les autres ont été aveuglés, selon les paroles prophétiques de Moïse et de David (7-10).

2. *Momentané et providentiel.* — Leur chute, que Dieu a permise pour amener les Gentils à la foi, n'est pas définitive (11). Leur retour à Dieu sera beaucoup plus fécond en fruits de salut que leur défection (12 et 15). Dans cette vue, Paul n'épargne rien pour en gagner quelques-uns (13-14). — Si les rameaux du sauvageon (les Gentils) ont été greffés sur l'olivier franc (le peuple de Dieu), tandis que les rameaux naturels (les Juifs) étaient élagués, combien plus facilement ces derniers seront-ils greffés de nouveau, s'ils se convertissent, et les premiers seront-ils rejetés, s'ils sont infidèles (16-24)? — Israël n'est aveuglé que pour un temps; les prophètes prédisent sa conversion finale (25-27); Dieu, dont les faveurs sont sans repentance, l'aime toujours à cause des patriarches (28-29); il médi-te à l'égard des Juifs comme des Gentils des desseins de miséricorde (30-32). O profondeur des conseils divins (33-36)!

SECONDE PARTIE

MORALE.

La parénèse, qui ne semble pas spécialement appropriée à la thèse des onze premiers chapitres, ne paraît pas non plus motivée par la situation particulière de l'église de Rome. Peut-être Paul a-t-il voulu joindre à l'exposé le plus complet de sa doctrine sur la grâce le précis le plus ample de sa morale sociale.

I. *Préceptes généraux de morale sociale (XII-XIII).*

1. *Devoirs réciproques des chrétiens comme membres du corps mystique.* — Ayant énoncé en passant les deux principes de la morale chrétienne : la nature nouvelle source de nouvelles obligations et la volonté de Dieu manifestée dans l'Évangile (XII, 1-2), l'Apôtre rappelle brièvement sa théorie du corps mystique, plus longuement exposée aux Corinthiens. Membres d'un seul corps, nous sommes membres les uns des autres (3-5), avec différentes fonctions en rapport avec les différents charismes qui sont tous pour le bien commun (6-8). Les devoirs qui en découlent peuvent se résumer d'un

mot : charité fraternelle (9-10); les applications immédiates sont : s'oublier soi-même (11-12), se faire tout à tous (13-16), rendre le bien pour le mal (17-21).

2. *Devoirs envers l'autorité.* — L'autorité vient de Dieu (XIII, 1); lui résister, c'est résister à Dieu même (2) et s'exposer au juste châtiment du prince qui ne porte pas en vain le glaive (3-4). La conscience et la crainte nous prêchent également la soumission (5). Payons donc le tribut au souverain, comme au représentant de Dieu, et, en général, donnons à chacun ce qui lui est dû (6-7).

3. *Le précepte de la charité, abrégé de nos devoirs sociaux.* — La seule dette du chrétien, c'est la charité (8). Tous les commandements aboutissent à ce précepte et, en ce sens, on peut dire que la charité est l'accomplissement de toute la Loi (9-10). — Le temps presse; le jour vient; fuyons les ténèbres; revêtons le Christ (11-14).

II. *Application du précepte de la charité* (XIV, 1-XV, 13).

Que la charité règne entre le chrétien éclairé et « le faible dans la foi », lequel s'abstient de certains mets et observe certains jours (XIV, 1-2, 5). Celui-ci ne doit pas mépriser l'autre comme s'il était moins parfait et le premier ne doit pas *juger* le scrupuleux (3-4). Tous les deux agissent en vue de plaire à leur Maître (6-8); tous les deux relèvent du seul jugement du Christ, au tribunal duquel nous comparaitrons tous (9-13). — En théorie, le chrétien éclairé, pour qui nul aliment n'est impur, a raison (14). Mais la charité (15), le bien de la paix (16-18), l'édification (19) peuvent exiger de nous des sacrifices (20). Il est louable de se priver même de viande et de vin, si l'on évite à ce prix le scandale des faibles (21-23). — A l'exemple du Christ, les forts doivent supporter patiemment les faibles (XV, 1-3). Puissent les Romains se bien pénétrer de cette abnégation que le Christ nous enseigne si éloquemment (4-7), lui qui a étreint d'un même amour les Juifs et les Gentils (8-13)!

La *conclusion*, exceptionnellement développée, comprend des communications personnelles, une longue suite de salutations et des recommandations diverses.

1. *Communications personnelles.* — L'Apôtre s'excuse d'avoir écrit si librement aux Romains dont il connaît l'instruction (XV, 14-15), mais il se doit à tous les Gentils (16-19). Sans doute il s'est fait une loi de ne pas bâtir sur les fondements d'autrui (20-21) et c'est ce qui l'a empêché jusqu'ici d'aller à Rome (22); mais maintenant que son œuvre en Orient est finie il ira en Espagne en passant par Rome (23-25), dès qu'il aura porté à Jérusalem le fruit des collectes (26-29). Il prie les fidèles de demander au ciel le succès de cette mission (30-33).

2. *Salutations*. — Paul recommande vivement Phœbé qui, selon toute apparence, devait remettre l'Épître (XVI, 1-2). Puis il salue, avec un mot d'éloge pour chacune, un grand nombre de personnes et de familles chrétiennes (3-16).

3. *Recommandations diverses*. — A) Écarter les esprits brouillons et les séducteurs (17-18). — B) Les compagnons de Paul envoient leurs salutations à leurs frères de Rome (21-24). — C) En terminant, *doxologie* solennelle (25-27).

II. — PREMIÈRE ÉPÎTRE AUX CORINTHIENS

Chacun des neuf ou dix points traités dans cette Épître est sans connexion avec le reste et pourrait former une lettre à part. On remarque cependant que les six premiers chapitres s'attaquent à des désordres dont Paul a eu connaissance par des tiers; tandis que, dans les dix derniers, l'Apôtre résout des cas de conscience proposés, en majeure partie sinon exclusivement, par les Corinthiens eux-mêmes. C'est là un principe de division un peu précaire, un peu artificiel, mais suffisant pour notre but.

La *suscription*, où Sosthène est associé à Paul, est plus solennelle qu'à l'ordinaire. L'Épître est adressée non seulement à l'église de Corinthe, mais à « tous ceux qui invoquent le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ », quel que soit le lieu de leur séjour.

L'*entrée en matière*, sous forme d'action de grâces, contient un chaleureux éloge des Corinthiens. L'Apôtre souhaite que Dieu achève en eux son œuvre et ce vœu le conduit de plain-pied à son premier avertissement.

PREMIÈRE PARTIE

LES DÉSORDRES (I-VI).

I. Coteries et brigues (I-IV).

Les Corinthiens prennent parti pour tel ou tel prédicateur (I, 10-12). Paul en témoigne son indignation (13); il se réjouit de n'avoir baptisé presque personne à Corinthe et de n'y avoir prêché que la doctrine de la croix, afin qu'on ne s'arme pas de son nom pour fomenter les brigues (14-17). — En reprenant ce désordre, il a deux choses en vue : 1. Justifier sa manière d'agir et rétablir sa légitime autorité; 2. montrer en général combien ces coteries sont déraisonnables.

1. *Question personnelle.* — A) *Excellence de la doctrine de la croix prêchée par Paul.* — Le *verbum crucis*, folie aux yeux du monde, est sagesse pour les élus (18). Dieu se plaît à confondre « la sagesse du monde » en sauvant les croyants par « la folie de la prédication » (19-22). La croix, objet de folie pour les Grecs avides de sagesse, objet de scandale pour les Juifs désireux de miracles, manifeste à tous les croyants, qu'ils soient Juifs ou Grecs, la puissance et la sagesse de Dieu (23-24) : la sagesse, puisqu'elle triomphe de ce qui paraît sage; la puissance, puisqu'elle abat ce qui semblait fort (25). Témoin les Corinthiens, dépourvus des qualités que le monde estime; c'est cependant par eux que Dieu confond le monde (26-28). Ainsi nul ne pourra se glorifier que dans le Seigneur (29-31).

B) *Justification de la conduite de Paul.* — Il n'a voulu savoir que Jésus-Christ crucifié (II, 1-2). Il a dédaigné les habiletés de la sagesse humaine, afin que la foi des Corinthiens reposât sur Dieu seul (3-4). Ce n'est pas qu'il ignore la vraie sagesse (5-9); l'Esprit-Saint, qui scrute les profondeurs de Dieu, l'a révélée aux apôtres (10-12). Il sait la prêcher à l'occasion, sans la mêler aux scories de la sagesse mondaine; mais ce n'est qu'aux hommes spirituels (13-16). Or les Corinthiens sont encore enfants dans la foi et il leur faut le lait des enfants (III, 1-2); ils sont encore charnels, ils sont *hommes* en un mot (3), comme ils le montrent par leur conduite (4).

2. *Question d'ordre général.* — *Les fauteurs de coterie méconnaissent le rôle des apôtres.* — A) *Les apôtres sont les coopérateurs de Dieu.* — Ils travaillent en sous-œuvre, chacun dans sa sphère; mais Dieu est proprement le seul ouvrier, car c'est lui seul qui construit l'édifice, lui seul qui fait croître la moisson (5-8). Les fidèles sont donc le champ du céleste agriculteur, le temple du divin architecte (9). En tant que manœuvres de Dieu, les ouvriers apostoliques sont une même chose (8); il ne s'ensuit pas pourtant qu'ils n'aient ni devoirs ni responsabilités : a) Les uns ajoutent au fondement (à la doctrine du Christ prêchée par Paul) des matériaux précieux, l'or, l'argent et le marbre; chacun d'eux recevra une récompense proportionnée à son travail (10-12; cf. 8 et 14). — b) D'autres emploient pour bâtir le bois, le foin, la paille, matériaux vils et périssables : le feu du jugement détruira leur œuvre et ils ne se sauveront eux-mêmes qu'à travers le feu (13-15). — c) D'autres enfin, au lieu de construire, ébranlent et ruinent le temple de Dieu par leurs doctrines perverses : Dieu les perdra à son tour (16-17).

B) *Les apôtres sont pour les fidèles et les fidèles sont pour le Christ* (21-23). Il y a donc sottise et folie à s'inféoder à un homme (18-21).

C) *Les apôtres sont les dispensateurs des mystères de Dieu* (IV, 1).

Ils doivent donc être fidèles à leur mandat et soumis à leur commettant (2). Mais ce n'est pas aux hommes de les juger. Paul méprise ces jugements prématurés (3); il évite de se juger lui-même quoiqu'il n'ait pas conscience d'avoir manqué à son devoir; il ne veut relever que du jugement de Dieu (4-5). — Ici, Paul condamne sans ambages, et non plus en termes voilés, la conduite des Corinthiens (6-7); il oppose les exigences des fidèles aux tribulations des apôtres, livrés en spectacle à tout l'univers (8-13); il leur rappelle qu'il est leur père dans la foi (14-16) et qu'il saura user avec eux, selon le besoin, de sévérité ou de mansuétude (17-21).

II. Tolérance à l'égard de l'incestueux (V).

Un chrétien de Corinthe avait épousé sa marâtre, union illicite même aux yeux des païens (V, 1). Paul s'étonne et s'indigne qu'on ne l'ait pas chassé de l'église (2). Il se représente au milieu des fidèles, livrant à Satan le corps du coupable pour sauver son âme de la damnation (4-5). Il veut que l'église soit *azyme* et écarte le vieux levain, c'est-à-dire le scandale (6-8). — L'Apôtre profite de l'occasion, pour lever un malentendu. Dans une précédente lettre, il avait interdit tout rapport avec les fornicateurs (9). Il ne parlait pas des païens, mais des chrétiens de mauvaise vie avec lesquels il défendait d'entretenir même les rapports ordinaires de table et de société (10-11). Quant aux infidèles, c'est à Dieu de les juger (12-13).

III. Procès devant les tribunaux païens (VI).

Demander justice aux injustes — c'était le nom courant des païens — est contraire à toute raison (VI, 1). Qu'on prenne pour juges les chrétiens, qui un jour jugeront le monde et les anges eux-mêmes (2-3). Ces intérêts temporels sont si minimes qu'il faudrait les confier aux membres infimes de l'Église (4). Mais non; il y a à Corinthe des hommes capables d'exercer l'arbitrage (5). Les procès entre frères sont par eux-mêmes un abus, mais ce qui est intolérable c'est de les faire juger par des infidèles (6). Mieux vaudrait souffrir l'injustice. Que dire de celui qui la commet? (7-8). Sachez-le bien : les pécheurs n'entreront point au royaume des cieux (9-10). Vous êtes régénérés : que votre vie réponde à votre condition nouvelle (11)!

L'affaire des procès peut être considérée comme une parenthèse. Paul revient sans transition à l'incestueux et combat ce faux principe : Tout est permis au chrétien (12). Non, tout n'est pas permis; et la fornication est intrinsèquement mauvaise pour trois raisons :

A) *C'est une injustice*, car le corps appartient au Seigneur qui le destine à la résurrection glorieuse (13-14). — B) *C'est un sacrilège*, car nous sommes les membres du Christ : qui attente à son propre corps prostitue un membre du Christ (15-18). — C) *C'est une profanation*, car nous sommes le temple du Saint-Esprit (19-20).

SECONDE PARTIE

LES CAS DE CONSCIENCE.

PREMIÈRE QUESTION

Mariage et célibat (VII).

En principe, il est mieux de s'abstenir des rapports sexuels, mais le péril d'incontinence vient modifier ce principe (VII, 1).

1. *Rapports conjugaux*. — Ils sont à conseiller pour obvier au danger d'impureté (2); ils sont obligatoires pour remplir le devoir conjugal (3), car chacun des époux appartient à son conjoint (4). Mais l'abstention est licite si elle a lieu : a) d'un commun accord, b) pour une fin honnête, c) pour un temps limité (5). L'Apôtre, en permettant les rapports conjugaux, ne les impose point (6); il souhaite au contraire à tout le monde le don de continence (7).

2. *Indissolubilité du mariage*. — Moins parfait que le célibat, le mariage est néanmoins à conseiller pour éviter l'incontinence (8-9). Le Seigneur l'a institué absolument indissoluble et aucun des conjoints ne peut répudier l'autre. Que s'ils viennent à se séparer, il leur est interdit de contracter un nouveau mariage (10-11).

3. *Privilege de Paul*. — Le mariage contracté dans l'infidélité persévère quand l'un des conjoints embrasse la foi (12-14); mais si la partie infidèle se sépare, le fidèle redevient libre et peut user sans scrupule de sa liberté (16). Cela ne déroge pas au principe général de rester dans l'état où l'on était quand on a reçu l'Évangile (17). Circocis ou incircocis, qu'importe! (18-20). Esclave ou homme libre, tout est égal au point de vue chrétien (21-23). En un mot que chacun reste au poste où la foi l'a trouvé (24).

4. *Excellence de la virginité*. — Le principe général s'applique aux personnes non mariées des deux sexes (26-27). Ce n'est pas que le mariage ne soit parfaitement licite, mais il expose aux tribulations de la chair (28). La figure de ce monde passe; il faut user du monde sans s'y attacher (29-31). Paul voudrait que ses néophytes fussent sans sollicitude (32) : c'est l'avantage de la vierge et du célibataire qui ne pensent qu'aux choses de Dieu, tandis que les gens mariés sont tiraillés par mille soucis terrestres (33-34). Paul en parlant

ainsi ne songe qu'à éloigner les obstacles qui entravent l'exercice de la piété (35). — Si quelqu'un craint le déshonneur pour la vierge dont il a la charge et qu'il juge à propos de la marier, il peut le faire sans péché (36-37). Toutes choses égales d'ailleurs, le père qui marie sa fille agit bien; en la gardant vierge, il agit mieux (38).

5. *L'état de veuvage.* — A la mort de son mari, la femme est libre de se remarier, pourvu que ce soit à un chrétien (39). Paul est d'avis qu'elle sera plus heureuse en restant veuve et il est sûr que son avis est conforme à l'esprit de Dieu (40).

DEUXIÈME QUESTION

Les victimes immolées aux idoles (VIII-X).

1. *Principes généraux.* — En matière de conduite, la science théologique ne suffit pas; il faut une science qui s'inspire de la charité (VIII, 1-3). En soi l'idolâtre n'est rien (4), puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu au domaine duquel on ne peut rien soustraire (5-6). Mais il y a des consciences mal formées pour qui l'idolâtre est intrinsèquement impur (7) et il faut éviter de les scandaliser (8-10). Car le scandale tue un frère pour lequel est mort le Christ (11); il s'attaque donc au Christ lui-même (12). A Dieu ne plaise que je scandalise mon frère pour un morceau de viande (13)!

2. *Exemple de Paul.* — Il est apôtre à l'égal des Douze (IX, 1) et il est sans conteste l'apôtre des Corinthiens (2); il pourrait donc vivre aux dépens des fidèles (3-4) et se faire servir par une femme chrétienne comme les autres apôtres (5-6). Tout travailleur vit aux frais de celui qui l'emploie (7) et la Loi mosaïque défend de museler le bœuf qui dépique le blé (8-11). Paul renonce à ses droits pour ne pas mettre obstacle à sa prédication (12). Il sait que sous l'ancienne Loi, comme sous l'Évangile, le ministre de l'autel vit de l'autel (13-14). Mais sa gloire, à laquelle il tient plus qu'à la vie, est de prêcher gratuitement l'Évangile (15-18). C'est pourquoi il se fait tout à tous pour les gagner à Jésus-Christ (19-23). Comme les lutteurs du stade, soutenus par l'espoir de la palme, il embrasse tous les renoncements pour ne pas être frustré du prix (24-27).

3. *Mise en garde contre des actes idolâtriques.* — Les Hébreux, providentiellement sauvés d'Égypte (X, 1-2), nourris et abreuvés miraculeusement (3-4), offensèrent Dieu et périrent dans le désert (5). Cela nous enseigne à craindre la concupiscence (6), à fuir l'idolâtrie dont ils se rendirent coupables (7-8), à ne pas tenter le Christ, à ne pas murmurer comme eux (9-10). Tout cela leur arrivait en

figure et a été écrit pour notre instruction (11). Que chacun veille sur soi (12) et compte sur l'aide de Dieu (13).

4. *Solution pratique des cas proposés.* — Tout acte d'idolâtrie est illicite; or le banquet sacré en l'honneur des faux dieux est un acte d'idolâtrie, car c'est une *communion* à l'idolothyte et une *union* avec l'idole (14-22). — Pour le reste, il faut tenir compte de l'édification (23-24). On peut acheter sans scrupule tout ce qui se vend au marché et accepter sans inquiétude les invitations des infidèles (25-27). Mais si un mets est signalé comme ayant été offert aux idoles, il convient de s'en abstenir pour ne pas scandaliser les assistants (28-30). — Chercher en tout la gloire de Dieu et le profit spirituel du prochain (31-33) : telle est la leçon qu'enseigne l'exemple de Paul et de notre commun modèle, le Christ (XI, 1).

TROISIÈME QUESTION

Le voile des femmes (XI, 3-16).

1. *Raison mystique.* — Il faut que le rapport de subordination qui existe entre la femme et l'homme se traduise en acte dans les assemblées religieuses : l'homme montrera son autorité en priant tête nue; la femme, sa soumission en priant voilée (3-5). La femme a été tirée de l'homme et créée pour l'homme (7-9) : elle doit porter devant les anges le signe de cette dépendance (10), qui n'est pas sans compensation puisque l'homme a besoin de la femme et naît de la femme (11-12). — 2. *Convenance naturelle.* La longue chevelure, sorte de voile naturel, est un indice du vœu de la nature que la femme reste voilée (13-15). — 3. *Pratique des églises.* Tel est d'ailleurs l'usage partout : cet argument tranche la question (16).

QUATRIÈME QUESTION

L'agape et l'eucharistie (XI, 17-34).

1. *L'agape.* — L'Apôtre a été informé de divers abus (XI, 17). On forme à l'église des groupes séparés, des *schismes* (18-19); il y a des repas distincts, avec un manque de retenue et une inégalité choquante, qui font ressembler cette cérémonie à un banquet profane et qui méritent un blâme énergique (20-22).

2. *L'eucharistie.* — Qu'ils se souviennent de l'institution de l'eucharistie, que Paul leur a transmise comme il l'a reçue lui-même du Seigneur (23). Jésus bénit et distribue le pain et le calice consacrés en recommandant de renouveler cet acte en souvenir de sa mort (24-26). Manger ce pain ou boire ce calice sans les dispositions vou-

lues, c'est se rendre coupable du corps et du sang du Sauveur (27). Il faut donc s'éprouver d'avance pour ne pas manger et boire son propre jugement (28-29). Les morts, les maladies si fréquentes parmi les chrétiens de Corinthe sont des avertissements de Dieu dont ils doivent profiter, s'ils veulent échapper à la condamnation (30-32).

3. *Décision pratique.* — S'attendre les uns les autres et ne pas aller à l'église pour assouvir sa faim. Les autres points seront réglés au retour de l'Apôtre (33-34).

CINQUIÈME QUESTION

Les charismes (XII-XIV).

I. Notions générales (XII).

1. *Critères des charismes.* — Quiconque dit : *Anathème à Jésus* est mu par un esprit mauvais; quiconque dit : *Jésus est le Seigneur* est mu par le bon Esprit (XII, 1-2).

2. *Origine des charismes.* — Quelque différents qu'ils soient, les charismes ont Dieu pour unique auteur (4-6).

3. *Fin des charismes.* — L'Esprit-Saint les distribue comme il veut et à qui il veut pour l'utilité commune (7-11).

4. *Variété des charismes.* — Elle est nécessaire à l'organisme de l'Église, corps mystique du Christ, comme la variété des membres est nécessaire à l'organisme humain (12-20). Tous, même les plus humbles, ont leurs fonctions et leur utilité, comme tous les membres, même les plus vils, contribuent au fonctionnement du corps et au bien-être des autres membres (21-27). C'est pourquoi Dieu a mis dans le corps mystique : premièrement des apôtres, secondement des prophètes, en troisième lieu des docteurs, puis d'autres grâces d'ordre inférieur qui l'embellissent et le complètent (27-30).

II. La charité vaut mieux que les charismes (XIII).

1. La *grande règle* est de désirer les meilleurs — c'est-à-dire les plus utiles — d'entre les charismes; mais il y a quelque chose de plus excellent que tout cela : c'est la charité (XII, 31); car, sans elle, le don des langues le plus merveilleux n'est qu'un vain bruit (XIII, 1), la prophétie la plus sublime et la foi capable de transporter les montagnes ne sont rien (2-3).

2. Énumération de *quinze vertus* compagnes de la charité (4-7).

3. Un *autre privilège de la charité* c'est de durer toujours : le don de prophétie sera absorbé dans la plénitude de la vision béatifique; le don des langues est incompatible avec la perfection du bonheur céleste; le don de science, obscur et partiel, s'éclipsera devant la

lumière de gloire (8-12). Bien plus, des trois vertus *permanentes*, par opposition aux charismes passagers, la charité est la plus grande (13).

III. *La prophétie et la glossolalie* (XIV).

Comparée à la glossolalie, la prophétie l'emporte (XIV, 1). — 1. Le glossolale ne parle qu'à Dieu, car personne ne le comprend; le prophète adresse aux hommes des paroles d'édification, de consolation et d'exhortation; il édifie l'Église entière, tandis que le glossolale n'édifie que lui-même (2-6). — 2. Les paroles du glossolale ressemblent aux sons d'un instrument jouant un air inconnu, ou à un discours en langue barbare (7-11). Il faut toujours viser à l'utilité de l'Église (12-15) : or la glossolalie, sans le don d'interprétation, est peu utile, car elle est incomprise (16-19). — 3. Dieu a menacé son peuple, comme d'un châtiment, de lui faire entendre une langue inconnue (20-22). — 4. Un infidèle, pénétrant dans l'église, tournerait en dérision le glossolale, au lieu que l'exhortation du prophète lui toucherait le cœur (23-25) : autant de raisons de préférer la prophétie.

IV. *Instructions pratiques sur l'usage des charismes.*

1. Dans les réunions publiques, éviter la confusion et veiller à l'édification (26). Que deux ou trois glossolales au plus parlent l'un après l'autre et qu'il y ait quelqu'un pour servir d'interprète. A défaut d'interprète qu'ils se taisent ou ne parlent qu'à Dieu (27-28). — 2. De même les prophètes : deux ou trois seulement parleront dans la même séance et les autres apprécieront (29-33). — 3. Que les femmes se taisent à l'église (34-37). — 4. Estimer les dons spirituels, mais garder le bon ordre (38-40).

SIXIÈME QUESTION.

La résurrection des morts (XV).

I. Le fait de la résurrection du Christ.

La mort du Christ pour nos péchés, son ensevelissement, sa résurrection le troisième jour, le tout conformément aux prophéties : telle est la base inébranlable de notre foi et un des articles fondamentaux de l'évangile de Paul (XV, 1-4). Ce fait est attesté par de nombreux témoins oculaires : Pierre, les Douze, plus de cinq cents frères dont la plupart vivent encore, Paul lui-même, le moindre et le dernier des apôtres (5-8). Le souvenir de sa conversion miraculeuse provoque chez lui un élan d'humble reconnaissance (9-11).

II. *Le pourquoi de la résurrection.*

La résurrection du Christ est indissolublement liée à la nôtre : il ne serait pas ressuscité si nous ne devions ressusciter, ou plutôt il est impossible que nous ne ressuscitions pas s'il est ressuscité (12-13). Or si le Christ n'est pas ressuscité, le témoignage des apôtres est faux, la foi des néophytes est vaine, les justes morts dans le Christ sont perdus, les fidèles vivants sont les plus malheureux des hommes (14-19) : conséquences absurdes. — La mort est le fait d'un homme, Adam, la résurrection sera le fait d'un homme, le nouvel Adam ; c'est pourquoi le Christ est appelé les *prémices des morts* ; il vient le premier, mais les autres le suivent nécessairement, comme la moisson suit les prémices (20-24). — Le Christ doit triompher de tous ses ennemis, d'après les prophètes ; il triomphera donc aussi de la mort — ce qui aura lieu dans la résurrection des justes — et alors il pourra inaugurer son règne éternel, sous les ordres du Père (24-28). — L'espérance de la résurrection est si fermement ancrée dans la conscience chrétienne qu'elle se manifeste par la pratique de quelques fidèles de se faire baptiser pour les morts (29) et surtout par le courage avec lequel les apôtres affrontent tous les dangers (30-32). — Sortie véhémement contre les sceptiques (33-34).

III. *Le comment de la résurrection.*

Comparaison de la semence : le grain périt pour revivre ; il ne revit qu'à condition de périr ; et Dieu lui donne un corps nouveau suivant l'espèce à laquelle il appartient (35-38). — Les êtres animés et inanimés sont plus ou moins parfaits, tout en étant de même nature ; les astres sont plus ou moins brillants : il en sera de même à la résurrection des morts (39-42). Le corps des élus aura pour attributs l'incorruption, la gloire, la puissance, la spiritualité (43-44). Je dis la *spiritualité*, car comme nous recevons en naissant l'image de l'homme terrestre, nous recevrons en ressuscitant l'image de l'homme céleste (45-49). Rien de faible et de corruptible ne peut entrer dans le royaume des cieux (50). Il y faut une transformation préalable. Aussi écoutez ce mystère : au son de la dernière trompette, les morts ressusciteront incorruptibles et nous (les vivants) nous serons transformés (53). Alors sera brisé l'aiguillon de la mort, comme parlent les prophètes (54-56). — Doxologie et exhortation (57-58).

La *conclusion* contient, avec des instructions sur la collecte (XVI, 1-4), des nouvelles personnelles de Paul (5-9), une recommandation pressante en faveur de Timothée (10-11), quelques détails sur Apolos (12) et les trois envoyés des Corinthiens (15-18), enfin les salutations et les souhaits d'usage (19-24).

III. — SECONDE ÉPITRE AUX CORINTHIENS

L'unité de l'Épître est dans l'objet poursuivi par l'Apôtre : préparer son arrivée à Corinthe en levant les difficultés qui s'opposent à son retour immédiat. Ces obstacles sont de trois sortes : I. Les dispositions douteuses des Corinthiens à son égard; II. l'affaire de la collecte encore en suspens; III. les agissements des adversaires. Paul déclare à plusieurs reprises qu'il ne rentrera point à Corinthe avant que toutes les difficultés ne soient résolues. Si ses enfants spirituels n'avaient pas en lui une entière confiance, son retour serait voilé de tristesse et il veut s'épargner ce chagrin (2²⁻³); si la quête n'était point terminée, il aurait à rougir devant ses compagnons (9⁴⁻⁵); enfin si les Corinthiens ne punissaient pas eux-mêmes les coupables, il serait obligé de frapper sévèrement (13¹⁰).

On le voit, la première partie est surtout *apologétique*, la deuxième *parénétique*, la troisième *polémique*. De nombreux mots de rappel, répandus çà et là, resserrent le lien un peu lâche de ces trois parties.

Dans la *suscription*, Paul s'associe Timothée et s'adresse, en même temps qu'aux Corinthiens, à tous les fidèles d'Achaïe.

L'entrée en matière, sous forme d'action de grâces, est une des plus belles pages que Paul ait écrites. Il bénit Dieu de l'avoir consolé dans ses tribulations pour lui apprendre à consoler les autres dans leurs épreuves. Entre lui et les fidèles, règne une parfaite communion de joies et de tristesses. Ce motif lui permet de rappeler les luttes surhumaines soutenues à Éphèse et d'attribuer délicatement le triomphe aux prières des néophytes (I, 3-11).

PREMIÈRE PARTIE APOLOGÉTIQUE

PAUL EXPLIQUE ET JUSTIFIE SA MANIÈRE D'AGIR (I-VII).

On l'accusait : 1. d'inconstance dans sa conduite; 2. de manque de sincérité dans sa prédication; 3. de despotisme dans son gouvernement. Ces trois griefs se mêlent un peu dans l'apologie de l'Apôtre, comme ils se mêlaient dans la bouche de ses adversaires et il n'est pas toujours possible de les isoler. Paul leur oppose d'abord en général le témoignage de sa conscience (I, 12-13) et la conviction intime des Corinthiens eux-mêmes (14).

1. *Inconstance*. — Il avait d'abord résolu d'aller directement d'Éphèse à Corinthe (15) et de revenir dans cette dernière ville après une rapide visite en Macédoine (16). Il a dû changer de plan, mais il ne l'a pas fait inconsidérément (7-18). Son *oui* a toujours été

oui, comme le *oui* du Fils de Dieu lui-même (19-21). S'il a différé son voyage, c'est afin de les épargner (22-23). Il n'a pas voulu que son retour fût pour eux et pour lui un sujet de tristesse (II, 1-2); et la lettre sévère qu'il leur a envoyée avait justement pour but d'aplanir les difficultés (3-4). — Il revient à cette occasion sur l'affaire de l'incestueux, cause de leurs dissentiments. Le coupable a été réprimandé par la majorité de l'église (5-6). Cela suffit : Paul lui pardonne et demande son pardon (7-8). Il se proposait en leur écrivant de mettre leur obéissance à l'épreuve (9), mais il ne voulait pas d'une rigueur excessive qui ferait le compte de Satan (10-11). L'attente de ce que feraient les Corinthiens le préoccupait au point de lui ôter tout repos (12-13). Enfin Tite l'a rassuré et il en bénit Dieu (14).

2. *Manque de sincérité*. — Le passage II, 15-17 sert de transition à ce qui va suivre : « Nous ne ressemblons pas à beaucoup d'autres qui frelatent la parole de Dieu; nous vous parlons en toute sincérité, comme de la part de Dieu, devant Dieu, dans le Christ. » Après s'être excusé de paraître se recommander, quand il n'a besoin d'autre lettre de recommandation que l'église de Corinthe elle-même (III, 1-3), il explique les raisons de cette droiture confiante dont Dieu est l'unique auteur (4-6). Le ministère des apôtres, comparé à celui de Moïse, est tellement glorieux qu'il inspire naturellement l'assurance et la franchise (7-12). Aussi, les apôtres ne se voilent-ils pas la face pour parler au peuple, comme faisait Moïse dont le voile restera sur les yeux et sur le cœur de ceux qui le lisent jusqu'au jour de leur conversion finale (13-16). L'Esprit de Dieu est un esprit de liberté (17) et tous les fidèles, contemplant la gloire de Dieu face à face, se transforment en cette divine image (18). Les apôtres, eux, pénétrés de la dignité de leur mission, répudient toute feinte et tout déguisement (IV, 1-2). Il n'y a que les infidèles qui trouvent volontairement obscure leur prédication (3-6).

Loin de les rendre pusillanimes, le sentiment de leur faiblesse augmente leur confiance en Dieu (7). Périls de mort, la mort elle-même, rien ne les abat ni ne les décourage (8-15). Si leur corps tombe en ruines, leur homme intérieur se renouvelle de jour en jour (16) et la perspective des biens éternels les soutient et les anime. Ils savent qu'au sortir de cette tente périssable une demeure incorruptible les attend (V, 1). Sans doute, ils désireraient revêtir la gloire sans dépouiller la mortalité : ce qui n'est possible que si le Jour du Seigneur les trouve vivants (2-5); mais ils se résignent, heureux de sortir du corps pour être avec le Christ (6-8). Ils s'efforcent dans tout état de plaire à Dieu, sachant que nous devons tous paraître à son tribunal (9-10). C'est un nouveau motif de sincérité (11).

3. *Arrogance et despotisme.* — L'Apôtre aborde ce sujet délicat avec de nouvelles précautions oratoires (V, 12). Il justifie par deux raisons sa liberté apostolique travestie par ses ennemis. La charité de Jésus-Christ le presse et il ne veut connaître personne selon la chair (14-18). Il a reçu la charge de réconcilier les hommes à Dieu et il doit remplir cet office (V, 19-VI, 2). Il trace ici l'idéal de l'ouvrier apostolique (VI, 3-10) et, pour joindre l'exemple à la théorie, il adresse aux Corinthiens une de ces exhortations vives qui ont amené entre eux et lui des dissentiments (VI, 11-VII, 1). Il proteste encore une fois qu'il n'a pas excédé en rigueur (VII, 2-3) et termine en racontant ce qui s'est passé entre son départ d'Éphèse et l'arrivée de Tite, qui lui rapportait de Corinthe des nouvelles si consolantes (4-16).

DEUXIÈME PARTIE PARÉNÉTIQUE

BUT : ORGANISER LA COLLECTE (VIII-IX).

Premier motif : L'émulation. — Les Macédoniens, malgré leur pauvreté extrême, se sont signalés par leur générosité (VIII, 1-2); ils ont donné spontanément autant qu'ils pouvaient (3-4). Ce spectacle engage l'Apôtre à faire achever à Corinthe la quête déjà commencée (5-6) : les Corinthiens, qui excellent en tout, ne peuvent rester en arrière sur ce seul point (7). L'Apôtre ne les contraint pas; il veut seulement stimuler leur charité en la confrontant à celle d'autrui (8). Il leur rappelle que Jésus-Christ s'est fait pauvre pour nous enrichir (9). Son conseil est d'ailleurs justifié par le zèle connu des Corinthiens (10-12). Il ne s'agit pas de se dépouiller pour enrichir les autres (13); il s'agit d'établir entre chrétiens cette sorte d'égalité qui régnait entre les Juifs recueillant la manne (14-15). — Paul accrédite et recommande ses trois messagers (16-24).

Deuxième et troisième motif : L'amour-propre et l'intérêt. — Ces deux motifs, touchés en passant au chapitre VIII, sont développés au chapitre IX. Ce dernier chapitre semblerait avoir été ajouté après coup ou écrit après une interruption. — Paul vante partout l'empressement et la générosité des Corinthiens (IX, 1-2). S'ils n'étaient pas prêts à temps, quelle honte pour lui et pour eux (3-5)! — L'intérêt auquel il fait appel est un *intérêt surnaturel*. La moisson céleste est proportionnée à la semence et surtout à la qualité de la semence (6-7). Dieu est généreux envers nous dans la mesure où nous le sommes envers lui (8-11). L'aumône fait monter au ciel des actions de grâces et redescend en bénédictions (12-15).

TROISIÈME PARTIE POLÉMIQUE

BUT : ABATTRE SES ADVERSAIRES (X-XIII).

1. *Menaces à l'adresse des agitateurs.* — Paul conjure ses adversaires de ne pas l'obliger à déployer à son retour l'énergie dont il fait preuve quand il est loin d'eux (X, 1-2). Sa personne est faible, mais ses armes sont celles de Dieu même (3-4) dont il tient le pouvoir d'humilier les orgueilleux et de punir les rebelles (5-6). Il ne le cède en rien à ses adversaires et ne craint pas d'afficher la puissance que Dieu lui a donnée non pour détruire mais pour édifier (7-8). Ses lettres, dit-on, sont fortes et terribles, mais sa personne n'est point en rapport avec elles (9-10) : or, il sera en face de ses opposants tel qu'il est dans ses lettres (11). Il y en a qui, se mesurant à eux-mêmes, se croient à tort quelque chose (12); lui se mesure à l'autorité que Dieu lui a conférée (13), qu'il s'est acquise en évangélisant Corinthe (14). Il ne se fait pas un piédestal des labeurs d'autrui (15) et n'usurpe point le mérite des autres (16). C'est ainsi qu'il pratique l'adage : « Quiconque se glorifie, doit se glorifier dans le Seigneur » (17-18).

2. *Reproches aux Corinthiens qui leur prétent l'oreille.* — Paul éprouve envers l'église de Corinthe une sainte jalousie (XI, 1); il voudrait la conserver au Christ comme une chaste épouse (2); il craint pour elle la séduction dont Ève fut victime (3) : séduction que rien n'excuse, car les agitateurs ne leur annoncent pas un autre Christ, ne leur confèrent pas un autre Esprit, ne leur prêchent pas un autre Évangile (4). Paul, malgré son humble langage, n'est inférieur en œuvres et en science à aucun des grands apôtres (5-6). On lui fait un crime de sa modestie, de son désintéressement (7) : en effet il a mis à contribution d'autres églises pour ne pas leur être à charge (8-9); il s'en fait gloire, mais on le calomnie en voyant là un manque d'affection (10-11). Il a voulu ôter à ses adversaires le moyen de lui ressembler (12); car ces faux apôtres, ces mauvais ouvriers, veulent se transfigurer en apôtres du Christ (13), comme Satan se transfigure en ange de lumière (14) : mais ils auront une fin digne de leurs déportements (15).

3. *Paul ne le cède en rien à qui que ce soit.* — L'Apôtre s'excuse de parler si avantageusement de lui et de paraître imiter en cela ses détracteurs (XI, 16-18). Les Corinthiens, qui les supportent avec tant de patience, sauront le supporter (19-20). Donc, il ne redoute aucune comparaison (21). Il est Hébreu, Israélite, fils d'Abraham, ministre du Christ, autant ou plus que les autres (22-23). — A) *Ce que Paul a*

souffert pour le Christ : Cinq bastonnades (24), trois flagellations, une lapidation, trois naufrages (25), labeurs sans nombre et périls de toute sorte (26-27), sollicitude de toutes les églises (28-29). Mais Paul ne veut se glorifier que de sa faiblesse qui rend plus de gloire à Dieu (30-31). — B) *Ce que Jésus-Christ a fait pour Paul* : Visions et révélations du Seigneur (XII, 1), ravissement au troisième ciel (2-3), communication d'ineffables mystères (4) : encore un sujet de gloire s'il voulait se glorifier d'autre chose que de ses infirmités (5-6). L'ange de Satan le soufflète (7-9) ; il s'en réjouit dans la pensée de faire triompher par sa faiblesse la puissance de Dieu (10).

4. *Paul, à son retour à Corinthe, agira avec vigueur.* — Son titre d'apôtre lui donne le droit de parler ainsi (11-12). Les Corinthiens ne peuvent lui reprocher qu'une chose : son désintéressement et celui de ses envoyés ; mais cette réserve à leur égard n'a pas eu pour mobile un manque d'affection (13-19). Il craint, à son arrivée, de ne pas les trouver tels qu'il le désirerait (20-21) ; car il est décidé à traiter cette fois les coupables sans ménagements (XIII, 1-4). Qu'ils s'éprouvent donc et s'examinent sérieusement (5-9). S'il leur écrit cela, c'est pour s'épargner les rigueurs (10).

Une *conclusion* très brève contient les avis, les salutations, les souhaits et les bénédictions d'usage (11-13).

IV. — ÉPÎTRE AUX GALATES

L'idée centrale de l'Épître est dans cette formule (V, 1) : « Le Christ vous a donné la liberté ; tenez donc ferme et ne retombez pas sous le joug de la servitude. » La liberté chrétienne est d'abord établie par l'histoire (I-II), puis démontrée par la nature de l'économie évangélique (III-IV), et enfin étudiée dans ses conséquences (V-VI).

La *suscription*, plus longue que d'habitude, renferme deux considérations en harmonie avec l'objet de la lettre.

L'*entrée en matière* sous forme d'action de grâces, avec l'éloge des destinataires, étant supprimée, la lettre débute *ex abrupto*.

PREMIÈRE PARTIE

LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE ÉTABLIE PAR L'HISTOIRE (I-II).

1. *Par la prédication constante et autorisée de Paul.* — L'Apôtre s'étonne que les Galates oublient si vite son évangile (I, 6-7) et pro-

nonce l'anathème contre quiconque en enseignerait un autre (8-9). Il fait entendre qu'on le calomnie en prétendant qu'il eut jadis plus de condescendance (10-11). Son évangile ne s'accommode pas aux lésirs des hommes, parce qu'il vient de Dieu (11-12). En effet Paul, persécuteur farouche (13), pharisien fanatique (14), fut un jour éclairé subitement par le Fils de Dieu et reçut mission de le prêcher aux Gentils (15-16). Au lieu d'aller à Jérusalem s'instruire auprès de ses devanciers, il se retira en Arabie (17). Après trois ans, il vint voir Pierre, mais ne resta chez lui que quinze jours (18-20). Il vécut ensuite sans rapports avec les chrétiens de Judée (21-22) qui n'apprirent que par ouï-dire sa conversion et son apostolat (23-24).

2. *Par la sanction que les grands apôtres donnèrent à l'évangile de Paul.* — Paul leur exposa en particulier l'évangile qu'il prêche aux Gentils et dont le premier article est l'exemption de la Loi mosaïque (11,1-2). Ils l'approuvèrent et ne l'obligèrent pas à circoncire Tite (3-5). Bien plus, les colonnes de l'Église, Jacques, Pierre et Jean, reconnurent expressément sa mission, lui tendirent la main en signe d'alliance et partagèrent avec lui le champ de l'apostolat, en lui recommandant seulement les pauvres de Jérusalem (6-10).

3. *Par le conflit d'Antioche.* — Comme Pierre, par crainte des judaïsants, s'éloignait des Gentils convertis qui n'observaient pas la Loi, Paul le reprit publiquement (11-14) et lui exposa devant tout le monde les raisons qui militent en faveur de la liberté chrétienne, raisons acceptées par le chef des apôtres (15-21).

DEUXIÈME PARTIE

LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE DÉMONTRÉE PAR LA JUSTIFICATION (III-IV).

Ce qui répand un peu d'obscurité sur cette partie, c'est qu'il y a au fond un raisonnement latent qu'on pourrait exposer ainsi : « Le chrétien est libre à l'égard de la Loi, si la Loi n'est ni la cause, ni la condition essentielle, ni le complément de la justification. » Cette proposition conditionnelle est évidente pour l'Apôtre qui se contente de prouver la vérité de la condition, à savoir que la Loi mosaïque n'est pour rien dans la justification du chrétien.

1. *Preuve d'expérience* (III, 1-6). — Si l'image du Crucifié, exposée aux regards des Galates, ne suffit pas à dissiper leur erreur (1), une simple question leur ouvrira les yeux : D'où leur vient l'Esprit-Saint qu'ils ont reçu au baptême? De la foi ou de la Loi? De la foi sans nul doute, puisqu'ils n'avaient jamais observé la Loi (2). Or, après avoir débuté par l'Esprit, ils voudraient finir par la chair (3-4)! Et

maintenant encore d'où leur viennent les manifestations prodigieuses de l'Esprit-Saint? Toujours de la foi; la Loi n'y est pour rien (5).

2. *Preuve scripturaire.* — Abraham, d'après l'Écriture, fut justifié par la foi (6) et c'est aussi par la foi que nous devenons les fils d'Abraham (7). En effet, tous les peuples doivent être bénis en lui (8); or, ils ne peuvent obtenir ces bénédictions par le moyen de la Loi, puisqu'elle est, au contraire, une source de malédictions (9-10). Le Christ en prenant sur lui la malédiction de la Loi nous en a exemptés nous-mêmes (11-13), afin que, par la foi, nous ayons part aux bénédictions dont Abraham est le dépositaire (14).

3. *Preuve théologique tirée de la nature de la promesse et de la Loi.* — A) Les bénédictions promises à Abraham et à sa postérité sont un bienfait gratuit et sans condition, un testament sans clauses rédhibitoires et confirmé par serment (15-16); la Loi est un contrat bilatéral, exigeant l'intervention d'un médiateur, onéreux de part et d'autre et qui d'ailleurs ne confère pas la justice mais au contraire augmente les prévarications, comme les faits le prouvent (19-22). Il est donc impossible qu'elle survienne, à titre perpétuel, quatre cent trente ans après la promesse gratuite de Dieu et que l'héritage promis à la postérité d'Abraham y soit attaché, car ce serait évidemment annuler la promesse divine (17-18).

B) La même conclusion s'impose, si nous considérons ce qu'est la Loi dans les vues de Dieu. — a) La Loi est le pédagogue qui conduit au Christ (23-24); elle a fini son rôle et doit disparaître quand le pupille atteint l'âge mûr, quand il reçoit les effets de la filiation effective. C'est ce qui a lieu au baptême (25-29). — b) La Loi est l'enfance de l'humanité. L'enfant en bas âge est traité comme un serviteur et soumis à des subalternes; mais quand vient l'heure fixée par le père, il est libre et maître de ses actes (IV, 1-2). De même à la plénitude des temps, à l'arrivée du Christ, les Juifs sont émancipés et les Gentils reçoivent la qualité de fils (3-5). La preuve en est dans le nom de Père que le Saint-Esprit leur met aux lèvres (6-7). Comment donc les Galates, éclairés par l'Évangile, songent-ils à rétrograder à cet état inférieur, qui ressemble par son imperfection à celui dont l'Évangile les a retirés (8-11)? — Ici Paul épanche son cœur et rappelle les soins touchants que les Galates eurent jadis pour lui (12-15). Leur serait-il devenu odieux en leur disant la vérité (16)? Qu'ils se défient des flatteurs (17-18). Pour lui, il les porte toujours dans son cœur et il voudrait leur dire des paroles de tendresse comme une mère à son nourrisson (19-20).

4. *Illustration scripturaire tirée de l'histoire des fils d'Abraham.* — Ismaël, fils de la servante, était fils selon la chair, Isaac, fils de

la femme libre, était fils selon la promesse (21-23). C'est l'allégorie des deux Testaments (24). L'un, représenté par Agar, ne donne naissance qu'à des esclaves (25); l'autre, figuré par Sara, ne produit que des hommes libres (26-28). La Synagogue persécute l'Église, comme Ismaël persécutait Isaac (29); mais Dieu ordonne d'expulser la servante qui n'aura point de part à l'héritage (30-31).

TROISIÈME PARTIE

CONSÉQUENCES DE LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE (V-VI).

1. *Corollaire direct.* — Le premier devoir du chrétien est de maintenir cette liberté que le Christ lui a conquise (V, 1). Qui se fait circoncire s'oblige à observer la Loi tout entière et perd les avantages de la foi; il déchoit de la grâce (2-4). La justice ne dépend que de la foi *informée* par la charité; la circoncision n'est rien (5-6). Paul met en garde les Galates contre les séducteurs (1-10), se défend d'une calomnie mise sur son compte (11) et termine par une imprécation contre les judaïsants (12). — Cependant la liberté chrétienne n'est pas la licence; elle suppose la charité qui est l'abrégé de la Loi (13-15). Elle exige la lutte de l'esprit contre la chair et la victoire définitive de l'esprit (16-18). Paul énumère à cette occasion les *œuvres* de la chair (19-21) et les *fruits* de l'Esprit (22-23). Quiconque appartient au Christ crucifie sa chair (24) : quiconque vit dans l'Esprit suit les impulsions de l'Esprit (25).

2. *Conseils divers.* — Mansuétude et support mutuel (VI, 1-2). Fuite de la vaine gloire (3-4). Déférence du catéchumène envers le catéchiste (6). Semer pour la vie éternelle (7-9). Faire du bien à tous, surtout aux fidèles (10).

Conclusion de la main de Paul (11). Nouvelle mise en garde contre les séducteurs qui prêchent la circoncision non par zèle mais par amour-propre et dans des vues intéressées (12-13). L'Apôtre, lui, ne met sa gloire que dans la croix de Jésus-Christ, avec lequel il est crucifié et dont il porte les stigmates (14-17). — Souhait final (18).

V. — ÉPÎTRE AUX ÉPHÉSIENS

Le *but* est d'expliquer le *Mystère* par excellence, ou le dessein secret conçu par Dieu de toute éternité et réalisé dans l'Évangile de sauver tous les hommes sans distinction en les unissant au Christ par

un lien si intime qu'ils ne fissent en lui et avec lui qu'un seul corps mystique. C'est, en d'autres termes, l'union conjugale du Christ avec son Église, union entrevue par les prophètes et dont le Cantique des cantiques est le magnifique épithalame. Un même courant d'idées parcourt toute la lettre. Les mots de rappel sont : *Mystère* (1^o; 3^{3.49}; 5³²; 6¹⁹), *Église* (1²²; 3^{10.21}; 5^{23.32}), *Corps* (1²³; 2¹⁶; 4^{2.12.16}; 5^{23.28.30}), *Tête* (1²²; 4¹⁵; 5²³), les verbes composés de σύν, marquant l'identité mystique des chrétiens entre eux et avec le Christ, et la formule si souvent répétée *In Christo Jesu*.

La *suscription* peut être prise pour type, si les mots ἐν Ἐφῆσσῳ sont authentiques. — L'*entrée en matière*, sous forme d'action de grâces, fait corps avec la lettre.

PREMIÈRE PARTIE

LE MYSTÈRE DE L'INCORPORATION AU CHRIST (I-III).

1. *Le Mystère conçu par Dieu dès l'éternité* (I, 3-14). — Le Père nous a bénis dans le Christ (3), choisis en lui avant l'origine du monde (4) et prédestinés à la filiation adoptive (5), par un effet de son bon plaisir et en vue de sa gloire (6), non sans l'intervention du Fils (7). Le secret que Dieu nous a révélé (8-9) est de tout résumer dans le Christ quand viendrait la plénitude des temps (10). En conséquence de cette prédestination (11), les Juifs croient les premiers (12); puis les Gentils, appelés à leur tour (13), reçoivent les mêmes dons du Saint-Esprit (14).

2. *Le Mystère réalisé dans l'Église* (I, 15-II, 22). — L'Apôtre prie Dieu sans cesse (I, 15-16) de donner aux fidèles l'esprit de sagesse et d'illuminer leur cœur (17-18), afin qu'ils comprennent ce qu'ils doivent attendre du Christ, infiniment exalté au-dessus de toute créature (19-21) et chef incomparable de l'Église qui est son complément (22-23). Les Gentils, autrefois ensevelis sous leurs péchés (II, 1-3), ont été vivifiés dans le Christ par un merveilleux effet de la grâce et de la miséricorde divines (4-9) et appelés à servir Dieu par l'exercice de la vertu (10). Ils ne sont plus *incirconcis* (11); ils ne sont plus sans Christ, sans Dieu, sans espérance (12-13). Jésus a renversé la barrière qui séparait les Juifs des Gentils et uni les deux peuples en un seul corps (14-16). Entre eux, plus de haines ni de rivalités; il y a égalité parfaite (17-18). Les Gentils appartiennent comme les autres à la cité, à la maison de Dieu (19), bâtis sur le fondement des apôtres (20), pierres vivantes du temple du Saint-Esprit (21-22).

3. *Révélation du Mystère* (III). — Paul redouble de supplications

(III, 1 et 14-15) pour que Dieu fortifie l'homme intérieur des néophytes (16-17) et leur fasse apprécier la grandeur et la profondeur de ce Mystère et l'incompréhensible amour du Christ (18-19). — Ici s'intercale une longue digression (III, 2-13) où Paul revendique une connaissance spéciale du Mystère (2-4) maintenant révélé aux apôtres et aux prophètes (5) : à savoir que les Gentils sont cohéritiers, membres du même corps, participant aux mêmes promesses (6). Paul, malgré son indignité, a reçu mission d'annoncer ce Mystère (7-9), afin que les puissances supérieures apprennent par l'Église les merveilles de la sagesse divine (10-13). — *Doxologie* (20-21).

SECONDE PARTIE

MORALE CHRÉTIENNE (IV-VI).

I. *Principes généraux.* — 1. *Principe positif* : Mener une vie digne de sa vocation (IV, 1); en particulier « conserver l'unité de l'esprit dans le lien de la paix » (2-3), conformément aux sept éléments d'union que renferme la profession du christianisme (4-6). Les grâces diverses dues à la libéralité du Christ (7), qui est descendu ici-bas et remonté au ciel afin de tout remplir de sa plénitude (8-11), loin de nuire à l'union, sont destinées à l'édification du corps mystique (12) et ont pour but d'instiller à tous les fidèles la sève du Christ et de les faire croître à la mesure de leur chef (13-16).

2. *Principe négatif* : Ne pas imiter les païens (IV, 17) livrés aux passions impures (18-19), mais dépouiller le vieil homme (20-22) et revêtir l'homme nouveau (23-24). Donc, plus de mensonge (25), plus de colère (26-27), plus de vol (28), plus de mauvais discours (29) : toutes choses qui contristent l'Esprit de sainteté (30-31). Imitez la mansuétude de Dieu (IV, 32-V, 1); imitez le Christ (2). Que les chrétiens fuient avec horreur les vices de la chair (3-5); ils ne sont plus enfants des ténèbres mais fils de lumière (6-12) : qu'ils veillent donc dans la tempérance et l'action de grâces (13-20).

II. *Applications particulières.* — 1. *Devoirs des divers états.* — A) *Devoirs des femmes* : être soumises à leur mari comme l'Église est soumise au Christ (22-24). — B) *Devoirs des maris* : aimer leur femme comme le Christ aime l'Église; car le mariage figure l'union de l'Église et du Christ (25-33). — C) *Devoirs des enfants* : obéissance (VI, 1-3). — D) *Devoirs des pères* : tendresse et dévouement (4). — E) *Devoirs des esclaves* : sujétion surnaturelle (5-8). — F) *Devoirs des maîtres* : mansuétude inspirée par la crainte de Dieu (9).

2. *Panoplie des vertus.* — Pour lutter contre le monde et les puis-

sances des ténèbres (10-13), il faut que le chrétien revête la *ceinture* de la vérité, la *cuirasse* de la justice (14), les *sandales* de la promptitude (15), le *bouclier* de la foi (16), le *casque* du salut (17), le *glaive* de l'Esprit (18). Qu'il y ajoute la vigilance et la prière (19-20).

Conclusion : nouvelles personnelles (21-22), souhaits (23-24).

VI. — ÉPITRE AUX PHILIPPIENS

Vivement touché par l'affection constante des Philippiens qui viennent de lui envoyer encore une généreuse offrande et par le dévouement filial de l'un d'entre eux, Épaphrodite, l'Apôtre leur écrit une lettre de remerciement. La joie est le sentiment dont il déborde et qu'il veut inspirer. Ce lien fragile unit les diverses parties de l'Épître, où il ne faut pas chercher d'autre *plan*.

La *suscription* s'adresse au clergé et aux fidèles. — L'*entrée en matière*, sous forme d'action de grâces, fait corps avec la lettre.

1. *Divers motifs de joie*. — Le premier est le *souvenir des Philippiens* qui n'ont jamais manqué de lui prêter assistance (I, 3-6). Il les porte tous dans son cœur et tout est commun entre eux et lui (7-8). Il souhaite ardemment que Dieu achève en eux son œuvre de miséricorde (9-11). — Un second motif est la *tournure favorable* des choses. L'Évangile gagne du terrain jusque dans le Prétoire (12-14). Si les sentiments des prédicateurs de la foi ne sont pas tous purs, qu'importe! pourvu que le Christ soit prêché (15-18). Paul ne désire que la glorification du Christ, soit par sa vie soit par sa mort (19-21) : la mort lui semble plus enviable parce qu'elle l'unirait à l'objet de son amour; mais il accepte la vie avec courage et résignation pour travailler encore (22-24). Il sait qu'il reverra ses chers néophytes (25-26). Puisse-t-il constater qu'ils font honneur à l'Évangile et qu'ils s'associent vaillamment à ses persécutions (27-30)!

2. *Il les prie de mettre le comble à sa joie*. — Ce sera par la charité, l'abnégation et le dévouement mutuel (II, 1-4), dont Jésus-Christ leur offre un si parfait modèle, lui qui, étant Dieu (5-6), s'est dépouillé en se faisant homme (7-8) et qui par son humiliation volontaire a mérité son exaltation incomparable (9-11). Qu'ils coopèrent donc à la grâce (12-13) et que, par la pratique de toutes les vertus, ils mettent le sceau à leur commune joie (14-18).

3. *Il veut y contribuer de son côté*. — C'est pour cela qu'il a résolu de leur envoyer Timothée, dont il fait un magnifique éloge (19-23). Bien plus, il espère venir lui-même (24). En attendant, il leur

renvoie Éphaphrodite, dont il raconte la guérison et le dévouement à sa personne et qu'il recommande vivement aux fidèles (25-30).

4. *Sortie contre les judaïsants.* — Ils se font vainement un mérite de la circoncision (III, 2-3). Au point de vue des avantages matériels, Paul ne leur cède en rien (4-6); mais il a méprisé tout cela pour Jésus-Christ (7-8); il n'estime que la justice qui vient de la foi (9-10) et le bonheur d'être en tout semblable à son Maître (11-12). Non qu'il se flatte d'avoir atteint la perfection; mais, l'œil fixé sur le but, comme les coureurs du stade, il y tend de tous ses efforts (13-16). Il peut donc sans orgueil se donner en exemple (17) et prémunir les néophytes contre les ennemis de la croix (18-19). La vie du chrétien est dans les cieux, terme de son espérance (20-21).

5. *Recommandations.* — L'Apôtre excite les fidèles à la concorde (IV, 1-3), à la joie spirituelle (4-5), à la confiance (6), à la paix (7), à la pratique des principes de morale qu'il leur a inculqués (8-9). — Il rappelle ses anciennes relations avec les Philippiens et le présent qu'ils viennent de lui envoyer (10-16); il les remercie délicatement, moins pour le don lui-même que pour le témoignage d'affection (17-18). — D'exhortation (19-20), salutations (21-22) et souhaits (23).

VII. — ÉPÎTRE AUX COLOSSIENS

L'Épître aux Éphésiens expliquait le *Mystère du Christ*, celle-ci décrit principalement le *Plérôme du Christ*, sa dignité incomparable.

La *suscription* et l'*entrée en matière* sont les mêmes.

PREMIÈRE PARTIE

SURÉMINENTE DIGNITÉ DU CHRIST (I-II).

1. *Le plérôme du Christ* (I, 3-23). — Après une action de grâces, où il mêle un éloge délicat des Colossiens (I, 3-8), Paul leur souhaite une connaissance de plus en plus claire de la vérité évangélique avec une conduite en rapport avec ces lumières (9-11), pour honorer comme ils le doivent le Fils de Dieu qui les a appelés à son royaume (12-14). — Ce Fils est, *dans sa vie divine*, l'image de l'Invisible, le premier-né de la création, la cause exemplaire et efficiente de toutes les créatures (15-16). — *Comme homme*, il est chef de l'Église et premier-né des morts (18); il possède la *plénitude* (19). Par son sang il pacifie tout (20); il réconcilie à Dieu les Gentils (21) et les destine à la sainteté (22), pourvu qu'ils persévèrent dans la foi (23).

2. *Paul est spécialement chargé d'annoncer ce mystère* (I, 24-II, 3). — Il complète la passion du Christ (24), pour avoir prêché le mystère de l'incorporation des Gentils au corps mystique (25-27). Il ne manquera point à son mandat (28-29). Puissent les Colossiens pénétrer de plus en plus la profondeur de ce mystère (II, 1-3)!

3. *Éviter les erreurs contraires à la dignité du Christ* (II, 4-23). — Présent en esprit au milieu des néophytes (4-5), Paul les supplie de s'ancrer dans la foi (6-7) et de se défier d'une philosophie sophistique, invention humaine, désavouée du Christ (8). En Lui, réside corporellement la plénitude de la divinité (9) et nous participons à sa plénitude (10); en Lui, nous recevons la circoncision du cœur (11); en Lui, nous mourons et vivons mystiquement (12-13) arrachés au péché, à la Loi et aux puissances hostiles (13-15). — Donc, plus d'observances légales et figuratives (16-17); plus de médiateurs imaginaires qui nous éloignent du Christ (18-19). Morts dans le Christ (20), renonçons aux dévotions arbitraires qui ne font qu'engraisser la chair (21-23).

SECONDE PARTIE

MORALE CHRÉTIENNE (III-IV).

1. *Principe général : Mourir avec Jésus-Christ pour ressusciter avec Lui.* — A) Le chrétien, mort et ressuscité avec Jésus-Christ, doit prendre les sentiments de cette mort et de cette résurrection mystiques (III, 1-4). — B) Il doit compléter cet état de mort et développer cette vie divine : a) en mortifiant les passions (5-8); b) en dépouillant le vieil homme pour revêtir le nouveau (9-11). — C) Revêtir le Christ c'est pratiquer toutes les vertus, spécialement la charité (12-14). Les fruits immédiats sont : la paix (15), la reconnaissance (16), la pureté d'intention (17).

2. *Application aux divers états.* — A) Femmes et maris (18-19). — B) Enfants et pères (20). — C) Esclaves et maîtres (III, 21-IV, 1).

3. *Recommandations diverses.* — Prière, surtout aux intentions de Paul (IV, 2-4); circonspection (5-6). — Nouvelles personnelles (7-9). — Salutations mutuelles (10-17). — Souhait final (18).

VIII. — PREMIÈRE ÉPÎTRE AUX THESSALONICIENS

Effusion paternelle de reconnaissance, de tendresse et d'entier dévouement, cette lettre a pour *but* de consoler et de rassurer les néophytes. Le *motif* déterminant est relégué vers la fin de l'Épître (IV, 13-18). — La *suscription* est plus concise qu'à l'ordinaire.

PREMIÈRE PARTIE

ACTION DE GRACES POUR LE PASSÉ ET POUR LE PRÉSENT (I-III).

I. *Pour le passé* (I, 2-II, 12). — 1. *Premier motif : Manière dont les néophytes font fructifier l'Évangile.* — On vante l'activité de leur foi, la fermeté de leur espérance, l'ardeur de leur charité (I, 4-5) Embrassant l'Évangile avec joie malgré les persécutions (6), ils ont servi d'exemple aux fidèles de Macédoine et d'Achaïe (7). Tout l'univers célèbre leur foi vive (8), leur conversion sincère, éclairée et persévérante (9-10). — 2. *Second motif : Manière dont Paul s'est comporté avec ses néophytes.* — Bravant les tribulations et les opprobres, il leur prêcha hardiment le Christ (II, 1-2), sans aucune visée inavouable (3-4) de flatterie, d'intérêt ou de vaine gloire (5-6), sans même revendiquer ses droits (7). Comme une mère qui réchauffe ses fils dans son sein, il aurait voulu leur donner sa vie avec l'Évangile (8). Il travaillait nuit et jour pour ne pas leur être à charge (9); c'est qu'il les aimait comme un père (11-12).

II. *Pour le présent* (II, 13-III, 13). — 1. *Premier motif : Persévérance des néophytes.* — La parole de Dieu continue à fructifier en eux (II, 13); ils imitent les chrétiens de Palestine (14) exposés à la persécution de la part des Juifs (15) qui comblent ainsi la mesure de leurs crimes (16). — 2. *Second motif : Bonnes nouvelles apportées par Timothée.* — Paul désirait ardemment revoir ses Thessaloniens (17-20). Ne pouvant quitter Athènes, il leur a envoyé son fidèle collaborateur pour les confirmer dans la foi (III, 1-5); ce messager vient de revenir, porteur des plus consolantes nouvelles (6-8). Comment remercier Dieu de tant de joie (9-10)! Puisse-t-il consommer en eux son œuvre de salut (11-13)!

SECONDE PARTIE

INSTRUCTIONS POUR L'AVENIR (IV-V).

1. *Exhortation générale.* — Mettre en pratique les enseignements de Paul (IV, 1-2). Éviter surtout l'impureté et l'injustice (3-8). Pour la charité, la recommandation est superflue (9-10); l'Apôtre se borne à inculquer l'amour du bon ordre et du travail (11-12).

2. *Instruction relative aux défunts.* — Le chrétien ne doit pas pleurer outre mesure la mort de ses proches (IV, 13); car Jésus les ressuscitera (14). Au dernier jour, les vivants ne précéderont pas les morts (15); les morts ressusciteront *d'abord*, au premier son de la trompette finale (16); les vivants se porteront *ensuite* à la ren-

contre du Christ, pour rester tous ensemble avec Lui (17). Que ce soit leur consolation (18). — Pour ce qui est du temps, les néophytes savent tout ce qu'il leur importe de savoir, que le Christ vient comme un voleur nocturne (V, 1-3). Mais ils ne seront pas surpris, car ils sont dans la lumière et sur le qui-vive (4-7). Qu'ils revêtent donc l'armure de la foi, de la charité et de l'espérance (8-9) et qu'ils se consolent à la pensée que, vivants ou morts, ils sont destinés à vivre avec Jésus-Christ (10-11).

3. *Recommandations diverses.* — Aimer et vénérer les supérieurs (12-13); aider les frères (14); faire du bien à tous (15); persévérer dans la joie et l'action de grâces (16-18); estimer les charismes (19-20); pratiquer la circonspection (21-22). — Souhaits de perfection (23-24), demande de prières (25), salutations et bénédiction (26-28).

IX. — SECONDE ÉPITRE AUX THESSALONICIENS

Le *but* manifeste est de rassurer les fidèles sur l'approche prétendue de la *parousie*. — La *suscription* n'a rien de spécial et l'*entrée en matière* fait corps avec la lettre.

PREMIÈRE PARTIE

TABLEAU ESCHATOLOGIQUE (I).

L'Apôtre débute en remerciant Dieu des progrès de ses néophytes dans la foi et la charité, surtout de leur persévérance au milieu de la persécution (I, 3-4). Cette pensée lui suggère l'idée de la justice de Dieu qui se doit à lui-même de réparer le désordre (5). Un juste châtiment attend les persécuteurs (6); une récompense non moins juste est réservée aux persécutés (7), quand Jésus accompagné d'un feu vengeur, viendra punir les incrédules (8), qui seront bannis pour l'éternité loin de la face du Seigneur (9), tandis que les saints régneront avec Lui (10). Que Dieu complète dans les néophytes son œuvre de grâce et de miséricorde (11-12)!

DEUXIÈME PARTIE

INSTRUCTION RELATIVE A LA PAROUSIE (II).

Les fidèles ne doivent pas se laisser troubler, sous quelque prétexte que ce soit, par la perspective prochaine de la parousie

(II, 1-2); car deux signes avant-coureurs la précéderont : l'apostasie (annoncée dans l'Évangile) et l'apparition du grand adversaire (3), qui voudra se faire passer pour Dieu (4). L'Apôtre a expliqué tout cela de vive voix (5) et les Thessaloniciens connaissent donc l'obstacle qui s'oppose à l'apparition de l'Antéchrist (6). Sans doute le mystère d'iniquité opère déjà, mais il est entravé par *l'obstacle* (7). Cet obstacle venant à disparaître, *l'homme de péché* se dévoilera, pour être bientôt renversé par le retour triomphal du Christ (8), non sans avoir accompli beaucoup de prestiges et de prodiges (9), qui séduiront un grand nombre d'hommes (10), dont Dieu permettra l'aveuglement en punition de leurs injustices (11-12).

TROISIÈME PARTIE

RECOMMANDATIONS DIVERSES (III).

L'Apôtre implore les prières des néophytes, pour faire fructifier l'Évangile et échapper aux embûches des méchants (III, 1-2). De son côté, il leur promet le secours de Dieu et espère que les Thessaloniciens en profiteront (3-6). Il enjoint de tenir à l'écart les insoumis et les désœuvrés (6) qui oublient ses enseignements et ses exemples de vie ordonnée et laborieuse (7-10). Il recommande instamment à ces dévoyés le calme et le travail (11-12). Il ordonne aux autres de les éloigner d'eux pour les amener à résipiscence et de les reprendre avec charité (13-16). — Salutations et bénédictions finales (17-18).

X. — PREMIÈRE ÉPÎTRE A TIMOTHÉE

Paul envoie à son disciple des prescriptions et des conseils qui se succèdent dans l'ordre où ils se présentent à l'esprit de l'Apôtre. La relation mutuelle de ces groupes d'idées est peu apparente.

La *suscription* s'écarte notablement du type ordinaire. L'*entrée en matière* est *ex abrupto*.

1. *Combattre les fausses doctrines* (I). — Il faut fermer la bouche aux esprits inquiets qui enseignent des nouveautés frivoles et dangereuses (I, 3-4), en se targuant d'être docteurs de la Loi (5-7), mais sans comprendre ce que c'est que la Loi (8-10); ne rien tolérer enfin qui soit contraire à l'évangile de Paul (11), converti par un prodige de miséricorde divine et un miracle de grâce (12-20).

2. *Organiser la prière publique* (II). — Dieu, qui veut le salut de

tous les hommes (car Jésus-Christ, médiateur universel, s'est livré pour la rédemption de tous), veut aussi que nos prières embrassent tous les hommes sans exception (II, 1-7). L'Apôtre décrit les dispositions et l'attitude, durant la prière, de l'homme (8) et de la femme (9-10). Celle-ci ne doit pas enseigner en public (11-12), car elle est inférieure à l'homme (13-14), bien qu'elle ait, dans l'accomplissement de ses devoirs, un grand moyen de sanctification (15).

3. *Bien choisir les ministres sacrés* (III). — Les ἐπίσκοποι doivent être ornés des vertus qu'exige leur charge [et exempts des défauts qui nuiraient à leur ministère (III, 1-7). Les diacres pareillement (8-13). Paul insiste sur la conduite exemplaire de leurs femmes (11) et sur la nécessité d'éprouver d'abord ceux auxquels on doit confier un ministère sacré (13). Il exprime la crainte de ne pouvoir rejoindre bientôt son disciple (14-15) et termine par un morceau lyrique sur le *mystère de la piété* (16).

4. *S'opposer à l'irruption des nouveautés* (IV). — L'Esprit annonce pour la fin des temps une sorte de dualisme hypocrite (IV, 1-5). Il faut que Timothée l'évite, le démasque et le combatte (6-10). Malgré sa jeunesse, il doit être un modèle accompli de toutes les vertus, en particulier de sollicitude pastorale (11-16).

5. *Les veuves et les anciens*. — Traiter chacun suivant sa condition (V, 1-2). Honorer les vraies veuves (3), qui se distinguent par le bon gouvernement de leur famille et par une vie sans reproche (4-8). N'inscrire sur les rôles de l'Église que les veuves âgées de soixante ans et d'une conduite exemplaire (9-10). Les veuves jeunes feront mieux de se remarier, parce qu'elles sont trop exposées à manquer à leur foi et à donner des sujets de scandale (11-15). Les femmes pieuses sont invitées à prendre soin des veuves qui sont sans ressources, pour décharger l'Église (16). — Honorer les *anciens* et pourvoir à leurs besoins (17-18); ne pas accepter légèrement d'accusation contre eux, mais les reprendre s'ils sont coupables (19-20); n'imposer les mains qu'à bon escient (22).

6. *Recommandations diverses*. — [Ici la suite des idées fait défaut et l'on peut se demander si le texte n'est pas brouillé]. — Conseils à Timothée (24). — Ni le mal ni le bien ne passent inaperçus (24-25). — Devoirs des esclaves et des maîtres (VI, 1-2). — Sortie contre les novateurs (3-5). — Éloge de la piété et du désintéressement (6-10). — Pratiquer la vertu chrétienne et persévérer jusqu'au bout (11-16). — Mettre en garde les riches contre leurs richesses (17-19). — Conserver le dépôt (20-21).

XI. — SECONDE ÉPÎTRE A TIMOTHÉE

Paul, prévoyant sa fin prochaine, écrit à son disciple de prédilection une lettre de direction et d'encouragement. — La *suscription* s'écarte peu du type ordinaire. — L'*entrée en matière*, sous forme d'action de grâces, avec l'éloge de Timothée, de sa mère et de son aïeule, amène naturellement le corps de la lettre (I, 3-5).

PREMIÈRE PARTIE

EXHORTATION AU COURAGE ET A LA CONSTANCE (I, 6-II, 13).

1. *Motifs particuliers*. — A) L'Apôtre rappelle à Timothée, timide et défiant par nature, effrayé des difficultés et des responsabilités de sa charge, la *ferveur de son ordination* épiscopale (I, 6), l'esprit de force et de charité qu'il reçut alors (7). Qu'il ne rougisse ni de l'Évangile ni du prisonnier du Christ, honoré du plus glorieux message (8-11). — B) Paul ne craint pas de se proposer pour *modèle* à Timothée ; il souffre tout avec joie et confiance (12-14). — C) Il rappelle l'ingratitude des Asiates à son égard et le dévouement admirable d'Onésiphore (15-18) : défaut à éviter et exemple à suivre.

2. *Motifs généraux*. — A) L'Apôtre, invitant Timothée à transmettre son enseignement à des hommes fidèles (II, 1-2), le presse encore de *combattre* comme un soldat du Christ uniquement soucieux de plaire à son Maître (3-4), de *lutter* comme l'athlète qui aspire à la victoire (5), de *travailler* comme l'agriculteur qui se prépare une riche moisson (6-7). — B) Associons-nous à la passion de Jésus-Christ pour être sauveurs comme lui (8-10) et pour avoir part à sa vie immortelle et à son règne (11-13).

SECONDE PARTIE

CONDUITE A TENIR AVEC LES NOVATEURS (II, 14-IV, 8).

1. *Les instruire et les éclairer mais sans discuter avec eux*. — La discussion est inutile (14) ; il suffit d'exposer nettement la vérité (15). Il faut surtout écarter les questions profanes qui dégénèrent en impiétés (16-19), sans s'étonner de trouver dans l'Église ce mélange de bien et de mal, inévitable dans toute grande institution (20-21). Que le pasteur enseigne la bonne doctrine mais ne s'engage pas dans des recherches futiles ou de vaines disputes (22-26).

2. *Les reprendre avec sévérité et sans ménagements*. — A la fin des

temps, il y aura un débordement de vices sous le masque de la piété (III, 1-5). On constate déjà les agissements des intrigants et des séducteurs (6-8); mais ils seront enfin démasqués (9). Timothée connaît bien l'enseignement de l'Apôtre, aux épreuves duquel il a été associé (10-13); qu'il garde fidèlement ce dépôt (15) et s'attache aux Écritures inspirées de Dieu, utiles pour enseigner, convaincre, reprendre, instruire (16-17). Pas d'accommodements avec l'erreur (IV, 1-2). Un jour viendra où les hommes seront impatients de la vérité (3-4); mais Timothée doit remplir fermement son office (5). Quant à Paul, sa carrière est finie; il a vaillamment combattu (7); il ne lui reste plus qu'à recevoir la couronne (8).

Conclusion. — Viens vite avec Marc, car tous mes compagnons, à l'exception de Luc, sont absents (IV, 9-12). — Apporte-moi mon manteau et mes livres (13). — Méfie-toi d'Alexandre, mon mortel ennemi (14-15). — Tous m'ont abandonné, mais Dieu est venu à mon aide (16-17). — Doxologie, salutations, souhait final (18-22).

XII. — ÉPITRE A TITE

Le double *but* poursuivi par l'Apôtre est clairement indiqué (I, 5). Ces deux points sont traités en ordre inverse. — La *suscription* prend un développement anormal : dans cette chrétienté nouvelle, Paul sent le besoin d'affirmer énergiquement son apostolat.

PREMIÈRE PARTIE

QUALITÉS DES *πρεσβύτεροι* OU *ἐπίσκοποι* (I, 5-16).

1. *Trois conditions extérieures.* — a) Réputation sans tache; b) mariage unique; c) enfants chrétiens et soumis.

2. *Exemption de cinq vices.* — a) Orgueil; b) colère; c) ivrognerie; d) brutalité; e) avarice.

3. *Pratique de sept vertus.* — a) Hospitalité; b) amour du bien; c) prudence; d) justice; e) sainteté; f) continence; g) zèle pour la vérité et aptitude à l'enseignement.

SECONDE PARTIE

RÉFORME DES MŒURS ET RÉPRESSION DES FAUSSES DOCTRINES (II-III).

1. *Devoirs propres aux divers états.* — A) *Vieillards* : sobriété, prudence etc. (II, 2). — B) *Femmes âgées* : modestie, retenue, bon

exemple etc. (3). — C) *Jeunes femmes* : amour conjugal et maternel, soin du ménage etc. (4-5). — D) *Jeunes gens* : tempérance (6); que Tite leur serve d'exemple (7). — E) *Esclaves* : soumission et fidélité (10). — Le but de ces prescriptions est de fermer la bouche à la médisance (8) et d'honorer l'Évangile en montrant qu'il est une bonne école de morale (10-15).

2. *Devoirs généraux du chrétien*. — Pratique des *vertus* chrétiennes présentées comme l'antithèse des *vices* où sont plongés les infidèles (III, 1-3). — La grâce du Sauveur et la régénération baptismale doivent transformer tout l'homme et le disposer à l'héritage céleste (4-7). Il faut que le chrétien serve d'exemple aux autres (8).

En *terminant*, l'Apôtre supplie Tite d'éviter les questions oiseuses (9) et d'éloigner de lui le fauteur de discordes (10); il lui donne encore quelques avis (11-14), et conclut, comme à l'ordinaire, par des souhaits et des bénédictions (15).

XIII. — ÉPITRE A PHILÉMON

Malgré sa brièveté, elle a toutes les parties intégrantes des autres lettres : *suscription* habituelle (1-3), *entrée en matière*, sous forme d'action de grâces, avec l'éloge du destinataire (4-7), *exposé du sujet*, uni à la touchante requête d'un vieillard, d'un prisonnier du Christ, d'un père tendre (8-10) et couronné par un appel ardent aux motifs les plus relevés de la générosité, de l'intérêt surnaturel, de la justice, de la foi et de la fraternité chrétienne (11-20).

En *concluant*, l'Apôtre exprime l'assurance que son ami dépassera ses vœux (21); il lui demande par avance l'hospitalité (22) et lui envoie ses souhaits et ses bénédictions (23-25).

XIV. — ÉPITRE AUX HÉBREUX

Le *but* manifeste de l'Épître est d'arrêter les judéo-chrétiens sur la pente de l'apostasie. En conséquence, l'auteur montre que la religion chrétienne l'emporte sur la religion mosaïque, parce que son médiateur Jésus-Christ l'emporte sans comparaison sur tous les autres médiateurs, que l'on considère : 1. sa personne; 2. ou son sacerdoce; 3. ou son sacrifice. — *Parole d'exhortation* (XIII, 22), la

morale y est partout intimement mêlée au dogme; la thèse achevée (X, 18), la parénèse se poursuit seule.

PREMIÈRE PARTIE

L'EXCELLENCE DU CHRISTIANISME PROUVÉE PAR CELLE DE SON MÉDIATEUR (I-X, 17).

Premier contraste. — La personne du Christ et les autres médiateurs (I-IV).

1. *Le Christ et les anges.* — A) La *différence essentielle* est dans le nom qu'ils portent (I, 4) : le Christ est le Fils (4-6), les anges sont des serviteurs (7); le Christ est roi, éternel, immuable, créateur, Dieu (8-13), les anges sont au service des élus (14). — B) *Application morale* : Si les violateurs de la Loi promulguée par les anges furent si sévèrement punis, quel sera le sort de ceux qui méprisent le message du Fils (II, 1-4)? — Dieu a mis toutes choses sous les pieds du Christ (5-7), mais en le faisant passer par une phase transitoire d'abaissement (8-9), car il convenait que l'auteur du salut fût en tout semblable à ses frères (10-13), qu'il leur apprit à affronter la mort (14-15) et qu'il devint par l'épreuve pontife accompli (16-18).

2. *Le Christ et Moïse.* — A) Ils ont cela de commun qu'ils furent *fidèles à leur mandat* (III, 1-2); mais Moïse le fut comme membre de la maison de Dieu que le Christ a fondée (3-5), il le fut à titre de serviteur et le Christ à titre de Fils (6). — B) *Application morale* : Le Psalmiste nous exhorte à ne pas endurcir nos cœurs (7-15), comme le firent, à la voix de Moïse, les Hébreux exclus pour ce fait de la terre de promesse (16-19). Nous aussi, nous sommes appelés au repos du Seigneur (IV, 1-10); ne nous en fermons pas l'entrée par l'infidélité; notre pontife est capable de nous y conduire (11-16).

Deuxième contraste. — Le sacerdoce du Christ et le sacerdoce lévitique (V-VIII).

1. *Le Christ pontife.* — A) *Définition du pontife appliquée au Christ* : Représentant des hommes auprès de Dieu (V, 1), secourable aux malheureux par le sentiment de sa propre faiblesse (2), le grand-prêtre doit offrir des victimes expiatoires (3) et ne peut assumer cette charge sans vocation divine (4). — Le Christ est appelé de Dieu au sacerdoce (5-6), il a été soumis à l'épreuve et a appris l'obéissance dans la douleur (7-8). Ce qui le distingue des autres, c'est

qu'il est prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédec (9-10) — B) *Digression parénétique* : L'auteur se plaint que les Hébreux aient encore besoin du lait des enfants quand ils devraient être capables de supporter l'aliment des hommes faits (11-14). Néanmoins il ne reviendra point aux articles élémentaires de la foi (VI, 1-3), car il est impossible de préparer de nouveau à la pénitence les chrétiens sciemment et délibérément incrédules (4-6), semblables à une terre stérile qui boit en vain la rosée du ciel (7-8). Malgré ces paroles sévères, il est plein de confiance en eux (9-12); car Dieu a promis par serment à Abraham de bénir sa postérité spirituelle (13-20).

2. *Pontife selon l'ordre de Melchisédec*. — A) Melchisédec est le type du Christ, comme le montre l'Écriture (VII, 1-3). Ce personnage bénit Abraham qui lui paya la dîme : il est donc doublement supérieur au grand patriarche et, à plus forte raison, aux fils de Lévi (4-10). Combien plus le sacerdoce du Christ, prêtre selon l'ordre de Melchisédec, sera-t-il supérieur au sacerdoce lévitique (11-19)! A la différence du sacerdoce antérieur, Jésus-Christ est établi prêtre par serment et il l'est pour l'éternité (20-28). — B) *Conclusion théologique* : Nous avons un pontife accompli qui remplace l'ancien sacerdoce (IX, 1-7). Mais la translation du sacerdoce emporte le transfert de l'alliance, selon la prophétie de Jérémie (8-13).

Troisième contraste. — Le sacrifice du Christ et celui d'Aaron (IX-X, 17).

1. *Typologie du tabernacle*. — Description du tabernacle (IX, 1-6) avec ses deux parties, dont l'une était réservée au grand-prêtre offrant le sang de l'expiation, pour signifier que l'accès auprès de Dieu n'était pas libre encore (7-10). Le Christ pontife l'ouvre par son sang à tous les vrais adorateurs de Dieu (11-14). C'est pourquoi il est le médiateur de la nouvelle alliance qu'il scelle dans son sang (15-17).

2. *Le sacrifice de l'alliance*. — La première fut ratifiée par le sang des animaux (18-22); la nouvelle, par le sang du pontife (23).

3. *Le sacrifice de l'expiation*. — Ce sacrifice n'était que le renouvellement annuel du sacrifice de l'alliance dont le temps neutralisait l'effet. Il devait se répéter chaque année : celui du Christ est nécessairement unique (24-28). — Il n'avait qu'une vertu restreinte : celui du Christ, possédant une valeur infinie (X, 1-10), est capable de consommer à jamais ceux pour lesquels il est offert (11-18).

SECONDE PARTIE

EXHORTATION A PERSÉVÉRER DANS LA FOI (X, 18-XIII).

Premier motif : L'intercession de Jésus. — Par son sang, il nous a ouvert l'accès au ciel (X, 19-20); suivons-le sans défaillir (21-23), en nous exhortant mutuellement à la constance (24-25).

Deuxième motif : Malheur de l'infidélité. — L'incrédulité volontaire est sans remède (26-27); car elle foule aux pieds le sang de la nouvelle et éternelle alliance (28-31).

Troisième motif : Souvenir de la ferveur passée. — Après leur baptême, les fidèles souffrirent avec joie la persécution (32-34); encore un effort : la couronne est proche (35-39).

Quatrième motif : L'exemple des patriarches. — Éloge de la foi des patriarches (XI, 1-2) : foi d'Abel (4), d'Énoch (5-6), de Noé (7), d'Abraham et de Sara (8-19), d'Isaac (20), de Jacob (21), de Joseph (22), de Moïse (23-28), de Josué (29-30), de Rahab (31), des juges, des prophètes et des saints de l'Ancien Testament (32-40).

Cinquième motif : L'exemple de Jésus. — Aux jouissances, il préféra l'ignominie de la croix; c'est pourquoi son Père l'a fait asseoir à sa droite (XII, 1-3). Les Hébreux n'ont pas encore subi l'épreuve du sang (4); leurs afflictions ne sont que des leçons paternelles et salutaires de Dieu qui les aime (5-13).

Sixième motif : Châtiments réservés aux incrédules. — N'imitiez pas Ésaü qui, ayant follement vendu l'héritage des bénédictions, le regretta plus tard avec amertume mais en vain (14-17). N'imitiez pas les Israélites sourds à la voix de Jéhovah tonnante sur le Sinaï : le lieu où vous êtes est plus saint que le Sinaï; c'est la montagne de Sion, la cité du Dieu vivant, la Jérusalem céleste, l'assemblée des anges, l'Église des premiers-nés (18-29).

Recommandations diverses. — Charité et hospitalité (XIII, 1-3), continence (4), détachement (5). — Respect et obéissance aux supérieurs (7 et 17). — Renoncer aux sacrifices judaïques et suivre Jésus immolé hors des portes de la ville : les chrétiens ont quelque chose de mieux que les victimes offertes dans le temple (8-16). — De mande de prières (18-19). — Souhaits de perfection (20-21). — Nouvelles personnelles et salut final (22-25).

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	I
--------------------	---

INTRODUCTION

CHAPITRE I

Questions de méthode.

I. De la théologie biblique.	
Limites.....	1
Marche à suivre.....	3
Étude du langage.....	4
II. Les sources.	
État de la critique.....	5
Épître aux Éphésiens.....	6
Actes des apôtres.....	7
III. Synchronismes.	
Groupes d'Épîtres.....	9
Points de repère.....	10
Dates principales.....	12

NOTE A. — *Paul et la critique.*

CHAPITRE II

Genèse de la pensée de Paul.

Révélation et histoire.....	17
I. Saul de Tarse.	
Le milieu et l'homme.....	18
École de Tarse.....	20
Lectures.....	22
Style.....	24
II. Aux pieds de Gamaliel.	
L'héritier d'Hillel.....	26
L'école juive.....	27
Éducation rabbinique.....	29
Le pharisien.....	33

NOTE B. — *Paul et l'Ancien Testament.*

III. Le chemin de Damas.	
Apparition du Christ.....	44
Explications naturalistes.....	46
Amorces théologiques.....	49

IV. Révélation progressive.	
Indications éparées.....	50
Évangile de Paul.....	52
Psychologie de la révélation.....	55
Évolution et expérience.....	56
Sens et direction du progrès.....	58

LIVRE PREMIER

L'APÔTRE DES GENTILS

CHAPITRE I

L'Apostolat.

I. Préparation et débuts.	
Damas et Sinaï.....	65
Paul et Barnabé.....	67
Première mission.....	68
II. L'assemblée de Jérusalem et l'affaire d'Antioche.	
La question des Gentils.....	69
Paul et les Douze.....	71
Affaire d'Antioche.....	73
NOTE C. — <i>L'assemblée des apôtres.</i>	
NOTE D. — <i>Le point précis du conflit d'Antioche.</i>	
III. Missionnaire et prédicateur.	
Sermons aux païens.....	81
Discours d'Antioche.....	83
Discours de Lystres.....	86
Harangue d'Athènes.....	88

CHAPITRE II

Correspondance avec Thessalonique.

I. Les lettres de Paul.	
Traits généraux.....	93
Lettres ou épîtres?.....	94
Pluriel épistolaire.....	98
NOTE E. — <i>Caractères des lettres de Paul.</i>	
II. Le second avènement du Christ.	
Crainces des néophytes.....	104
Parousie.....	105
Perspective prochaine.....	108
Le sort des vivants.....	109
III. L'Apocalypse de Paul.	
Nouvelles crainces.....	113
L'obstacle.....	115
NOTE F. — <i>L'eschatologie de Paul et l'exégèse.</i>	

LIVRE DEUXIÈME

L'ÉGLISE DE CORINTHE

CHAPITRE I

Désordres et périls.

I. Occasion de la première aux Corinthiens	
Fondation d'Éphèse.....	123
Difficultés avec Corinthe.....	124
II. Les partis à Corinthe.	
Coteries et factions.....	126
Sagesse humaine et vraie sagesse.....	127
L'apôtre collaborateur de Dieu.....	131
L'apôtre serviteur du Christ.....	134
NOTE G. — <i>L'édifice de la foi et ses ouvriers.</i>	
III. Les scandales de Corinthe.	
L'incestueux excommunié.....	139
La fornication.....	143
Les procès devant les païens.....	144

CHAPITRE II

Cas de conscience.

I. Le mariage et le célibat.	
Sommaire et idéal de Paul.....	147
Acte conjugal.....	148
Licéité du mariage.....	150
Virginité meilleure.....	152
Mariage indissoluble.....	154
Privilege de Paul.....	155
II. Les victimes immolées aux idoles.	
Les trois cas.....	157
Solution.....	159
III. L'agape et l'eucharistie.	
Assemblées chrétiennes.....	162
Voile des femmes.....	163
Agapes.....	165
Les quatre abus.....	167
Eucharistie.....	168
IV. Les charismes.	
Critères et division.....	172
Don des langues.....	175
Prophétie et don des langues.....	176
Règles à suivre.....	178

NOTE H. — *Les charismes.*

V. La résurrection des morts.	
Certitude de la résurrection.....	185
Résurrection dans le Christ.....	187

Résurrection par le Christ.....	188
Baptême pour les morts.....	189
Persuasion des apôtres.....	190
Gloire des ressuscités.....	191
Transformation des vivants.....	193

CHAPITRE III

La seconde aux Corinthiens.

I. Les malentendus.	
Cadre historique.....	195
Griefs contre Paul.....	198
Sincérité de l'Apôtre.....	200
Liberté apostolique.....	201

NOTE I. — *Sufficientia nostra ex Deo est.*

I. La grande collecte.	
Pour les pauvres.....	205
Émulation.....	206
Amour-propre.....	207
Intérêt.....	208
III. Les adversaires de Paul.	
Agitateurs étrangers.....	209
Leurs doctrines.....	211
Leurs visées.....	213
Travaux de Paul.....	214
Au troisième ciel.....	214
L'aiguillon pour la chair.....	216

LIVRE TROISIÈME

GALATES ET ROMAINS

CHAPITRE I

La crise judaïsante en Galatie.

I. Les docteurs d'un nouvel évangile.	
L'Épître aux Galates.....	221
L'autre évangile.....	225
II. Justification par la foi sans les œuvres de la Loi.	
La thèse de l'Épître.....	228
Justifier et justification.....	230
La foi qui justifie.....	233
Foi et œuvres.....	237
Preuve de fait.....	239
Preuve théologique.....	240
Preuve scripturaire.....	242
Paul et Jacques.....	243

III. Le rôle de la Loi.

Antilogie.....	246
Le pourquoi de la Loi.....	247
Enfance de l'humanité.....	249
État de servage.....	251

NOTE J. — *La foi qui justifie.*

CHAPITRE II

L'Épître aux Romains.

PREMIÈRE SECTION.

La justice de Dieu seule voie du salut.

I. Occasion et idée générale de l'Épître.

But de l'Épître.....	259
Thèse de l'Épître.....	262

II. Impuissance de la nature et de la loi.

Colère de Dieu.....	265
Dieu connu des païens.....	267
Dieu connu par la création.....	268
Dieu connu par la loi naturelle.....	270
Peine du talion.....	272
Crime des Juifs.....	274
Conclusion.....	275

NOTE K. — *Connaissance de Dieu et loi naturelle.*

III. Le salut par l'Évangile.

Le plan du salut.....	279
Initiative du Père.....	280
Part du Christ.....	281
Part de l'homme.....	284
Conditions remplies.....	284

NOTE L. — *Propitiation, expiation, rédemption.*

DEUXIÈME SECTION.

Certitude de notre espérance.

Sauvés en espérance.....	290
--------------------------	-----

I. Le Christ ruine l'empire du péché.

Nouvel Adam.....	292
Règne du péché.....	295
Universalité de la mort.....	297
Antithèse des deux Adam.....	299

NOTE M. — *Le péché d'Adam et ses suites.*

II. Le Christ triomphe pour nous de la mort.

Le baptême mort mystique.....	308
Mort principe de vie.....	310

III. La loi, la chair et l'esprit.

Mort de la Loi et mort à la Loi.....	312
--------------------------------------	-----

La Loi et la chair.....	315
La Loi et le péché.....	317
La chair de péché.....	322
La chair et l'esprit.....	324
NOTE N. — <i>Ego autem carnalis sum.</i>	
IV. Spes non confundit.	
Certitude de l'espérance.....	329
Témoignage de la création.....	330
Témoignage de l'Esprit.....	330
Témoignage du Père.....	331
Appelés selon le propos.....	333
Prescience et prédestination.....	336
Résultats.....	340
Témoignage du Fils.....	341
NOTE O. — <i>Termes relatifs à la prédestination.</i>	
NOTE P. — <i>Deux écoles d'exégèse.</i>	

TROISIÈME SECTION.

Le scandale de la réprobation des Juifs.

Le problème.....	353
I. Dieu fidèle et juste dans la réprobation des Juifs.	
Prérogatives du peuple élu.....	354
Le véritable Israël.....	355
Jacob et Ésaü.....	357
Dieu, Moïse et Pharaon.....	358
NOTE Q. — <i>L'allégorie du potier.</i>	
II. Responsabilité des Juifs et raisons providentielles de leur abandon.	
Nouvel aspect.....	365
Erreur coupable des Juifs.....	366
Leur retour toujours possible.....	367
Conversion finale.....	369
II. Exégèse des Pères.	
Origène.....	370
Chrysostome.....	371
L'Ambrosiaster.....	373
Augustin.....	374

LIVRE QUATRIÈME

LA CAPTIVITÉ

CHAPITRE I

Les Épîtres de la captivité.

Cadre historique et traits généraux.	
Prisonnier du Christ.....	379

Caractères des quatre lettres	381
II. Le billet à Philémon.	
Paul et l'esclavage.....	384
Droits et devoirs des esclaves.....	386
Le cas d'Onésime.....	387

CHAPITRE II

Prééminence du Christ.

Éphésiens et Colossiens.....	390
I. Les faux docteurs de Colosses.	
Judaïsants.....	391
Théosophes.....	394
Causes de leur succès.....	397
II. Les titres et les fonctions du Christ.	
Image du Père.....	398
Premier-né.....	400
Tout par lui, tout en lui, tout pour lui.....	401
III. Le Christ et les anges.	
Primauté absolue du Christ.....	403
Chef des anges.....	405
NOTE R. — <i>La hiérarchie des anges.</i>	
IV. Le Plérôme.	
Plénitude de la divinité.....	410
Plénitude de grâces.....	411
Plérôme de Dieu.....	412
Plérôme du Christ.....	412
Résumé.....	414

NOTE S. — *Le Plérôme de Paul et celui des gnostiques.*

CHAPITRE III

L'Église corps mystique du Christ.

I. Le Christ mystique.	
Analogie du corps humain.....	417
Christ naturel et Christ mystique.....	419
L'âme du corps mystique.....	419
La tête du corps mystique.....	421
Dans le Christ Jésus.....	424
II. Les propriétés du corps mystique.	
Unité.....	426
Catholicité.....	428
Apostolicité.....	428
Sainteté.....	429
III. Le grand Mystère.	
Le Mystère par excellence.....	429
Précisions nouvelles.....	431

NOTE T. — *La formule In Christo Jesu.*

CHAPITRE IV

Christologie de l'Épître aux Philippiens.

Cadre historique.....	437
Texte christologique.....	438
La forme de Dieu.....	442
Égalité avec Dieu.....	443
Moments successifs.....	444

NOTE U. — *Exégèse du texte christologique.*

LIVRE CINQUIÈME

LES PASTORALES

CHAPITRE I

La main et l'esprit de Paul.

I. Question d'authenticité.	
Tradition et vraisemblance.....	455.
Le style et les idées.....	457
II. Cadre historique.	
Ordre des événements.....	462
Date tardive.....	463

NOTE V. — *L'authenticité des Pastorales.*

CHAPITRE II

Doctrine des Pastorales.

I. Les erreurs combattues.	
Erreurs signalées à Tite.....	470
Erreurs dénoncées à Timothée.....	472
Traits communs.....	474
II. La hiérarchie ecclésiastique.	
Hiérarchie embryonnaire.....	475
Pas d'évêques dans les églises de Paul.....	478
Nomination des prêtres et des diacres.....	480
Veuves et diaconesses.....	482
Résultat de l'enquête.....	485

NOTE X. — *Les novateurs de Crète et d'Éphèse.*

NOTE Y. — *La hiérarchie chez Paul.*

LIVRE SIXIÈME

L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX

CHAPITRE I

Introduction.

I. La question d'auteur.	
Caractère et style.....	497
Tradition orientale.....	498
Tradition occidentale.....	499
Hypothèses diverses.....	501
Rapports avec Philon.....	503
Auteur et rédacteur.....	505
II. Cadre historique et idée centrale.	
Destinataires et date.....	507
Idée maîtresse et division.....	509
NOTE Z. — <i>Origine de l'Épître aux Hébreux.</i>	

CHAPITRE II

Le Christ médiateur.

I. La personne du Christ.	
Autres médiateurs.....	517
Le Fils de Dieu.....	519
Rayonnement de la gloire du Père.....	520
Empreinte de sa substance.....	521
Créateur et conservateur.....	522
Homme parfait.....	524
Vie glorifiée.....	525
II. Le sacerdoce du Christ.	
Jésus-Christ Pontife.....	526
Médiation du prêtre.....	527
Communauté de nature.....	528
Vocation au sacerdoce.....	529
Ordre de Melchisédec.....	530
Sacerdoce éternel.....	532
III. Le sacrifice du Christ.	
Réalité du sacrifice.....	533
Le sacrifice de l'Expiation.....	534

CHAPITRE III

Les deux alliances.

I. L'ancienne et la nouvelle alliance.	
Nécessité d'une nouvelle alliance.....	538
Contrastes et harmonies.....	539
II. Les obligations de la nouvelle alliance.	
Foi et persévérance.....	541
THÉOLOGIE DE SAINT PAUL.	39

Description de la foi.....	544
Danger de l'infidélité.....	545
III. Consommation.	
Repos en Dieu.....	547
Initiations graduelles.....	548

APPENDICE

Analyse des Épîtres.

I. Épître aux Romains.....	553
II. Première Épître aux Corinthiens.....	560
III. Seconde Épître aux Corinthiens.....	569
IV. Épître aux Galates.....	573
V. Épître aux Éphésiens.....	576
VI. Épître aux Philippiens.....	579
VII. Épître aux Colossiens.....	580
VIII. Première Épître aux Thessaloniciens.....	581
IX. Seconde Épître aux Thessaloniciens.....	583
X. Première Épître à Timothée.....	584
XI. Seconde Épître à Timothée.....	586
XII. Épître à Tite.....	587
XIII. Épître à Philémon.....	588
XIV. Épître aux Hébreux.....	588

INDEX DES NOTES DÉTACHÉES

NOTE A. — *Paul et la critique.*

I. Les Épîtres (moins les Pastorales).....	13
II. Les discours des Actes.....	14

NOTE B. — *Paul et l'Ancien Testament.*

I. Statistique des citations de l'Ancien Testament.....	35
II. Formules de citation.....	38
III. Sources des citations et manière de citer.....	38
IV. Usage de l'Ancien Testament.....	40

NOTE C. — *L'assemblée des Apôtres.*

I. Les circonstances.....	75
II. Le sens du décret.....	76
III. La formule occidentale du décret.....	77
IV. Intelligence du décret dans les premiers siècles.....	77

NOTE D. — *Le point précis du conflit d'Antioche.*

I. La conduite de Pierre.....	79
II. L'intervention de Paul.....	80

NOTE E. — *Caractères des lettres de Paul.*

I. Structure des lettres de Paul.....	99
II. Originalité des lettres de Paul.....	100
III. Publicité des lettres de Paul.....	101
IV. Style des lettres de Paul.....	102

NOTE F. — *L'eschatologie de Paul et l'exégèse.*

I. Exégèse hétérodoxe.....	118
II. Exégèse catholique.....	119

NOTE G. — *L'édifice de la foi et ses ouvriers.*

I. L'édifice, le fondement et les matériaux.....	137
II. Le jour du Seigneur.....	137
III. Le feu de la conflagration ou celui du jugement.....	138

NOTE H. — *Les charismes.*

I. Notion des charismes.....	180
II. Les quatre listes.....	180
III. Distinction des charismes.....	181
IV. La glossolalie.....	184

NOTE I. — *Sufficiencia nostra ex Deo est.*

I. Objet, nature et source de la confiance de Paul.....	203
II. Conséquences théologiques.....	204

NOTE J. — *La foi qui justifie.*

I. Définitions de la foi protestante.....	255
II. Notion de la foi catholique.....	256

NOTE K. — *Connaissance de Dieu et loi naturelle.*

I. Connaissance de Dieu.....	277
II. Loi naturelle.....	277

NOTE L. — *Expiation, propitiation, rédemption.*

I. Emploi du mot <i>ἱλαστήριον</i>	287
II. Sens du mot <i>ἱλαστήριον</i>	287
III. Sens du mot rédemption.....	289

NOTE M. — *Le péché d'Adam et ses suites.*

I. Le texte de Paul.....	303
II. La chute d'Adam et la théologie juive.....	305
III. La doctrine catholique.....	306

NOTE N. — *Ego autem carnalis sum.*

I. Extension du mot <i>ego</i>	327
II. Compréhension du mot <i>carnalis</i>	328

NOTE O. — *Termes relatifs à la prédestination.*

I. Prédestiner, prédestination.....	342
II. Propos, bon plaisir, volonté de Dieu.....	343
III. Connaître d'avance, prescience.....	343
IV. Appeler, appelé, appel ou vocation.....	344
V. Élire, élu, élection.....	344

NOTE P. — *Deux écoles d'exégèse.*

I. Exégèse des Pères grecs.....	346
II. Exégèse des Pères latins.....	350
III. Saint Augustin.....	351

NOTE Q. — *L'allégorie du potier.*

I. Portée de l'objection.....	362
II. Fin de non-recevoir.....	362
III. Réponse indirecte.....	363

NOTE R. — *La hiérarchie des anges.*

I. Les textes de saint Paul.....	406
II. L'angélologie juive.....	407
III. Les chœurs des anges.....	407

NOTE S. — *Le plérôme de Paul et celui des gnostiques.*

I. Sens du mot dans le Nouveau Testament.....	411
II. Emploi du mot après l'âge apostolique.....	415

NOTE T. — *La formule In Christo Jesu.*

I. Emploi de la formule.....	434
II. Sens de la formule.....	434

NOTE U. — *Exégèse du texte christologique.*

I. La valeur des termes.....	445
II. Le texte christologique et les Pères.....	447
III. Résultats et conclusions.....	450

NOTE V. — *L'authenticité des Pastorales.*

I. Unanimité de la tradition.....	465
II. Contradictions irréductibles de la critique négative.....	466
III. Rapports et différences avec les lettres incontestées.....	468

NOTE X. — *Les novateurs de Crète et d'Éphèse.*

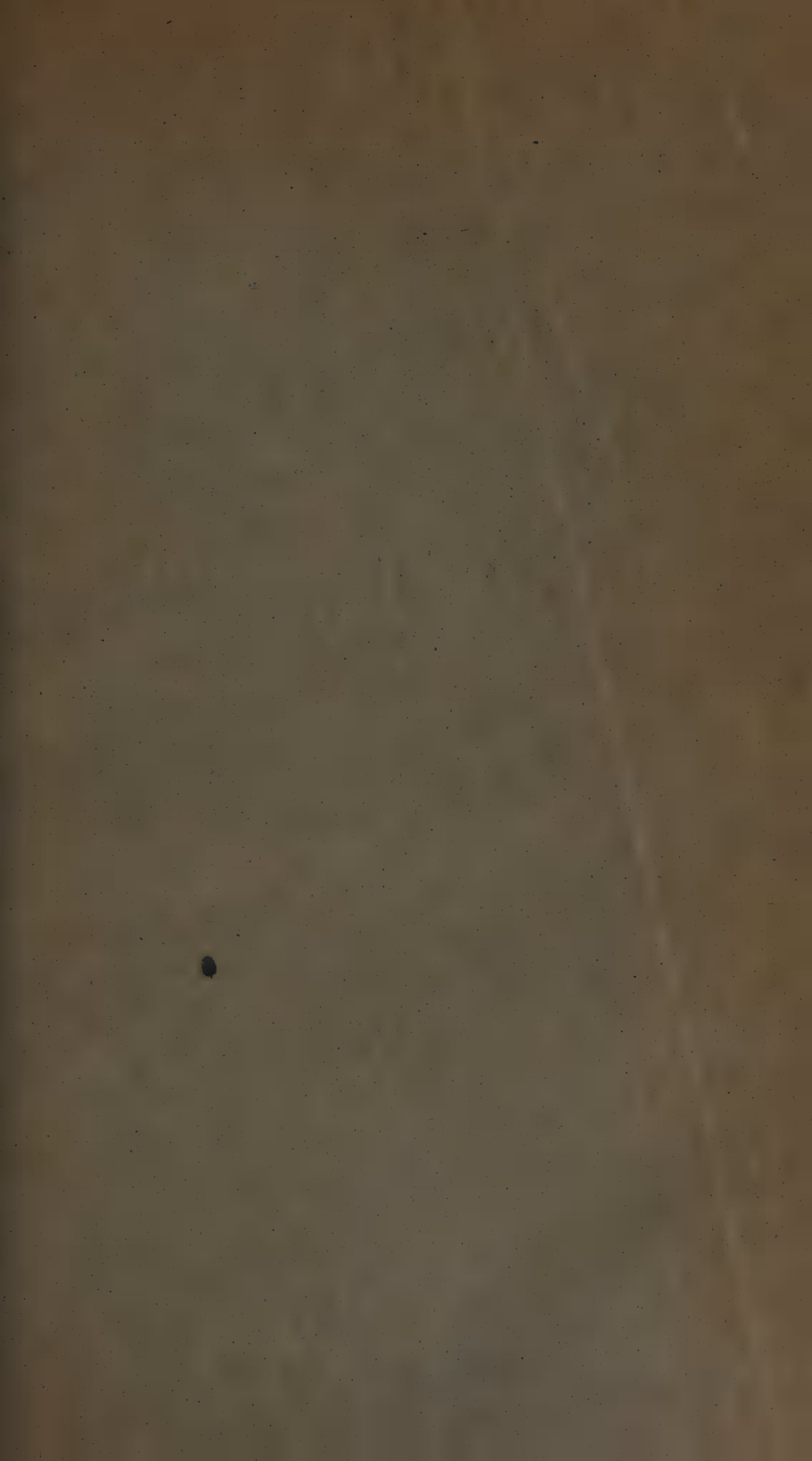
I. Tableau d'ensemble.....	486
II. Explication de quelques termes.....	486

NOTE Y. — *La hiérarchie chez Paul.*

I. Les termes désignant les fonctions ecclésiastiques.....	488
II. Qualités requises des ordinands.....	491
III. Situation générale des églises au premier siècle.....	493

NOTE Z. — *Origine de l'Épître aux Hébreux.*

I. Tradition patristique.....	511
II. Emploi de l'Ancien Testament.....	513
III. La langue et le ton de l'écrit.....	514
IV. Hypothèses au sujet de l'auteur et du rédacteur.....	515



Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique

Contenant les preuves de la Vérité de la Religion et les Réponses
aux objections tirées des Sciences humaines

Quatrième édition, entièrement refondue

SOUS LA DIRECTION DE A. D'ALÈS, PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

Avec la collaboration d'un grand nombre de Savants catholiques

FASCICULE II

SOMMAIRE DU FASCICULE

- Aumône**, par l'abbé C. ANTOINE.
Babylone et la Bible, par le R. P. A. CONDAVIN, S. J., professeur au scolasticat d'Ore.
Baptême des hérétiques, par l'abbé A. D'ALÈS.
Barre (Le Chevalier de la), par l'abbé P. BLIARD, Paris.
Barthélémy (La Saint-), par le R. P. Y. DE LA BRIÈRE, S. J., professeur au scolasticat d'Ore.
Boniface VIII, par le R. P. J. DE LA SERVIÈRE, S. J., professeur au scolasticat d'Ore.
Bruno (Giordano), par [M. P. GUILLEUX (+), de l'Oratoire de Rennes].
Cabale des dévots, par le R. P. Y. DE LA BRIÈRE, S. J.
Canon catholique des Saintes Écritures, par l'abbé E. MANGENOT, professeur à l'Institut catholique de Paris.
Canossa, par [M. P. GUILLEUX].
Cantique des Cantiques, par l'abbé P. JOÛON, professeur à l'Université catholique de Beyrouth.
Catacombes chrétiennes de Rome, par M. P. ALLARD.
Cérébrologie, par M. le docteur G. SURBLED, Paris.
Certitude, par l'abbé P. GÉNY.
Chasteté, par le docteur Paul GOY, Aurec (Haute-Loire).
Chine (Religions et doctrines), par le R. P. L. WIEGER, S. J., missionnaire à Tien-tsin.
Chine (Sages de la), par le R. P. L. WIEGER.
Chinois (Livres), par le R. P. L. WIEGER.
Ciel, par l'abbé P. BERNARD, Paris.
Circoncision, par M^{re} A. LE ROY, évêque d'Alinda, supérieur général des Pères du Saint-Esprit.
Clément XIV, par [l'abbé J.-B. JAUGEY (+)] le R. P. DE LA SERVIÈRE.
Clergé (Criminalité du), par le chanoine G. BERTIN, professeur à l'Institut catholique de Paris.
Cœur de Jésus (Culte du), par l'abbé P. DU BOUAYS DE LA BÉGASSIÈRE, Paris.
Colligny (Amiral de), par le comte G. BAGUENAUT DE PUCHESSE, correspondant de l'Institut.
Conciles, par le chanoine J. Forget, professeur à l'Université de Louvain.
Concordat, par l'abbé P. DUNON, Paris.

Conditions et mode de publication. — Le **Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique** paraît par fascicules, in-8° colombier de 160 pages ou 320 colonnes.

D'après une évaluation qui n'a rien de mathématique mais repose sur des bases sérieuses, l'ouvrage sera complet en 10 ou 12 fascicules et l'impression sera terminée en trois ans.

Les fascicules, ne pouvant être acquis que par les souscripteurs de l'ouvrage complet, ne se vendent pas séparément.

Le prix de chaque fascicule rendu *franco* est de 5 francs net payables dans la quinzaine qui en suit la réception. En cas de non paiement les frais de recouvrement par la poste sont à la charge du souscripteur.

✓
BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
À L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

LA THÉOLOGIE
DE
SAINT PAUL

PAR

F. PRAT, S. J.

DEUXIÈME PARTIE



PARIS

Gabriel BEAUCHESNE & C^{ie}, Éditeurs

ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET

117, Rue de Rennes, 117

1912

Tous droits réservés

Bibliothèque de Théologie historique

LA THÉOLOGIE DE SAINT PAUL

MÊME LIBRAIRIE

Bibliothèque de Théologie Historique

Publiée sous la Direction des Professeurs de Théologie de l'Institut Catholique de Paris.

- La Théologie catholique au XIX^e siècle**, par J. BELLAMY, prêtre du diocèse de Vannes. 1 vol. in-8 cavalier (LVI-290 pp.). 6 fr.; *franco*. 6 fr. 50
- La Théologie de Tertullien**, par ADHÉMAR D'ALÈS. 1 volume in-8 cavalier (xvi-535 pp.) 6 fr.; *franco*..... 6 fr. 50
- La Théologie de saint Hippolyte**, par ADHÉMAR D'ALÈS. 1 vol. in-8 cavalier (LIV-240 pp.) ■ fr.; *franco*..... 6 fr. 50
- La Théologie de Saint Paul**, par F. PRAT. S. J. Première partie. 1 vol. in-8 cavalier (IV-604 pp.) ■ fr.; *franco*..... 6 fr. 50
- La Théologie de Bellarmin**, par J. DE LA SERVIÈRE. 1 vol. in-8 cavalier (xxvii-764 pp.) 8 fr.; *franco*..... 8 fr. 50
- Les Origines du Dogme de la Trinité**, par Jules LEBRETON, professeur d'histoire des origines chrétiennes à l'Institut catholique de Paris. 1 vol. in-8 cavalier (xxvi-570 pages), 8 fr.; *franco*..... 8 fr. 50

Sous presse :

Nestorius et la Controverse Nestorienne, par le Père MARTIN JUGIE, des Augustins de l'Assomption.

Études de Théologie Historique

Publiées sous la Direction des professeurs de Théologie de l'Institut catholique de Paris.

À côté de la *Bibliothèque de la théologie historique*, où l'on continuera d'étudier la doctrine des principaux Pères et l'histoire des principaux dogmes, les professeurs de théologie de l'Institut catholique de Paris publient, sous le titre d'*Études de théologie historique*, une série de travaux d'un caractère plus spécial et plus technique.

Cette nouvelle collection ■ pour but de compléter la précédente en éclairant quelques points de l'histoire du dogme, soit par des monographies, soit par des études des textes.

- 1. Didyme L'Aveugle**, par l'abbé Gustave BARDY, docteur en théologie. 1 vol. in-8 cavalier (IX-274 pp.) 6 fr.; *franco*..... 6 fr. 50
- 2. Pascal, Sa vie religieuse, son Apologie du Christianisme**, par H. PETITOT, professeur de Théologie à l'École Biblique de Jérusalem. 1 vol. in-8 cavalier (428 p.) 6 fr.; *franco*..... 6 fr. 50
- 3. Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine, Étude et Documents inédits.** Par le R. P. Xavier-Marie LE BACHELET, professeur de Théologie à Ore place (Hastings). 1 volume in-8 cavalier (200 p.) ■ fr.; *franco*..... 5 fr. 50
- 4. L'Éternité des peines de l'Enfer dans Saint-Augustin**, par Achille LEHAUT, docteur en Théologie. 1 vol. in-8 cavalier (208 p.) ■ fr.; *franco*..... 5 fr. 50

Bellarmin avant son cardinalat (1542-1598), Correspondance et Documents. 1 vol. in-8 cavalier (560 p.), par le R. P. Xavier-Marie LE BACHELET, professeur de Théologie à Ore place (Hastings) net, 12 fr.; *franco*... 12 fr. 50

✓
BIBLIOTHÈQUE DE THÉOLOGIE HISTORIQUE

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE
A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

LA THÉOLOGIE
DE
SAINT PAUL

PAR

F. PRAT, S. J.

DEUXIÈME PARTIE



PARIS

Gabriel BEAUCHESNE & Co, Éditeurs

ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME & BRIGUET

117, Rue de Rennes, 117

—
1912

Tous droits réservés

Nih il obstat

J.-V. BAINVEL.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 11^a decembris 1911.

F. FAGES.

v. g.

*Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction
réservés pour tous pays.*

Copyright by Gabriel Beauchesne et C^{ie}, 1912.

AVANT-PROPOS

Un spirituel et bienveillant critique ■ dit du premier volume de cet ouvrage qu'il atteignait le maximum de densité. Je crains bien que le second ne mérite le même blâme... ou le même éloge. C'est qu'il est malaisé de condenser, dans un espace aussi restreint, tout l'enseignement de l'Apôtre et que néanmoins, pour le but qu'on se proposait, la mesure prescrite semblait suffisante : l'auteur et l'éditeur étaient là-dessus pleinement d'accord. Il a donc fallu resserrer l'exposé des faits, comprimer les explications, expédier brièvement les problèmes accessoires, ne donner que le développement strictement nécessaire aux questions les plus importantes, dont plusieurs exigeraient une longue monographie. On a essayé de parer à cet inconvénient — ou tout au moins de le pallier — par des notes détachées nombreuses, d'étendue variable, où sont traités un peu plus à fond quelques points d'exégèse et où certaines opinions nouvelles sont examinées et discutées. Ces notes font partie intégrante de l'ouvrage, comme les documents et les pièces justificatives entrent dans la trame d'un livre d'histoire. Qui les négligerait n'aurait de l'ensemble qu'une idée superficielle et inexacte.

Au fur et à mesure que l'œuvre avançait, deux choses sautaient aux yeux : l'impossibilité, autant que l'inutilité,

d'une bibliographie tant soit peu complète et le peu d'intérêt qu'offre la comparaison de la doctrine de saint Paul avec la théologie juive contemporaine, du moins telle que nous la connaissons par les apocalypses et par les écrits rabbiniques. Les listes bibliographiques ont donc été réduites à des limites raisonnables ; et, pour les idées judaïques, on s'en est tenu à un petit nombre de rapprochements qui paraissaient ou mieux fondés ou plus caractéristiques.

La situation peu enviable que je signalais dans l'avant-propos du premier volume s'est notablement améliorée. On n'entend plus guère demander, dans les milieux ecclésiastiques instruits, ce que c'est que la théologie biblique et ce qu'on peut ou doit en attendre de bon ; l'injonction de Pie X, « qu'il faudra désormais consacrer plus de temps et d'étude à la théologie biblique », a reçu par-ci par-là un commencement d'exécution ; quelques revues publient maintenant des bulletins de théologie biblique et les travaux sérieux, en cette matière, deviennent moins rares : autant d'heureux symptômes qui font présager, pour un avenir assez rapproché, une théologie de saint Paul, sinon définitive, digne au moins du Docteur des Gentils.

Paris, le 1^{er} décembre 1911.

THÉOLOGIE

DE

SAINT PAUL

LIVRE PREMIER

LE PAULINISME

CHAPITRE PREMIER

CONCEPTIONS MODERNES DU PAULINISME.

I. QUATRE ÉTAPES DU PAULINISME.

Conception hégélienne ou évolutionniste. — Depuis trois quarts de siècle, la conception du paulinisme a subi de nombreux avatars. A Tubingue, elle était nettement évolutionniste. « Sans philosophie, disait Baur, l'histoire est pour moi muette et morte » ; et par philosophie il entendait la philosophie de l'Absolu qui suscitait alors, d'un bout de l'Allemagne à l'autre, un engouement démesuré. Son admiration croissante pour Hegel le détachait peu à peu de Schleiermacher, qui l'avait d'abord séduit ; en 1835, le revirement était complet. C'est un fait avéré que la méthode historico-exégétique inaugurée par lui à Tubingue repose tout entière sur les postulats de l'évolutionnisme hégélien. Fidèles à la doctrine du maître, ses disciples virent dans le christianisme un simple phénomène historique devant s'expliquer par les

lois générales de l'histoire. Dans le monde de la pensée, comme dans la nature, la lutte est la condition du progrès. L'idée resterait inféconde si à la *thèse* ne s'opposait l'*antithèse* qui semble la détruire et qui finit par être absorbée avec elle dans une unité supérieure : la *synthèse*. Celle-ci devient thèse à son tour et le progrès se poursuit de la sorte, indéfiniment. A l'origine de l'Église, la thèse était l'enseignement des premiers apôtres représentés par Pierre ; Paul en fut l'antithèse vivante et le catholicisme devait naître un jour de la combinaison de ces deux tendances contraires. Du moment que Paul était l'antithèse des Douze, il fallait dans ses écrits opérer un triage et proclamer apocryphes toutes les lettres d'un ton conciliant, d'une polémique molle, qui ne respiraient pas assez fortement l'opposition au judéo-christianisme. C'est ce que fit la nouvelle école : elle ne retint que les quatre grandes Épîtres, répudiant toutes les autres comme des faux intentionnels, qu'elle échelonnait entre la fin du premier siècle et le milieu du second, selon que la controverse y paraissait moins vive et l'esprit de transaction plus accusé¹.

Baur et les siens portaient aux nues le génie inventif de Paul. Ils l'appelaient sans marchander le créateur de la théologie, le second fondateur du christianisme ; et ils ne craignaient pas de faire entendre qu'il valait bien le premier. Mais plus on exagérait l'originalité de sa doctrine, plus il devenait difficile de l'expliquer par les seules lois de l'évolution naturelle. Ceux qui ne voyaient dans le christianisme en général qu'un immense plagiat, s'avisèrent bien de chercher les racines ou du moins les germes du paulinisme dans l'hellé-

1. F. Ch. Baur, *Paulus der Apostel Jesu Christi. Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre. Ein Beitrag zu einer kritischen Geschichte des Urchristenthums*, Stuttgart, 1845 (2^e édit. par Zeller, Leipzig, 1866) ; *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingue, 1853. — La doctrine (Lehrbegriff) de l'Apôtre est ainsi divisée dans *Paulus*², t. II, p. 123-315 : I. Le principe de la conscience chrétienne. — II et III. La justification. — IV. Le Christ principe de la communauté fondée par lui. — V. Le rapport du christianisme au judaïsme et au paganisme. — VI. Le christianisme principe nouveau de l'évolution historique du monde. — VII. Foi, espérance et charité, les trois moments de la conscience chrétienne. — VIII. Questions secondaires (l'essence de la religion, Dieu, le Christ, anges et démons, prédestination divine, la demeure céleste). — IX. Quelques traits de l'individualité de Paul.

nisme alexandrin, dans le rabbinisme palestinien, chez les parsis et les sectateurs de Mithra et jusque dans les mythes de la Chaldée et de Babylone¹; mais ces systèmes arbitraires, bâtis sur des rapprochements vagues ou d'imaginaires contacts, n'ont eu qu'une vogue éphémère et quelques-uns n'ont pas même pu s'imposer longtemps à l'esprit de leur inventeur.

D'ailleurs, si large qu'on fasse la part des emprunts, il faut bien convenir que ce n'est pas encore le paulinisme, c'est-à-dire un tout cohérent, une doctrine suivie; et c'est justement l'éclosion et le développement de cette doctrine qu'il s'agit d'expliquer. Presque tous ceux qui l'ont essayé, au point de vue naturaliste, ont pris pour base le fait de la conversion de Paul; seulement cette conversion elle-même avait besoin d'explication. Comment Paul est-il arrivé à se convaincre de la résurrection de Jésus et comment cette conviction a-t-elle abouti à la vision de Jésus lui-même?

Holsten, qui s'est voué à la solution de ce double problème avec une âpre opiniâtreté, a cela de génial qu'il explique la conversion de Paul par sa théologie et sa théologie par sa conversion². Au fond, Paul aurait été chrétien avant d'avoir vu le Christ et il n'aurait vu le Christ que parce qu'il était chrétien. Sa foi implicite n'avait besoin que de prendre conscience d'elle-même: ce fut la crise de la conversion. Rabbín accompli, le disciple de Gamaliel partageait les idées de ses coreligionnaires sur Dieu, sur le monde et sur l'homme. Il croyait à la providence, à l'action directe de Dieu sur le

1. Cf. Nösgen, *Der angebliche orientalische Einschlag der Theologie des Ap. Paulus* (dans *Neue kirchl. Zeitschrift*, 1909, p. 231-283), dirigé surtout contre Wendland (*Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*).

2. Holsten exposa pour la première fois ses idées dans un article intitulé *Die Christus-vision des Ap. Paulus und die Genesis des paulin. Evangeliums* (*Zeitschrift für wissenschaftl. Theol.* 1861, p. 223-284). Il y expliquait naturellement la résurrection du Sauveur et la conversion de Paul. Il fut réfuté sur le premier point par L. Paul (*Ibid.*, 1863, p. 182-209 et 297-311) et sur le second par Beyschlag (*Studien und Kritiken*, 1864, p. 197-264). Holsten incorpora sa thèse augmentée et remaniée dans son livre *Zum Evangelium des Paulus und des Petrus*, Rostock, 1868, et Beyschlag y opposa une nouvelle réfutation, *Die Visionshypothese in ihrer neuesten Begründung* (*Stud. und Krit.* 1870, p. 7-50 et 189-263). — Nous tirons notre résumé d'un ouvrage posthume (*Das Evangelium des Paulus*, II. *Paulinische Theologie*, Berlin, 1898) où Holsten doit avoir consigné sa pensée définitive.

monde et sur les événements de l'histoire, au miracle par conséquent. Il n'avait emprunté au milieu helléniste que le dualisme, non pas le dualisme grec qui s'exprime par l'antithèse « matière et esprit », mais plutôt le dualisme philonien ayant pour formule « chair et esprit ». En persécutant les chrétiens, il avait été frappé de leur patience et de leur courage; il leur avait entendu dire que Jésus vivait, qu'il était apparu à beaucoup de disciples. Le fait même n'était pas pour l'étonner, car, en bon pharisien, il admettait la résurrection; les apparitions de Jésus ne pouvaient pas l'étonner davantage puisqu'il croyait aux visions et aux révélations, comme la plupart de ses compatriotes. Mais il y avait le scandale de la croix. Un homme qui se disait le Messie et qui avait été mis à mort par l'autorité légitime ne pouvait être qu'un imposteur, un impie et un sacrilège, abhorré et maudit de Dieu, digne d'exécration et d'extermination. Pendant que Saul roulait ces pensées dans son âme, il apprit comment les apôtres expliquaient la mort de leur Maître : c'était, disait Pierre, un sacrifice d'expiation et de propitiation, destiné à apaiser Dieu, à satisfaire pour les pécheurs et à sceller une nouvelle alliance. Les idées d'expiation, de propitiation, de substitution, étaient familières à Saul qui n'avait à leur opposer aucune objection de principe. Tout se bornait donc à savoir si Jésus était réellement ressuscité. Ici il faut transcrire, sans y rien changer, les propres paroles de Holsten : « Contre la foi de la communauté chrétienne il ne restait à Paul qu'une objection fondamentale, c'est que la prétendue résurrection de Jésus était une imposture; mais, pour un esprit aussi sincère que le sien, cette objection ne pouvait tenir longtemps devant la conviction raisonnée des disciples de Jésus. Nous comprenons dès lors comment la persécution dut soulever dans son âme des tempêtes de pensées contraires qui firent naître en lui un véhément désir de tirer au clair la nouvelle existence du Crucifié et le portèrent à s'occuper sans cesse, dans ses méditations, de ce Jésus mort qu'on disait vivant. Cet état perpétuel de surexcitation, cette tension d'esprit vers une idée fixe, voilà la meilleure disposition psychologique à une vision. Que cette vision se soit enfin produite, il n'y a pas là de quoi

nous surprendre¹. » Il n'y a rien au contraire de moins psychologique et de plus incroyable qu'un raisonnement qui crée des fantômes. Nous préférons pour notre part les fantaisies sentimentales de Renan qui, en amusant le lecteur, l'empêche au moins de réfléchir aux invraisemblances.

L'apparition du Christ mettait Paul en présence d'une foule de problèmes plus embarrassants les uns que les autres. C'est pour les résoudre à la lumière qui venait de se faire en son âme qu'il se retire au désert d'Arabie. Durant trois ans, il s'y livre à une gymnastique intellectuelle dont Holsten veut bien nous donner quelques échantillons². Au terme de cette argumentation solitaire, le Docteur des Gentils pouvait sortir de sa retraite et promulguer son évangile. Son système théologique était achevé et parachevé : il n'y manquait pas une pièce. Un fait nouveau, l'apparition de Jésus, et une idée nouvelle, la croix du Sauveur, ont changé de fond en comble sa conscience juive et bouleversé ses convictions anciennes :

1. *La théodicée est transformée*. Autrefois, sauf pour quelques âmes d'élite, le rapport entre Dieu et l'homme était celui de maître à esclave ; maintenant que Dieu a manifesté sa bonté et sa miséricorde, en se réconciliant le genre humain par la mort de Jésus, c'est le rapport de père à fils. —
2. *La sotériologie est transformée*. Puisque Jésus a été crucifié pour tous les hommes, il faut que tous les hommes soient pécheurs et le soient nécessairement, sinon Jésus serait mort en vain. Cette considération modifie la notion juive de l'homme, du péché et de la Loi : elle suppose en l'homme un dualisme qui abou-

1. *Das Evangelium des Paulus*, 1898, p. 48-49.

2. *Ibid.*, p. 20-21. Voici les raisonnements qui auraient converti Paul.

- a) Tout fait historique relatif au salut est l'expression de la volonté salvifique de Dieu ;
Or la mort du Messie sur la croix est un fait historique relatif au salut ;
Donc la mort du Messie sur la croix est l'expression de la volonté salvifique de Dieu.
- b) La mort du Messie sur la croix est une action de Dieu ;
Or la mort est la peine du péché ;
Donc la mort du Messie est aux yeux de Dieu la peine du péché.
- c) La mort du Messie est la peine du péché ;
Or le Messie est sans péché ;
Donc le Messie est mort non à cause de ses péchés mais à cause des péchés des hommes.

tit infailliblement à la victoire de la chair sur l'esprit; elle suppose la nécessité absolue du péché; elle suppose l'insuffisance et l'inutilité de la Loi mosaïque. Par suite elle oblige à regarder sous un jour nouveau toute l'économie du salut où l'homme ne sera plus actif mais seulement passif. — 3. *La morale est transformée.* Autrefois, il était dit à l'homme : « fais » ; maintenant il lui est dit : « crois ». Le Juif accablé sous la conscience de son péché, ne comptant que sur lui-même, portait servilement le joug de sa Loi; le chrétien, sûr d'être justifié en vue du Christ, assuré de son salut, s'abandonne avec une filiale confiance au vouloir divin. — 4. *L'eschatologie est transformée.* Sur la croix est mort « le Christ selon la chair » et avec lui le rêve d'un messianisme national, politique, terrestre. Le royaume de Dieu qui reste en perspective est tout spirituel; c'est le règne de la justice, de la joie et de la paix dans le Saint-Esprit.

On le voit, Holsten accumule sophisme sur sophisme. Il suppose que le scandale de la croix était le seul grief des pharisiens contre Jésus de Nazareth; mais, s'ils n'avaient pas eu d'autres griefs, ils n'auraient pas crucifié Jésus, créant ainsi, pour les générations futures, le scandale de la croix. Il suppose que Saul n'avait pas d'objection de principe contre la résurrection de Jésus; mais si Saul, comme la plupart de ses contemporains, croyait à la résurrection des justes à la fin des temps, il ne croyait pas plus qu'eux à la résurrection anticipée des morts, ni surtout à celle d'un homme exécuté pour ses blasphèmes. Il suppose que Saul, voyant dans tous les événements du monde l'expression du vouloir divin, avait dû nécessairement regarder la croix du Sauveur comme un signe de réprobation et que la croyance à la valeur expiatoire des sacrifices avait enfin levé ses difficultés; mais tous les Juifs contemporains, convaincus eux aussi que rien ne se passe sans l'ordre ou sans la permission de Dieu, savaient cependant que le juste souffre ici-bas, que l'innocent est persécuté, et c'est pour cela que le dogme de la rétribution finale avait pris alors tant d'empire; s'ils croyaient en général à la valeur du sacrifice, ils n'étaient pas disposés à croire à la valeur d'un sacrifice humain; surtout ils ne soupçonnaient pas que le Messie pût

être victime et tout le monde sait leur répugnance à donner au chapitre LIII d'Isaïe un sens messianique. L'erreur capitale de Holsten est de prétendre que saint Paul, au plus fort de la persécution contre les chrétiens, brûlait déjà du désir d'être chrétien, qu'il aspirait en même temps à éclaircir ses doutes et à les noyer dans le sang des adorateurs de Jésus, qu'il s'était fait dans son esprit, peut-être à son insu, un long travail d'approche dont il n'a gardé lui-même aucun souvenir et contre l'existence duquel il proteste équivalement dans ses lettres, lorsqu'il représente sa conversion comme un miracle subit, inattendu, irrésistible, de la miséricorde divine. Mais passerait-on sur toutes les invraisemblances, l'apparition de Jésus ne s'expliquerait pas davantage. Les froids syllogismes de Paul produiraient tout au plus une conviction raisonnée; pour aboutir à une hallucination, il faudrait un ébranlement nerveux, une commotion organique, une rupture momentanée d'équilibre dans les facultés intellectuelles et sensibles.

Pfleiderer, avec plus de ténacité que de bonheur, s'évertue à étayer les points faibles du système naturaliste de Holsten ¹. Après avoir confessé que le processus psychologique restera toujours plus ou moins mystérieux, il pose en principe que l'hypothèse la plus vraisemblable sera celle qui, en même temps, pourra expliquer la conversion de Paul et la genèse de sa théologie. A ce point de vue, l'explication vulgaire, d'après laquelle l'Apôtre avant sa conversion aurait senti l'insuffisance de la Loi à justifier et l'impuissance de l'homme à observer la Loi, doit être écartée. Autre chose est de constater que l'observation de la Loi est imparfaite, autre chose est de croire que la Loi est incapable de justifier. En pareil cas, l'homme attribuerait le défaut non à la Loi, mais à soi-même; tout au plus chercherait-il à compléter la Loi, non à la remplacer. La situation de Paul était différente. Il se trouvait placé entre le fait brutal de la mort de Jésus qui avait toutes les apparences d'un jugement de Dieu sanctionnant l'acte des pharisiens et cette affirmation des disciples de Jésus que leur Maître était

1. O. Pfleiderer, *Der Paulinismus* ², Leipzig, 1890, p. 4-15. Le système de Pfleiderer a été exposé et critiqué par Bruce dans *The Presbyterian Review*, 1880, p. 652 (*Paul's Conversion and the Pauline Gospel*).

ressuscité et que les pharisiens en le crucifiant avaient comblé la mesure de leurs crimes. Il fallait éclaircir ce doute. Paul entre en contact avec les chrétiens, il discute avec eux, il s'efforce de les désabuser. Ils lui disent que la résurrection de Jésus prouve évidemment sa qualité de Messie et lui citent à l'appui les paroles d'Isaïe sur le Juste souffrant pour des coupables. Tout cela l'impressionne; en principe, il ne saurait nier la possibilité de la résurrection ni contester le sens typique tiré d'Isaïe. Seulement la conclusion le révolte. L'ennemi de son peuple ne peut pas être le Messie.

La conversion de Paul ne devient-elle pas ainsi plus inexplicable encore? Nullement, répond Pfleiderer. Si les Juifs contemporains ne croyaient point au Messie souffrant, ils croyaient à la réversibilité des mérites et à l'efficacité des souffrances du juste. De plus, ils s'attendaient à voir paraître bientôt le Messie, dont la venue avait pour condition la sainteté du peuple. Le peuple n'étant pas juste, n'était-il pas naturel de penser que Dieu lui octroierait gratuitement la justice en vue de l'expiation opérée par le Messie? Enfin, si le Jésus glorieux dont parlaient les chrétiens ne répondait pas à l'image du Messie populaire, du Messie politique, il répondait à celle du Messie apocalyptique avec laquelle le pharisien Saul était familier. Tout cela pesait fortement en faveur de la messianité de Jésus que le témoignage héroïque et désintéressé des disciples venait corroborer: « C'était là, conclut Pfleiderer, un état qui devient à la longue intolérable pour une âme tendre; la détente dépendra du caractère individuel. Que, dans notre cas, la vérité objective de l'idée chrétienne ait triomphé des préjugés et des sentiments contraires du pharisien, il fallait s'y attendre d'un homme tel que Paul; que la décision intérieure ait revêtu la forme d'une expérience sensible, cela s'accorde bien avec d'autres événements de la vie de Paul et doit donc être fondé sur sa nature de visionnaire¹. » On ne saurait être moins exigeant en histoire; mais voici une tout autre note.

1. *Op. cit.*, p. 14-15 : « Das war eine Situation, welche einer zarten Seele auf die Dauer zu ertragen einfach unmöglich ist; sie drängt mit innerer Nothwendigkeit zu einer Lösung; wie diese ausfällt, hängt jedesmal von der Individualität ab. Dass in unserem Fall die objective Wahrheit der christ-

Weizsäcker semble prendre à tâche de démolir pièce à pièce l'édifice si laborieusement construit par Holsten et Pfeleiderer¹. Il est impossible, dit-il, d'admettre que Paul, avant sa conversion, eût été en commerce direct avec les disciples de Jésus, tant il met d'insistance et d'énergie à nier qu'il doive son évangile à des hommes. On ne peut pas admettre davantage qu'il eût reçu d'eux une instruction religieuse restée pour le moment stérile, mais fécondée plus tard à la réflexion. Ses déclarations au sujet de Pierre et des autres apôtres prouvent jusqu'à l'évidence qu'il était totalement étranger au cercle des premiers chrétiens. Sans doute, il avait quelque connaissance de leur doctrine; mais il ne la connaissait point par eux et ce qu'il en connaissait avait pour seul résultat d'enflammer son zèle contre une secte impie et abhorrée. Non seulement Paul ne doit pas sa conversion à ce qu'il aurait appris des chrétiens, mais il n'en est pas non plus redevable à sa propre activité et au travail intérieur de sa pensée. Il n'a pas conscience d'avoir jamais passé par un état d'hésitation et de doutes; sa carrière de persécuteur se joint immédiatement et sans trait d'union à sa vie de chrétien et d'apôtre; la révélation dont il a été favorisé n'est pas l'aboutissement d'une inclination antérieure ou le terme d'une foi progressive, c'est la cause soudaine et imprévue de toute sa transformation. Tel est le témoignage de Paul sur le fait en question et nous devons le croire car il est le meilleur témoin et même le seul.

Mais alors la conversion de Paul est un miracle? Oui et non, répondra Weizsäcker. En un sens, toute conversion est un prodige que le converti attribue à la grâce et à une grâce toute-puissante, un prodige intérieur qui amène un changement subit de direction et qu'aucun regard étranger ne peut percevoir, puisqu'il s'accomplit tout entier dans la conscience. Que se passa-t-il au juste sur le chemin de Damas? Nous ne le

lichen Idee über die subjektiven Vorurtheile und widerstrebenden Gefühle des Pharisäers siegte, ist bei einem Character, wie dem Pauli, im Grunde nicht anders zu erwarten; dass aber die innere Entscheidung in die Form eines sinnlichen Erlebnisses sich kleidete, stimmt ganz mit ähnlichen Fällen aus dem Leben des Paulus überein und muss sonach ebenfalls in seiner Natur begründet gewesen sein. »

1. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der Christlichen Kirche*², Fribourg-en-Br., 1892, p. 65-76.

saurons jamais. On racontait dans les cercles pauliniens que l'Apôtre avait aperçu une lumière céleste : ce serait quelque chose de semblable à l'apparition de l'Esprit de Dieu, le jour de la Pentecôte. Il entendit aussi une voix intérieure qui l'assurait de la présence de Jésus. Historiquement tout se réduit à ceci : Paul, sur le chemin de Damas, eut une apparition qu'il regarda comme un appel du Christ et comme une preuve de sa résurrection. Il ne faut pas en demander davantage ; car, au moment où Paul écrit, un grand nombre d'années le séparent de l'événement. Si le souvenir est fidèle sur le point essentiel, tous les détails en sont estompés. Après ces grandes crises religieuses on se réveille comme d'une profonde léthargie ; sans en avoir conscience, on transporte sur le passé les impressions du présent.

Les tentatives malheureuses de Holsten, de Pflleiderer et de Weizsæcker semblent avoir découragé les rationalistes contemporains. Ils ne cherchent plus guère à expliquer la conversion de Paul : ils font comme s'ils l'avaient expliquée ou comme si elle n'avait pas besoin d'explication.

Conception kantienne ou subjectiviste. — Quand il fut bien avéré, par les aveux cyniques et retentissants de l'extrême gauche hégélienne, que le panthéisme de Hegel était absolument incompatible avec le christianisme le plus libéral et même avec toute religion véritable, on se tourna vers l'oracle de Königsberg qui avait toujours gardé des fidèles et qui, grâce aux postulats de la raison pratique, semblait sauvegarder la religion ou du moins la religiosité. Vers la fin de sa vie, Kant aimait à répéter que la foi commence là où la science cesse ; et il prétendait, non sans orgueil, avoir supprimé la science pour faire place à la foi. Il est vrai qu'il retombait dans le panthéisme en faisant de l'homme son propre législateur ; mais tous ses disciples n'apercevaient pas la conséquence et ce fut même, pour plusieurs, le désir d'échapper au nihilisme moral de Hegel qui les rejeta dans ses bras. Les écrits de Schleiermacher contribuèrent à ce revirement d'opinion ; ils mirent en vogue l'axiome que la foi est indépendante de la théologie et en honneur la formule du christianisme sans dogmes. Mais ce fut Ritschl qui se chargea

d'imprimer à ce mouvement de réaction sa direction et sa vitesse. Kant, Schleiermacher, Ritschl, telle est la filiation directe, la généalogie authentique, du grand courant d'idées qui entraîne un peu partout la pensée protestante contemporaine et que Pie X vient d'arrêter au seuil de l'Église catholique en le flétrissant sous le nom de modernisme.

Ritschl devait beaucoup plus à Schleiermacher qu'il n'était disposé à l'avouer ; mais comme, en définitive, l'un et l'autre relèvent de Kant, nous pouvons passer sur l'intermédiaire, d'autant plus que l'étoile de Schleiermacher s'est presque éclipsée depuis que l'astre de Ritschl brille au firmament de la théologie protestante. Le ritschlisme, étant une méthode plutôt qu'un système, tolère les plus fortes divergences de vues parmi ses adeptes ; il peut ainsi réunir sous sa bannière des compagnons d'armes de toute couleur et de tout costume, tels que Kaftan, Herrmann, Lipsius, Schultz, Harnack, Wendt, Kattenbusch, Loofs, Sabatier, Ménégoz, Loisy et beaucoup d'autres dont plus d'un ne se réclame pas volontiers de son chef de file. Quatre tendances caractérisent cette école, s'il est permis d'appeler école une réunion si hétéroclite : 1. En critique, elle se rallie sans mauvaise grâce aux solutions traditionnelles. Elle admet l'authenticité des Épîtres de Paul, à l'exception des Pastorales, sans même tenir extrêmement à cette réserve. — 2. En exégèse, ses adeptes accentuent moins les différences des auteurs sacrés et veulent bien convenir que les apôtres s'entendaient mieux qu'on ne le croyait à Tübingue. A ce point de vue, M. Loisy fait bande à part et se rattache plutôt à l'école de Baur. — 3. En théologie, ils sont tous d'une suprême indifférence à l'égard des dogmes, formules ou symboles sans valeur absolue, essentiellement relatifs et changeants, de la conscience religieuse sur un point donné de la durée ou de l'espace. — 4. Enfin ils retiennent le langage usuel, en ayant soin de donner aux vocables des acceptions nouvelles ; ils parlent de révélation, d'inspiration, de miracle ; ils acceptent de nom la divinité du Christ ; n'étaient les termes de conscience chrétienne et d'expérience religieuse qu'ils répètent à satiété, on pourrait les croire fidèles à la vieille orthodoxie protestante. La plupart d'entre

eux se sont moins occupés de saint Paul que des Évangiles ou du christianisme en général et c'est là encore un des traits caractéristiques de leur théologie ; mais Sabatier, dans son *Apôtre Paul*¹, nous initie à leur méthode qui peut se définir : l'intime union de la psychologie religieuse et de l'exégèse historique.

« Les origines de la pensée de Paul, dit Sabatier, se trouvent liées à ces trois faits : au pharisaïsme d'où il est sorti, à l'Église chrétienne où il est entré, à la conversion par laquelle il a passé de l'un à l'autre². » Un hégélien parlerait de même, puisque tout à son gré se résout en ses principes immédiats sans intervention surnaturelle ; mais le disciple de Kant et de Schleiermacher ne tarde pas à se montrer : « La conversion est le fait générateur, non seulement de la vie apostolique de Paul, mais encore de sa théologie³... Cette conversion a été autre chose qu'une simple illumination. Il s'est fait en son âme une crise profonde : le *moi* ancien a succombé, un *moi* nouveau a surgi, dont le principe vital est Christ lui-même. Sa conversion n'a donc pas été autre chose que l'entrée spirituelle ou la naissance de Christ en son âme. » Et quel est ce Christ qui est devenu le principe de la nouvelle conscience et de la nouvelle vie de l'Apôtre ? « Le Christ qui est entré dans l'âme de Paul et qui y vit est le Christ mort et ressuscité et c'est pour cela qu'il y opère un change-

1. *L'Apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée*³, Paris, 1896. La première édition est de 1871. Dans l'intervalle, Sabatier ne cessa d'évoluer dans le sens du subjectivisme ritschlien. En se portant candidat à la chaire de théologie de Strasbourg il professait que « Jésus est le Christ, le Fils du Dieu vivant » et, pour expliquer ce que cette profession de foi pouvait avoir de vague, il répudiait hautement « la doctrine qui appelle Jésus-Christ Fils de Dieu, mais au même titre que chaque chrétien, qui parle du salut, mais sans croire à une réelle condamnation, de rédemption, en n'admettant ni rançon ni rédemption, d'autorité de la Bible, en ne reconnaissant que celle de la conscience ». Dans ses dernières années, chacune de ses publications marquait un nouveau pas vers le système de Schleiermacher et de Ritschl : *La vie intime des dogmes*, 1890 ; *Essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse*, 1893 ; *Esquisse d'une philosophie d'une religion d'après la psychologie et l'histoire*, 1897 ; *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, 1901 ; *Les religions d'autorité et la Religion de l'Esprit* (ouvrage posthume), 1903. Cf. Steinbock, *Das Verhältniss von Theologie und Erkenntnistheorie erörtert an den Erkenntnistheorien von A. Ritschl und A. Sabatier*, Leipzig, 1898 ; Berthoud, *A. Sabatier et Schleiermacher*, Genève, 1902.

2. *L'Apôtre Paul*, p. 1. — 3. *Ibid.*, p. 52. — 4. *Ibid.*, p. 56.

ment si radical. La mort et la résurrection de Jésus se sont répétées dans sa conscience¹... Christ, avant tout, était pour lui un *esprit vivifiant*, un principe immanent et fécond, produisant des fruits nouveaux à toutes les saisons nouvelles. Il y avait identité si complète, à ses yeux, entre le Christ historique et le Christ intérieur, qu'il ne les sépare, ne les distingue jamais, et qu'il lui arrive d'attribuer au premier ce que le second lui inspire, et au second, ce qu'il tient sans contredit du premier². » Nous reconnaissons bien ici la terminologie mystique de l'école ritschlienne, mais elle apparaît mieux encore dans les phrases suivantes qui tendent à restreindre l'activité dialectique, d'où le système hégélien a coutume de tirer tout développement intellectuel. « Quelque important que soit cet élément rationnel, ceux qui s'y arrêtent ne voient que la surface de la pensée paulinienne. Au-dessous de cette activité réfléchie, de la raison, il y a ce que nous avons appelé, faute d'un autre nom, la vie *pneumatique*, qui naît au point de contact entre l'âme humaine et le monde invisible. L'état habituel de Paul, en effet, n'est pas celui d'un esprit qui raisonne, mais d'une âme qui contemple et qui adore. Au-delà de la connaissance discursive, il y a, pour lui, l'intuition, la vérité sensible à l'âme, sentiment puissant qui précède et enfante l'idée, et que l'idée ne parvient jamais à bien traduire³. » Que deviennent dans ce mysticisme l'inspiration, la révélation, la vérité objective elle-même? Tout cela, s'il faut en croire le disciple de Ritschl et de Schleiermacher, ne court aucun risque; le nom du moins en est religieusement respecté : « Cette vie intérieure avait été créée en Paul par la première révélation du Christ en son âme. Christ, vivant en lui, a continué de se révéler en lui et par lui. C'est cette révélation permanente et intérieure qui constitue son inspiration apostolique. C'est une certitude absolue qui naît du sentiment de la possession immédiate de la vérité; c'est un sûr instinct qui dirige et les pensées et les actes de l'apôtre... Nous laissons donc à l'inspiration apostolique de Paul son rôle capital dans la genèse et le développement de sa pensée.

1. *L'Apôtre Paul*, 59. — 2. *Ibid.*, p. 67. — 3. *Ibid.*, p. 77.

Mais il faut la comprendre autrement qu'on ne l'a fait jusqu'ici... Prenons l'évangile de Paul pour ce qu'il a été, non pas une série de scolastiques formules, mais la révélation immanente et positive du Christ, qui, se faisant incessamment dans les obscures profondeurs de sa conscience, s'épanouissait en fruits de justice dans sa vie morale, en idées et en théories dans sa vie intellectuelle¹. »

Ainsi Paul a *sent* son évangile avant de le *penser*; et il l'a pensé comme un phénomène *individuel* avant de le généraliser et de l'étendre à l'*universalité* des hommes. « La théologie de Paul a ses racines dans le fait même de sa conversion. On peut dire que chacune de ses idées a été un fait d'expérience intime, un sentiment, avant d'être formulé par l'intelligence... Elle n'est que la traduction immédiate de ses expériences, la sève même de sa vie religieuse et morale, qui, du fond de son âme, montant dans la sphère de l'esprit, achève de s'y épanouir sous la forme de l'idée². »

Somerville est peut-être l'auteur qui a le mieux attrapé le jargon mystique de Ritschl. La page suivante, résumé de son livre, nous donnera une idée assez exacte de cette théologie vaporeuse : « Du jour où Paul se livra au Maître qui s'était emparé de lui sur le chemin de Damas, il se sentit en possession d'une vie nouvelle dans laquelle le Christ était tout pour lui, révélateur de la grâce de Dieu, garant de sa bienveillance et de son pardon gratuit, modèle et principe d'une obéissance au vouloir divin qui jaillissait des sources profondes de l'affection. En compagnie de ce Maître, il inaugurerait une merveilleuse expérience de la vie. La conscience d'être fils de Dieu, spirituellement libre, éloigné de tout ce qui l'avait abaissé auparavant, capable de réaliser maintenant en sa vie cet idéal sublime qui l'avait jusque-là jeté dans le désespoir, un sentiment ineffable de paix et de puissance morale, tout cela témoignait de la force créatrice à laquelle était désormais soumise sa vie intérieure, et composait l'expérience qui trouve une si fréquente expression dans ses Épîtres. Cette nouvelle force était l'Esprit de Dieu infusant dans son âme un amour passionné

1. *L'Apôtre Paul*, p. 79-81.

2. *Ibid.*, p. 294-295. Voir *Théol. de S. Paul*, t. I, p. 59-60.

pour la personne du Christ qui sera désormais la note dominante de sa vie ; et cette expérience recevait son caractère spécifique des nombreux bienfaits éprouvés dans le Christ, des bénédictions qui découlent de lui avec plénitude. C'est là, dans la conscience de ce que le Christ glorifié était dans sa vie intime, qu'il faut chercher la genèse de la christologie paulinienne. Tout ce qu'il y avait pour lui de vital dans la nature du Christ dérivait de son expérience de la vie nouvelle. Il voyait le Christ à travers l'atmosphère des bienfaits religieux que procure l'union avec le Seigneur. Le Christ de Paul en un mot est le Christ de son expérience, le Christ tel que le lui révèle la conscience de la vie divine qu'il lui doit. Sa christologie est l'expression de son expérience dans les termes suggérés par la pensée et la réflexion : c'est un jugement ou une série de jugements au sujet du Christ, fondés sur les impressions qu'on a de lui dans la vie de foi¹. » Ce galimatias mystique fatigue vite le lecteur qui cherche des idées sous les mots. On fait dépendre toute la théologie de Paul de sa conversion et le problème de la conversion n'est pas même touché. D'où vient cette hallucination durable qui obsède son âme comme un cauchemar fantastique ? Par quel prodigieux hasard le rêve de Paul coïncide-t-il avec celui de ses collègues dans l'apostolat ? Quelle harmonie préétablie met d'accord leur conscience et leur expérience du Christ ? Autant de questions que la méthode subjective laisse sans réponse.

Conception radicale. — Le piétisme ritschlien ne pouvait pas dissimuler son néant de preuves et son manque absolu de base concrète. Peut-être a-t-il précipité le retour offensif de l'école radicale. Celle-ci, dépassant de loin l'école de Baur, a cru résoudre le problème en le supprimant. L'Apôtre, s'il a existé, n'aurait écrit aucune des lettres qui nous sont parvenues sous son nom. Toutes ces prétendues Épîtres de Paul ne seraient que les élucubrations tardives et maladroites de quelque impudent faussaire. Laissons la parole à ces hardis critiques².

1. D. Somerville, *St. Paul's conception of Christ or the doctrine of the second Adam*, Édimbourg, 1897, p. 14-15.

2. L'exposé suivant est fait d'après Van Manen (article *Paul* dans *Ency-*

1. Est-il vraisemblable que Paul écrive aux chrétiens de Rome, qui lui étaient personnellement inconnus, ce que lui attribue l'Épître aux Romains? Le prendrait-il de si haut avec eux, lui qui recourt à tant d'habiletés et de subterfuges avec ses enfants spirituels de Corinthe et de Galatie? Impossible de donner un tour raisonnable à son attitude envers les uns ou envers les autres; impossible de rien comprendre aux rapports mutuels des partis et des sectes qui doivent avoir existé à l'état de violent conflit, si les lettres en question sont authentiques.

2. Les données doctrinales et religieuses de ces lettres témoignent, dans la vie et la pensée chrétiennes, d'un développement si ample et si profond, qu'il ne peut avoir été atteint peu d'années après la mort du Christ. Il suppose une expérience si étendue, un tel agrandissement du champ de vision, un si grand effort spirituel, qu'on ne saurait en faire honneur à Paul ou à quelqu'un de ses contemporains.

3. Dans les grandes Épîtres perce, entre autres choses, un *type de doctrine* traditionnelle avec lequel les lecteurs sont censés familiers depuis longtemps. Ils le suivent avec une simplicité d'enfants et un vif enthousiasme ou, au contraire, ils l'attaquent avec obstination et acharnement. Plusieurs, surtout parmi les adversaires de Paul à Corinthe, ont dépassé le paulinisme et pourraient être qualifiés d'*hyperpauliniens*; d'autres, comme les judaïsants de Galatie, restent à l'arrière-garde et même rétrogradent jusqu'au judéo-christianisme. L'existence de ces deux groupes, au moins à un degré si tranché et du vivant de Paul, est inconcevable. Évidemment, pour l'auteur des lettres, Paul n'est pas un contemporain mais une figure du passé.

4. Le paulinisme des grandes Épîtres est une réforme totale du christianisme primitif. Il fallait, avant d'y arriver, que les disciples de Jésus eussent abandonné leurs aspirations premières; la conception de Jésus comme Messie devait avoir fait place à la conception plus spirituelle du Christ Fils de

clopædia Biblica, t. III, col. 3626-3630) dont nous nous sommes appliqué à reproduire toutes les pensées et jusqu'aux expressions, en supprimant quelques détails secondaires sans portée sur le raisonnement de l'auteur.

Dieu ; la révélation accordée autrefois aux hagiographes devait avoir cédé le pas à une révélation nouvelle octroyée par l'intermédiaire de l'Esprit-Saint ; la Loi enfin devait s'être éclipsée devant l'Évangile. Tout cela demande beaucoup de temps, même à ces heures de haute tension spirituelle qui durent marquer les premiers jours du christianisme.

5. Les lecteurs mis en scène dans les prétendues lettres de Paul s'agitent au milieu de problèmes certainement étrangers à la première génération chrétienne. La relation entre la Loi et l'Évangile, la justification par la foi ou par les œuvres, l'élection et la réprobation, le Christ selon la chair et le Christ selon l'esprit, la valeur de la circoncision, les idolothytes, le célibat et le mariage, l'autorité des apôtres, les signes du véritable apostolat : peut-on s'imaginer qu'on s'occupât alors de questions pareilles ?

6. Au moment où furent écrites les quatre grandes Épîtres, une sorte de gnose chrétienne, une sagesse que ne soupçonnaient pas les premiers disciples tout absorbés par l'attente de la parousie, hantait les meilleurs esprits¹. La catastrophe de l'an 70 s'était produite, comme le montrent les chapitres ix-xi de l'Épître aux Romains. L'Église était déjà en butte aux persécutions, ce qui n'était pas arrivé, à notre connaissance du moins, du vivant de Paul² ; elle comptait déjà un passé derrière elle ; elle n'était plus au lendemain de sa fondation, comme il faudrait l'admettre dans l'hypothèse de l'authenticité. En un mot, toutes les Épîtres apostoliques sans exception supposent une époque assez tardive. Le christianisme qu'on y voit poindre ne peut pas se rapporter à la période qui précéda la captivité de Paul ou même sa mort en 64. Tout y dénote une date plus récente, la fin du premier siècle ou le commencement du second.

En résumé, le paulinisme n'a rien ou presque rien de commun avec Paul ; c'est un produit du second siècle qui se réclame du grand Apôtre à raison ou à tort et plus souvent à tort qu'à raison. En tout cas, il ne faut point le chercher à l'état naturel dans les livres qui composent le Nouveau Tes-

1. 1 Cor. 1 17-31 ; 2 6.16, etc.

2. Rom. 5 3-5 ; 8 17-39 ; 12 12-14 ; 2 Cor. 1 3-7.

tament ; tout au plus peut-on essayer de l'extraire de l'alliage où il est engagé : mais c'est une opération délicate dont les critiques radicaux ont seuls le secret¹.

Ces théories étranges de l'école hollandaise ont été jusqu'ici très mal accueillies en Allemagne et en Angleterre. Les critiques anglais affectent de les ignorer ; leurs confrères d'Allemagne les repoussent d'un pied dédaigneux. Harnack a prononcé doctoralement que même les positions de Baur étaient excessives² ; il a prophétisé un revirement prochain dans le sens de la tradition, tout en rassurant ses amis sur les conséquences de ce retour aux opinions anciennes : « Un jour viendra, dit-il, et nous en voyons déjà poindre l'aube, où l'on s'occupera peu de résoudre les problèmes d'authenticité concernant les écrits de l'Église primitive, parce qu'on reconnaîtra généralement, à peu d'exceptions près, le bien-fondé de la tradition³. » Acceptons-en l'augure, sans trop y compter cependant.

La question Paul et Jésus. — Tandis que le paulinisme se volatilisait sous le traitement énergique de la critique radicale, il subissait par ailleurs une curieuse métamorphose. Nous avons vu avec quelle exagération les coryphées de l'école de Tubingue — Baur, Holsten, Weizsäcker, Pfeiderer, Holtzmann lui-même — exaltaient le rôle de Paul et prônaient son originalité, élargissant à plaisir la distance qui le séparerait de Jésus. On avançait comme un axiome incontestable que Paul est le créateur de la théologie, le fondateur ou du moins le second fondateur du christianisme, l'inventeur des sacrements, l'introducteur de l'ascétisme, le premier champion de l'autorité ecclésiastique. Cette charge,

1. B. Kellermann (*Krit. Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Christentums*, Berlin, 1906) est un de ceux-là. D'après lui, le Jésus et le Paul du N. T. n'ont jamais respiré sur la terre ; ce sont des créations de la communauté chrétienne du second siècle, des figures idéalisées symbolisant les conflits de l'Église au sujet des rapports entre l'ancienne et la nouvelle loi.

2. *Die Chronol. der altchristl. Litteratur*, 1897, p. vii : « Die kritischen Thesen der neuesten holländischen Schule sind für den, der die gesammte altchristliche Litteratur überschaut, einfach unfassbar und können erst dann berücksichtigt werden, wenn ihre Vertreter die ihnen obliegende Aufgabe, Alles neu durchzuarbeiten, consequent durchgeführt haben werden. Einstweilen stecken diese Thesen noch in handgreiflichen Widersprüchen. »

3. Harnack, *op. cit.*, p. X-XI.

qui dégénérait en caricature, choquait au dernier point les partisans de plus en plus nombreux de la foi sans croyances, du christianisme sans dogmes et de l'Église sans pouvoir coercitif. Paul était rendu responsable de tout ce qu'il y avait d'antipathique dans la doctrine traditionnelle. Nietzsche, le surhomme, P. de Lagarde, le critique mystique, d'autres encore, lui avaient voué de ce chef une haine quasi personnelle. Ces sentiments hostiles devaient s'étendre et se généraliser avec le succès envahissant de la théologie de Ritschl et la défaveur croissante de tout enseignement positif. Depuis longtemps déjà avait retenti le cri libérateur : « Laissons là Paul, revenons à Jésus ! » On retournait à Jésus surtout dans le but d'échapper à Paul. Jésus, disait-on, est le moraliste idéal n'ayant qu'un dogme, la paternité de Dieu, et qu'un précepte, l'amour ; Paul est le théologien rébarbatif, le prédicateur de la croix, le faiseur de systèmes. Presque au moment où la controverse « Bible et Babel » faisait rage, la controverse « Jésus et Paul » éclata non moins ardente et non moins confuse. Elle avait été amorcée par le *Jesus Christus und Paulus* de P. Feine et par les brochures de Wernle et de Weinle, mais ce fut le *Paulus* de Wrede, avec son brutal parti pris, qui la déchaîna. Il s'agissait de savoir ce que Jésus était à Paul et ce que Paul était à Jésus. Feine avait traité la question sur un ton modéré et dans un esprit relativement conservateur. A ses yeux, le christianisme de Paul est bien celui de Jésus, car Paul fait partout profession d'être l'apôtre de Jésus et de prêcher l'Évangile de Jésus. Tout autre était la thèse de Wrede. D'après lui, Paul n'a aucun titre à s'appeler le disciple de Jésus. Il prêche un évangile différent qui n'a rien de commun avec celui des premiers apôtres. Le Christ dont il parle n'est pas le Christ de l'histoire. Non pas qu'il soit un simple produit de son imagination, car le paulinisme manque d'originalité : c'est un rabbinisme à peine dégrossi. Le Christ de Paul n'est que le Messie de l'eschatologie judaïque. Paul lui-même est plus éloigné de Jésus que Jésus ne l'était des Juifs pieux de son temps. Il en résulte que le christianisme traditionnel, dérivant surtout de Paul, ne peut d'aucune manière être regardé comme la religion de Jésus.

Brückner, dans son *Origine de la christologie de Paul*, avait déjà noté, en les grossissant au décuple, les emprunts faits par l'Apôtre à la théologie juive contemporaine ; mais tandis que sa massive étude n'avait guère soulevé l'opinion, la brochure populaire de Wrede mit le feu aux poudres. A vrai dire, la plupart de ses opposants, tels que Kaftan, Kœlbing, Jülicher et Arnold Meyer, lui donnaient presque partie gagnée. Ils admettaient, eux aussi, entre Jésus et Paul, de profondes divergences sur l'origine du péché, sur la valeur de la Loi, sur la nature de la rédemption, sur les conditions du salut, sur d'autres points de grande importance. Meyer discute gravement quel est, de Jésus ou de Paul, le vrai fondateur du christianisme et se prononce enfin, non sans hésitation, en faveur de Jésus. Kœlbing, un peu moins réservé peut-être, cherche l'unité essentielle entre Paul et Jésus dans la doctrine de l'amour, commune au Maître et au disciple. Kaftan, pour supprimer une des principales divergences, nie, en bon ritschlien, que l'Apôtre ait enseigné l'efficacité objective de la rédemption. Jülicher, lui, daigne convenir qu'au fond Paul dépend de Jésus et qu'il n'a pas substitué ses propres idées à la prédication du Maître. Une remarque très juste de Jülicher doit être relevée en passant : c'est que l'Église primitive ne trouva rien à redire à la christologie de Paul, ni à sa théorie de la mort rédemptrice du Christ et que Paul, de son côté, critiqua bien un jour la conduite de Pierre mais jamais sa doctrine. Conclusion dictée par le bon sens : « Si le christianisme doit beaucoup au Docteur des Gentils, il doit son existence à un plus grand que lui, à Jésus. »

Depuis, d'autres champions sont entrés en lice. Le dernier paru est J. Weiss dont la thèse ne manque pas de piquant. D'après lui, Saul avait vu et connu Jésus de Nazareth : la preuve qu'il l'avait *connu* à Jérusalem, c'est qu'il le *reconnut* sur le chemin de Damas. La personne de Jésus avait fait sur l'âme de Paul une impression ineffaçable ; c'est en ce sens que Paul dépend de Jésus et qu'il peut se dire son disciple, car leur enseignement n'a presque rien de commun.

Malgré tout, la controverse Jésus et Paul s'assoupit par degrés. De l'autre côté du Rhin et de la Manche, les cris de

ralliement *Los von Paulus!* ou *Back to Christ!* se font plus rares. Tout annonce un prochain compromis. Quel nouveau système régnera demain et que sera, pour les rationalistes, le paulinisme de l'avenir? Bien fin qui le dirait.

II. LES THÉOLOGIES DE SAINT PAUL.

Travaux anciens. — Comme science distincte de la théologie dogmatique, la théologie biblique date à peine d'un siècle. Un des premiers essais fut l'œuvre d'un catholique : humble et timide ébauche, aussi mince de format que maigre de pensées. Gerhauser ne songe même pas à marquer l'individualité doctrinale de l'Apôtre et il n'a pas davantage l'idée de chercher un lien entre ses enseignements. Accordons-lui pourtant le mérite d'avoir consacré quelques pages à la morale paulinienne, que tous ses successeurs, durant cinquante ans, devaient négliger¹.

Usteri fut le premier qui tenta de réduire en système la théologie de Paul². Il en fit une sorte de philosophie de l'his-

1. J. Balth. Gerhauser, *Character und Theol. des Ap. Paulus aus seinen Reden und Briefen ausgehoben und in Harmonie mit der Lehre Jesu und der übrigen Apostel dargestellt, oder das Wesentliche und Eigenthümliche des göttlichen Christenthums*, Landshut, 1816. En rendant compte de cet ouvrage, la *Theol. Quartalschrift* de Tubingue (t. I, 1819, p. 36) faisait une réflexion qui n'a pas encore perdu toute actualité : « On a parlé avec raison d'une théologie paulinienne; car Paul a évidemment mis au jour ou du moins poussé plus avant tel ou tel article de notre foi. Il n'est pas possible de méconnaître dans la Bible même une évolution de la doctrine chrétienne; c'est une erreur des théologiens biblistes de n'en pas tenir compte et d'exposer l'enseignement des écrivains sacrés selon l'ordre du canon sans égard au progrès de la révélation. » — Gerhauser avait été devancé, dans son modeste essai de reconstruction théologique, par un protestant, G. W. Meyer (*Entwicklung des paul. Lehrbegriffes*, Altona, 1801), qui divise son livre en six parties : théologie, christologie, pneumatologie, angélogologie, eschatologie, anthropologie, avec la morale en appendice. Mais il était, à notre connaissance du moins, le premier parmi les catholiques; car la *Trina Pauli theologia, positiva, moralis, mystica*, etc. (Lyon, 1663-4, 3 vol. in-folio) par le P. Georges d'Amiens, capucin, n'a de théologie positive — et même de théologie — que le nom.

2. L. Usteri, *Entwicklung des paulinischen Lehrbegriffes in seinem Verhältnisse zur bibl. Dogmatik des N. T.*, Zurich, 1824 (nouv. édit. en 1829, 1830, 1832 et, après la mort de l'auteur, en 1834 et 1851).

1^{re} partie. *Paganisme et judaïsme* : 1. Les hommes perdent la connaissance primitive de Dieu et tombent peu à peu dans un état général de péché. — 2. Rapport entre les péchés de tous les hommes et le péché du pre-

toire, embrassant les temps d'ignorance et la plénitude des temps, avec l'avènement du Christ au point d'intersection. Cette idée, suggérée par les premiers chapitres de l'Épître aux Romains, se prête assez bien, par le vague même de ses contours, aux développements les plus variés. Mais elle n'est ni assez compréhensive ni assez centrale. La préhistoire religieuse de l'humanité qui ne devrait être qu'une préface, parce qu'elle n'est qu'un prélude à l'œuvre du Christ, est trop en saillie. La personne du rédempteur, reléguée à l'arrière-plan, ne fait son apparition qu'à la fin de l'ouvrage, immédiatement avant la parousie. On ne sait ni d'où vient le Christ, ni ce qu'il est. Dès lors, le fait de la rédemption reste inexpliqué et semble inexplicable. La pensée de saint Paul se résout en une énigme.

Presque tous les successeurs d'Usteri suivirent docilement ses traces. Dæhne¹, Lechler², Schmid³, Messner⁴, Van Oosterzee⁵, Reuss, Simar lui-même, quoique bien différents d'esprit, ne s'écartent pas beaucoup de leur devancier pour la marche générale et le point de vue d'ensemble. Ainsi Dæhne, au lieu d'élargir la thèse déjà trop étroite d'Usteri, la rétrécit encore. Tous s'en tiennent à l'Épître aux Romains, comme si elle était la quintessence de la théologie de Paul, et, sans nier l'authenticité des autres lettres, ils les exploitent à peine. C'est toujours l'antithèse entre le passé et le présent, entre le règne du péché et le règne de la justice, entre l'impuissance de l'homme sans le Christ et son relèvement par le Christ. On reconnaît là l'influence, peut-être inconsciente, du protes-

mier homme. — 3. Relation du péché et de la mort à la loi. — 4. Relation de la loi à la justice. — 5. But final de la loi, ou relation de la loi à la foi. — 6. Désir de rédemption.

2° partie. *Le christianisme* : 1. La rédemption de l'individu. — 2. La naissance et la formation de la communauté chrétienne. — 3. La consommation de la communauté chrétienne.

1. Dæhne, *Entwicklung des paulin. Lehrbegriffs*, Halle, 1835.

2. Lechler, *Das apostolische und das nachapost. Zeitalter*, Stuttgart, 1851 (3^e édit. 1885).

3. Schmid, *Biblische Theologie des N. T.*, Stuttgart, 1853 (4^e édit. 1869).

4. Messner, *Die Lehre der Apostel*, Leipzig, 1856 (manque d'originalité, dépend de Neander et de Schmid. Cf. Kæstlin, *Die Einheit und Mannigfaltigkeit in der neutest. Lehre*, dans *Jahrbücher für deutsche Theol.*, t. II, 1857, p. 327-386, t. III, 1858, p. 35-154).

5. Van Oosterzee, *De Theologie des nieuwen verbands*, 1867.

tantisme officiel qui regarde le dogme de la justification par la foi comme le fondement du christianisme et l'Épître aux Romains comme le résumé de Paul.

Il n'y aurait ni intérêt ni profit à poursuivre l'examen détaillé de tous ces travaux dont plusieurs sont justement oubliés aujourd'hui et dont quelques-uns ne se distinguent que par une absence complète d'originalité. Deux cependant méritent de nous retenir : l'un parce qu'il fut d'abord écrit en français, l'autre parce qu'il a pour auteur un catholique.

L'ouvrage de Reuss doit à son exposé limpide et sobre l'influence qu'il a exercée et qu'il exerce encore¹. Reuss admet l'authenticité des treize Épîtres; mais, comme il fait mourir l'Apôtre en 64, au terme de la première captivité, il est obligé d'intercaler les Pastorales parmi les autres lettres contre toute raison et toute vraisemblance. Du reste, il a bien saisi le caractère des écrits de Paul : « Les épîtres, dit-il, sont adressées sans exception à des personnes familiarisées avec les idées évangéliques; elles ne sont nullement destinées à donner une instruction première ou complète à leurs lecteurs. Le dogme est mentionné fragmentairement et selon les occasions; souvent il y est fait simplement allusion comme à quelque chose de connu. La véritable instruction chrétienne avait été donnée oralement et sans doute avec suite et ensemble, et en écrivant l'apôtre avait toujours en vue les besoins d'une génération future pour laquelle ses épîtres ont fini par être le seul moyen de communication directe avec leur auteur². » A l'exemple de ses prédécesseurs, Reuss pense que l'Épître aux Romains doit servir de base à l'exposé de la théologie paulinienne et il en cherche l'idée fondamentale dans

1. Éd. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*³, Strasbourg, 1864. Livre V : *La théologie paulinienne* (t. II, p. 3-264).

Après l'introduction, les chapitres se succèdent ainsi : III. De la justice. — IV. Du péché. — V. De la loi. — VI. De l'Évangile. — VII. De Dieu auteur du salut. — VIII. De la personne de Christ. — IX. De l'œuvre de Christ. — X. Rapports typiques entre l'A. et le N. Testament. — XI. De la foi. — XII. De l'élection. — XIII. De la vocation du Saint-Esprit. — XIV. De la régénération. — XV. De la rédemption. — XVI. De la justification et de la réconciliation. — XVII. De l'Église. — XVIII. De l'espérance et des épreuves. — XIX. Des choses finales. — XX. Du royaume de Dieu. — XXI. Le paulinisme et le judéo-christianisme. — XXII. Paul et Jacques.

2. *Ibid.*, p. 9. Cf. la note B₂ sur la *Catéchèse apostolique*.

les versets 21-23 du chapitre III. « C'est Dieu qui veut le salut de ses créatures, c'est Christ qui le leur procure, c'est l'homme qui l'obtiendra. Le mobile de Dieu c'est la *grâce*, l'acte de Christ c'est la *rédemption*, le moyen de l'homme c'est la *foi*¹. » Tel est le programme. La justice que Dieu communique à l'homme se présentant sous une double face, le système se divisera en deux parties : l'une, négative ou polémique, regarde le passé; l'autre, affirmative ou dogmatique, regarde l'avenir. La thèse négative : « *L'homme n'est pas justifié sans Christ* », comprend trois faits ou trois constatations : 1. Universalité du péché; 2. insuffisance de la loi; 3. désir intime qu'a l'homme de sortir de sa misère. La thèse positive : « *Dieu veut le salut de l'homme par Christ* », se subdivise en un certain nombre d'articles dont on ne voit guère l'enchaînement ni l'ordonnance. C'est bien, en général, la marche suivie jadis par Usteri; mais, tandis que ce dernier faisait cadrer la théologie de saint Paul avec l'histoire religieuse de l'humanité, le professeur de Strasbourg préfère y voir l'image de la vie même de l'Apôtre partagée en deux périodes « par le fait aussi simple que subit de sa conversion miraculeuse sur le chemin de Damas, conversion qu'on a pu chercher à expliquer par la psychologie, mais qui se présentait toujours à l'esprit de Paul comme un effet direct et immédiat d'une intervention divine, sans que sa mémoire ni sa réflexion y ait jamais reconnu la trace d'une cause naturelle quelconque² ». Au demeurant, Reuss a, comme Usteri, le défaut d'opérer sur une base trop exigüe et d'emprisonner la pensée de Paul, si libre, si vivante, si féconde, dans le lit de Procuste d'une thèse métaphysique.

Peu différente est la méthode adoptée par Simar³ dans son

1. *Histoire de la théologie chrétienne...*, p. 20. — 2. *Ibid.*, p. 16.

3. Th. Simar, *Die Theologie des heiligen Paulus*², Fribourg-en-Brigau, 1883 (1^{re} édit. 1864).

1^{re} partie. *Le besoin de rédemption de tous les hommes* : Chap. I. La doctrine du péché. — 1. L'existence d'un état général de péché (preuve historique et preuve psychologique). — 2. La source commune du péché (le péché originel). — 3. La nature et les suites du péché (le rapport du pécheur à Dieu, la mort, la domination du diable). — 4. Les limites du mal : l'état religieux et moral de l'homme déchu, la possibilité du salut (la connaissance de Dieu, la loi naturelle, la conscience, la liberté). — Chap. II. La doctrine

ouvrage consciencieux, profondément conservateur, et dont le principal mérite est d'avoir montré la voie aux écrivains catholiques¹. Simar est d'avis que, sans exclure les autres lettres, c'est dans l'Épître aux Romains, la plus dégagée des polémiques, la moins subordonnée aux circonstances extérieures et aux besoins spéciaux des destinataires, qu'il convient de chercher la formule la plus sincère et la plus complète de la doctrine de Paul, de ce que l'on pourrait appeler son système. Il en trouve l'idée fondamentale (*Grundgedanke*) dans « l'universalité du salut préparé par Dieu à tous les hommes, sans acception de personnes, et qui est également nécessaire à tous ». L'expression la plus pleine et la plus concise de cette thèse serait dans le mot de l'Apôtre : « L'Évangile est un agent de Dieu pour procurer le salut de tout croyant, du Juif d'abord et aussi du Grec; car la justice de Dieu s'y révèle par la foi [et] en la foi », à condition d'en rapprocher les textes qui affirment l'universalité du péché et ceux qui expliquent l'économie de la rédemption. D'après cela, comme Simar le fait justement remarquer, le plan d'une

de la Loi (notion de la Loi; la Loi et la justification; la Loi et la foi, la Loi et le péché; la Loi et la promesse).

2° partie. *La rédemption universelle dans le Christ* : Chap. I. L'œuvre de la rédemption. — 1. La rédemption comme œuvre du Père (le décret éternel et la plénitude des temps; la rédemption révèle les perfections divines). — 2. La rédemption comme œuvre du Fils (le sacrifice du Christ et la *satisfactio vicaria*; l'expiation et la nouvelle alliance; la rédemption et la sanctification). — Chap. II. La personne du rédempteur. — 1. Les deux natures dans le Christ (la divinité; l'humanité; l'union hypostatique). — 2. Les deux états de l'humanité du Christ (leur rapport mutuel; le rapport de l'état glorifié au salut de l'homme; le sacrifice céleste).

3° partie. *La rédemption subjective (appropriation individuelle de la rédemption)* : Chap. I. La rédemption comme œuvre du Saint-Esprit. — 1. La nature de la justification. — 2. La foi comme moyen de justification (la foi qui justifie; la foi et les œuvres). — 3. L'élection. — Chap. II. La communauté des rachetés (propriétés de l'Église; charismes; les fonctions ecclésiastiques).

4° partie. *La consommation des choses* : Chap. I. Dans l'individu (mort et état intermédiaire; résurrection et glorification). — Chap. II. En général (parousie; fin du monde).

1. Simar n'avait eu pour devancier catholique que Gerhauser mentionné ci-dessus. Lutterbeck était bien catholique lorsqu'il écrivait *Die neutestam. Lehrbegriffe*, etc. (2 vol., Mayence, 1852), mais la part consacrée à S. Paul (t. II, p. 186-238) est fort maigre. Lutterbeck devint plus tard disciple de Hermes et adepte de Baader et mourut, en 1882, vieux-catholique ou néo-protestant. — Döllinger (*Christenthum und Kirche*, etc., Mayence, 1860) a aussi un chapitre un peu oratoire sur la doctrine de S. Paul.

théologie de saint Paul ne comporterait que deux parties : 1. Besoin de rédemption commun à tous les hommes; 2. fait de la rédemption considéré dans la personne et l'œuvre du rédempteur. Mais des raisons de symétrie lui font scinder en trois cette seconde partie et l'ouvrage comprend alors quatre divisions principales. C'est, en somme, la marche traditionnelle depuis Usteri. Simar ne s'enferme pas aussi strictement que les autres dans le cadre rigide d'une thèse; néanmoins la disproportion de l'ensemble s'atténue sans disparaître, puisque le besoin de rédemption remplit le tiers de l'ouvrage. D'ailleurs les citations longues et fréquentes d'exégètes anciens et modernes laissent trop peu de place aux explications personnelles de l'auteur dont le livre se réduit presque à des énoncés et à des recueils de textes rangés par ordre de matière. Ajoutons qu'il néglige entièrement la morale, la portion la plus vitale de l'enseignement de saint Paul, sans laquelle le reste est un cadavre et un squelette.

Les caractères communs aux théologies de saint Paul énumérées jusqu'ici sont les cinq suivants : 1. Épître aux Romains mise à la base de l'exposé doctrinal. — 2. Antithèse entre l'humanité sans le Christ et l'humanité avec le Christ. — 3. Relégation à l'arrière-plan de la personne même du rédempteur. — 4. Système de Paul considéré comme une thèse ou une série de thèses (*Lehrbegriff*). — 5. Omission totale de l'enseignement moral.

Travaux contemporains. — De nos jours, les études les plus remarquables sur l'ensemble de la théologie paulinienne sont celles de Weiss, de Beyschlag, de Pfeiderer et de Feine en Allemagne, d'Auguste Sabatier en France, de Bovon en Suisse et de Stevens dans les pays de langue anglaise. Pfeiderer et Holtzmann relèvent de l'école de Tubingue, Weiss et Feine représentent le luthéranisme, Bovon le calvinisme, Beyschlag le protestantisme indépendant, Stevens l'anglicanisme libéral, tandis que Sabatier professe sans l'avouer le subjectivisme de Kant et de Schleiermacher¹.

1. La première édition de Weiss, de Beyschlag et de Sabatier date bien d'une quarantaine d'années, mais ces auteurs ont retravaillé et quelquefois refondu leur ouvrage dans les éditions suivantes.

Les qualités de style et d'exposition de Sabatier sont assez connues. Son *Apôtre Paul*¹, où l'histoire occupe d'ailleurs une large part, a tout l'intérêt d'un ouvrage historique. Au dernier livre, l'auteur nous présente l'*Organisme du système théologique de Paul* ou, pour mieux dire, l'évolution psychologique de sa pensée sous l'influence de « l'expérience religieuse ». Ce qu'il a constaté en lui-même Paul l'applique, par voie de généralisation, à chacun des hommes : de là naît son anthropologie, sa conception du péché et de la chair, de la foi et de la loi, de la justice et de la vie nouvelle. De la sphère psychologique, le principe chrétien est transporté ensuite dans la sphère sociale et historique; d'in-

Nous n'avons presque pas fait usage de Bovon (*Théologie du Nouveau Testament*, Lausanne, 1893-4, 2 vol. *Le paulinisme*, t. II, p. 73-385). D'après lui, « le principe générateur du paulinisme ne fut pas une idée, mais un fait, et ce fait ne fut autre chose que la crise soudaine qui renouvela cette carrière dès lors si richement remplie, la conversion de l'ancien persécuteur de l'Église par la rencontre du Christ glorifié ». Les développements se ramènent à quatre oppositions (p. 130) : I. La justice de la loi et la justice de la foi (*Rom.* III, 20-22 : *problème sotériologique*). — II. L'Israël selon la chair et l'Israël selon l'esprit (*Rom.* II, 28-29 : *problème historique*). — III. L'homme de la terre et l'homme du ciel (*I Cor.* xv, 47 : *problème christologique*). — IV. Le siècle présent et le siècle à venir (*II Cor.* IV, 16 — V, 5 : *problème eschatologique*).

Appendices : I. La doctrine des épîtres pastorales. — II. Le paulinisme du second degré ou la doctrine de l'épître aux Hébreux.

L'ouvrage de Feine (*Theologie des neuen Testaments*, Leipzig, 1910) a paru trop tard pour être utilisé d'une manière suivie. La *théologie de Paul* (p. 230-549) est divisée en treize chapitres : 1. Préliminaires. — 2. Origine du péché. — 3. La Loi. — 4. L'Écriture. — 5. Dieu. — 6. Le Christ. — 7. La mort et la résurrection de Jésus. — 8. La justification. — 9. L'Esprit-Saint. — 10. L'eschatologie. — 11. L'éthique. — 12. L'Église et les sacrements. — 13. La théologie des Pastorales.

1. A. Sabatier, *L'Apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée*, Paris, 1870, 3^e édit. 1896 : I. Les origines de la pensée de Paul (p. 1-82). — II. Période d'activité missionnaire (p. 83-126). — III. Période des grandes luttes (p. 127-218). — IV. Périodes des derniers temps (p. 219-288). — V. Organisme du système théologique de Paul (289-369).

Tableau synoptique, p. 298-9. *Principe générateur* : la Personne du Christ.

I. *Le principe chrétien dans la sphère psychologique* (Anthropologie) : 1. Impuissance d'arriver à la justification par la foi. — 2. La justification par la foi.

II. *Le principe chrétien dans la sphère sociale et historique*. (Philos. relig. de l'histoire) : 1. Christ et l'Église. — 2. L'ancienne et la nouvelle alliance. — 3. Adam et Christ, ou les deux âges de l'humanité. — 4. L'eschatologie. — 5. La foi, l'espérance, l'amour.

III. *Le principe chrétien dans la sphère métaphysique* (Théologie) : 1. La grâce et la prédestination. — 2. La christologie. — 3. Le Père, le Seigneur, l'Esprit-Saint. — 4. La notion de Dieu.

dividuel il devient universel : « Le résultat de ce nouveau développement du principe chrétien c'est l'Église. L'unité de l'Église repose sur le sentiment, commun à tous ses membres, d'une communion avec Christ. » Il reste une dernière ascension à accomplir; il faut atteindre la sphère métaphysique et trouver en Dieu « la cause première et toujours active de ce grand déploiement de justice et de vie » qu'on a successivement contemplé dans la conscience humaine et dans l'histoire du monde. « Ces trois zones différentes qu'a traversées la pensée de l'apôtre correspondent aux trois grandes périodes de sa vie. La première période a été celle de la foi et de l'affirmation individuelles; le point de vue subjectif prédominait. Les luttes de la seconde forcent l'apôtre à se mettre en règle avec le passé, et le portent ainsi au point de vue historique qui domine dans les grandes épîtres. A ce moment, Paul embrasse toutes les destinées de l'humanité, du premier au second Adam et du Christ à la fin des siècles. Enfin, dans ses dernières lettres, sa pensée franchit la limite qui sépare l'histoire de la métaphysique et essaie de trouver en Dieu même la cause première et la fin suprême, le point de départ et le terme du grand drame qui se déroule dans le temps. » En lisant l'exposé de Sabatier, on ne peut s'empêcher d'admirer la belle ordonnance du système et l'exact parallélisme qui règne entre les phases de la vie de Paul et l'évolution progressive de ses idées. Mais, à y regarder de près, cette harmonie s'évanouit. Tandis que les trois degrés du développement devraient correspondre aux trois groupes de lettres — Sabatier laisse de côté comme douteuses les Pastorales — l'évolution est simultanée et se produit même quelquefois dans l'ordre inverse. Les citations tirées des diverses Épîtres sont constamment mêlées ensemble, et il est impossible d'y remarquer une succession chronologique quelconque. Ce qui achève d'imprimer à tout le système le sceau de l'arbitraire, c'est que la notion de Dieu en est la faite et le couronnement. Or il est constant que la notion de Dieu, héritage du judaïsme, est un des points les moins caractéristiques de la doctrine de Paul.

Stevens ne se pique pas, comme Sabatier, de fixer les étapes de la pensée paulinienne. Commencant par où Sabatier finit, il prend pour base de son exposé la notion de Dieu, à laquelle il rattache le reste sans lien apparent : du moins nous dérobe-t-il tellement sa marche qu'on a l'impression d'aller à l'aventure. Dans un ouvrage plus récent, la notion de Dieu perd sa primauté et « le point de départ est anthropologique ». Stevens rachète cette inconsistance par une clarté d'exposition et une netteté de style qui contrastent favorablement avec les autres théologies de Paul, celle de Sabatier mise à part. Et peut-être cette vulgarisation savante, qui n'a ni la prétention d'étonner ni le souci de tout dire, laisse-t-elle après tout dans l'esprit du lecteur une connaissance plus exacte de la pensée de l'Apôtre qu'une érudition lourde et pédantesque¹.

Weiss et Beyschlag se rattachent à des conceptions différentes du luthéranisme et ils sont opposés d'esprit, de méthode, de principes, de tendances, comme on s'en aperçoit de reste par les traits qu'ils se décochent sans relâche, dans des notes satiriques. B. Weiss distribue les écrits de Paul, selon l'ordre chronologique, en quatre groupes qui sont étudiés séparément². Chaque chapitre se divise en quatre para-

1. Stevens, *The Pauline Theology, a study of the origin and correlation of the doctrinal teachings of the Apostel Paul*, New-York, 1892, nouv. édit. 1906 : I. La conversion de Paul mise en rapport avec sa mission et sa théologie. — II. Style et manière de penser de Paul. — III. Éléments constitutifs (*Shaping Forces*) de l'enseignement de Paul. — IV. Les sources de la doctrine paulinienne. — V. La doctrine de Dieu. — VI. La doctrine du péché. — VII. La doctrine de la Loi. — VIII. La personne du Christ. — IX. La doctrine de la rédemption. — X. La doctrine de la justification. — XI. La vie chrétienne. — XII. La doctrine de l'Église. — XIII. L'eschatologie paulinienne.

The Theology of the N. T. (International Theological Library), Édimbourg, 1899, 4^e partie. *The Theology of Paul* (p. 325-482) : I. Introduction. — II. Chair et esprit. — III. Adam et sa race. — IV. La Loi de Dieu. — V. Le propos divin. — VI. Jésus-Christ. — VII. La mort du Christ. — VIII. La justification. — IX. Le Saint-Esprit. — X. La morale sociale. — XI. L'Église. — XII. L'eschatologie.

Ni dans l'un ni dans l'autre ouvrage on n'aperçoit distinctement le principe qui a présidé à la division adoptée par l'auteur.

2. B. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie*⁷, Stuttgart, 1903. 3^e partie : *Le paulinisme*.

1^{re} section : *La prédication de Paul* (Discours et Épîtres aux Thess.).

2^e section : *La doctrine des grandes lettres* : 1. Le règne du péché. —

graphes et chaque paragraphe en quatre sections. Les quatre sections sont résumées en tête du paragraphe sous forme de thèse et développées dans le corps de l'article à grand renfort de textes, de notes et de références. Est-il bien naturel de jeter toutes les doctrines de l'Apôtre dans un moule uniforme à quatre compartiments? L'on ne tarde pas à s'apercevoir que ce système de cloisons étanches rétrécit tous les horizons, raccourcit toutes les perspectives et rend impossible toute synthèse. L'ordre et la clarté rachètent en partie ce défaut d'ampleur. L'ouvrage ressemble plus à une concordance qu'à un exposé théologique; mais, si la lecture en est pénible, la consultation en est utile. A l'encontre de Weiss, Beyschlag ne vise pas à être complet¹. Il s'attache aux doctrines capitales ou qui lui semblent telles et les poursuit à outrance. Son exposé y gagne en largeur, en cohésion et en intérêt. Malheureusement il suspend toute la théologie de saint Paul à une antithèse sur laquelle, de son propre aveu, règne parmi les exégètes une extrême confusion d'idées, l'antithèse « chair et esprit ». La théologie de l'Apôtre serait l'effort pour résoudre cette antithèse qui aussitôt en suggère une autre : « Adam et le Christ ». Les deux grandes figures historiques de l'humanité nous expliquent l'énigme psychologique de la chair et de l'esprit et nous font entrevoir la victoire finale de l'esprit. Ce sont les péripéties de cette lutte, depuis le décret de Dieu dans l'éternité jusqu'au triomphe définitif lors de la parousie, que Beyschlag nous invite à contempler.

2. Paganisme et judaïsme. — 3. Prophétie et accomplissement. — 4. Christologie. — 5. Rédemption et justification. — 6. La vie nouvelle. — 7. La prédestination. — 8. L'Eglise. — 9. L'eschatologie.

3^e section : *Le développement du paulinisme dans les lettres de la captivité* : 1. Le fond paulinien. — 2. Les doctrines développées.

4^e section : *L'enseignement des Pastorales*. — Le christianisme comme doctrine.

1. W. Beyschlag, *Neutestamentliche Theologie*², 2 vol., Halle, 1896. — Livre 4^e : *Der paulinische Lehrbegriff*, t. II, p. 1-285.

I. Introduction. — II. Chair et esprit. — III. Adam et le Christ. — IV. Dieu et le monde. — V. Institution du salut (Heilstiftung). — VI. Ordre du salut (Heilsordnung). — VII. La vie dans l'esprit. — VIII. La communauté chrétienne. — IX. La consommation du royaume.

L'Épître aux Hébreux est étudiée au début du livre cinquième; les Pastorales sont brièvement expédiées au dernier chapitre du livre suivant.

A côté de divergences profondes, Pflleiderer et Holtzmann ont de nombreuses affinités. Grâce au progrès de la critique historique, ces deux attardés de l'école de Tubingue admettent l'authenticité des Épîtres aux Thessaloniciens, au moins de la première, de l'Épître aux Philippiens et du billet à Philémon; ils consentent même à reconnaître, dans une large mesure, les idées pauliniennes dans les lettres aux Colossiens et aux Éphésiens. Tous les deux, affranchis de la croyance au surnaturel et des opinions confessionnelles, protestent néanmoins contre l'accusation de *rationalisme*, c'est-à-dire contre la tendance à prêter aux auteurs sacrés les idées philosophiques ou religieuses de notre époque. Tous les deux dérivent la théologie de saint Paul de sa conversion, ou, pour mieux dire, des postulats psychologiques qui auraient rendu cette conversion possible et nécessaire. Mais là s'arrêtent les rapports. Tandis que Pflleiderer, s'acharnant sur les textes les plus obscurs, les soumet à une pénétrante analyse, malheureusement faussée par un excès d'ingénieuse subtilité, sans s'inquiéter de ce que les autres ont pu penser et dire avant lui¹, Holtzmann étale volontiers une prodigieuse connaissance de l'exégèse contemporaine, je parle de l'exégèse allemande, car pour lui la science vraie commence à Tubingue et ne franchit guère les confins germaniques. Le premier déploie dans

1. O. Pflleiderer : I. *Der Paulinismus, ein Beitrag zur Geschichte der neutestam. Theologie*², Leipzig, 1890 (1^{re} édit. 1873).

1^{re} partie (Exposé de la doctrine paulinienne) : 1. Péché et chair. — 2. Humanité avant le Christ. — 3. Rédemption par J.-C. — 4. Justification par la foi. — 5. Vie dans l'esprit. — 6. Communauté chrétienne. — 7. Voies et fins du plan rédempteur.

2^e partie (Histoire du paulinisme dans le christianisme primitif).

II. *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren*², Berlin, 1902, 2 vol.

Une partie seulement du premier volume est consacrée à saint Paul. L'organisme de la théologie paulinienne se présente ainsi : 1. L'homme naturel. — 2. Paganisme et judaïsme. — 3. Rédemption dans le Christ Jésus. — 4. Justification par la foi. — 5. Vie dans l'esprit. — 6. La communauté chrétienne et le monde. — 7. Voies et fins du plan rédempteur.

III. *Lectures on the influence of the Apostle Paul on the development of Christianity*³, Londres, 1877 (*Hibbert Lectures* pour 1888) : 1. L'Eglise primitive et la conversion de Paul. — 2. L'enseignement doctrinal de Paul. — 3. Le conflit de l'apôtre avec les judéo-chrétiens. — 4. La réconciliation du paulinisme et du judéo-christianisme. — 5. Le paulinisme et le gnosticisme. — 6. Le paulinisme et l'Eglise.

tous ses écrits un tel effort de clarté que sa pensée ne reste presque jamais équivoque, mais il en change si aisément qu'on n'est jamais sûr de tenir enfin son opinion définitive. Le second s'enveloppe d'une obscurité protectrice; il procède par allusions et par insinuations plutôt que par preuves directes; il faut s'arrêter à tout instant pour le contrôler et le contrôle est difficile; on se demande avec angoisse si on le comprend et s'il s'est bien compris lui-même. Au lieu que Pfleiderer met tout en œuvre pour aplanir la marche du lecteur, Holtzmann semble prendre à tâche de l'entraver; mais il retrouve son avantage dans l'exposé des systèmes différents du sien et dans les vues d'ensemble où il excelle¹.

Après de ces travaux, d'un esprit souvent discutable mais d'un réel mérite, la monographie de M. l'abbé Tobac² peut faire très bonne figure. Ce n'est qu'une thèse, mais une thèse capitale, touchant par ses ramifications à presque tous les points vitaux de la théologie de l'Apôtre. Malgré des traces nombreuses de rédaction trop hâtive et, par moments, une dépendance un peu trop étroite à l'égard d'écrivains tendancieux, on y remarque des qualités maîtresses de pénétration, de synthèse, d'effort consciencieux et de sincérité. C'est assurément un des ouvrages les plus importants que les catholiques aient jamais publiés dans ce domaine de la théologie biblique. Il m'est d'autant plus agréable de lui rendre ici ce témoignage que je serai quelquefois obligé de m'éloigner de son exégèse.

1. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Fribourg et Leipzig, 1897, 2 vol. L'auteur consacre au paulinisme un peu plus d'un tiers du second volume (p. 1-225). Les paragraphes se succèdent ainsi : 1. Questions préliminaires. — 2. Anthropologie. — 3. La loi. — 4. Le péché. — 5. Conversion (Umschwung). — 6. Christologie. — 7. Œuvre de la rédemption. — 8. Justice de Dieu (Gottesgerechtigkeit). — 9. Éthique. — 10. Mystères (Mysteriöses). — 11. Eschatologie. — 12. Coup d'œil en arrière et en avant.

Le second chapitre (p. 225-350) traite du deutéropaulinisme (Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens, Pastorales, Épître aux Hébreux, Épîtres catholiques sauf les trois lettres de saint Jean).

2. Ed. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908 (thèse de doctorat).

CHAPITRE II

NOTION DU PAULINISME.

I. DÉFINITION DU PAULINISME.

L'évangile de Paul. — On entend par *paulinisme* l'enseignement du Docteur des Gentils considéré dans ses caractères particuliers et dans son enchaînement organique. Comme ce mot répond à une idée juste et qu'il a pour lui d'être nécessaire, nous pensons qu'il y a tout avantage à le maintenir après l'avoir purgé de ses scories rationalistes.

Les différences de ton, d'idées, de style, qui donnent aux écrivains sacrés leur physionomie distinctive et leur individualité, frappèrent dès l'origine les historiens et les exégètes. On n'a qu'à relire, pour s'en convaincre, les préfaces où saint Jérôme caractérise les prophètes et les pages de saint Irénée, d'Eusèbe et des autres Pères, sur le symbolisme des quatre animaux d'Ézéchiél appliqué aux évangélistes. Il suffisait en effet d'ouvrir les yeux pour constater que le Livre de la Sagesse ne ressemble pas à l'Ecclésiaste, que le quatrième Évangile a une allure bien différente des trois Synoptiques et que saint Jacques ne se place pas au même point de vue que saint Paul. La prédication de celui-ci ne fut pas sans susciter d'abord quelque étonnement dans une fraction de la communauté chrétienne. Si on ne lui contestait pas le droit de prêcher aux Gentils, on était surpris qu'il les exemptât de la Loi mosaïque. Le cas fut jugé assez grave pour être déferé aux apôtres et à l'église-mère de Jérusalem. Là, Paul eut gain de cause; mais cette victoire ne le mit pas à l'abri des calomnies et des manœuvres hostiles auxquelles il fut en butte toute sa vie. Longtemps après, Jacques s'émut de ces

imputations et Paul, conseillé par lui, jugea bon de traduire en acte son respect persistant pour les institutions religieuses de son peuple. Cela ne prouve nullement que Paul ait enseigné une doctrine à part, ni qu'il y ait eu, dans l'Église primitive, chaire contre chaire et autel contre autel; mais cela prouve au moins que tous les prédicateurs de l'Évangile ne donnaient pas à l'abolition de la Loi, à la liberté des Gentils et à leur parfaite égalité avec les Juifs, le même relief et la même emphase : autrement les discussions, les dissentiments, les malentendus, au lieu de se perpétuer, eussent été tranchés à la racine.

Il n'y a pas deux Évangiles, deux messages du salut¹. L'Évangile véritable, le seul, est celui que Paul enseigne d'accord avec tous les apôtres². Anathème à quiconque en prêche un autre ! Mais non ; ce n'est pas un autre Évangile, « ce n'est rien autre [chose] sinon que quelques-uns sèment le trouble parmi vous et veulent renverser l'Évangile du Christ³ » : L'Apôtre concède ironiquement aux Corinthiens qu'ils auraient raison de prêter l'oreille à ses adversaires si ces derniers prêchaient un autre Christ, conféraient un autre Esprit, annonçaient un autre Évangile⁴; mais c'est là une hypothèse absurde qui se détruit par son simple exposé; car il n'y a qu'un Évangile, comme il n'y a qu'un Christ et qu'un Esprit-Saint. S'il n'y a pas deux Évangiles, il y a cependant plusieurs manières de prêcher le même Évangile, suivant les temps, les lieux et les personnes. Paul dit avoir reçu en partage l'évangile de l'incirconcision, comme Pierre celui de la circoncision⁵. D'après beaucoup d'exégètes, l'Évangile ne serait jamais que le message du salut, ou, plus exactement, le contenu de ce message; ce serait toujours l'Évangile prêché et jamais la prédication de l'Évangile. Admettons néanmoins que l'explication de Tertullien soit juste : *Non ut aliud aliter, sed ut alter aliis prædicet*; que « l'évangile de l'incirconcision » soit la prédication aux incirconcis et que les deux apôtres délimitent d'un commun accord non pas le champ exclusif de leur apostolat — ni l'un ni l'autre ne le

1. Voir ci-après les notes A₂, p. 57-60 et B₂, p. 61-66.

2. 1 Cor. 15¹¹. — 3. Gal. 16-7. — 4. 2 Cor. 11⁴. — 5. Gal. 2⁸.

comprit jamais de la sorte — mais le théâtre spécial où s'exercera leur action. Toujours est-il que la différence d'auditoire impose, sinon un thème différent, au moins une façon différente de présenter le même thème évangélique. Et voilà ce que les meilleures autorités entendent par l'évangile de Paul.

Laissons-le s'expliquer lui-même : Gloire « à celui qui est assez puissant pour vous affermir selon mon évangile et le message de Jésus-Christ, selon la révélation du mystère caché de toute éternité, mais manifesté maintenant et notifié sur l'ordre du Dieu éternel, par les écrits des prophètes, à toutes les nations, afin qu'elles obéissent à la foi ¹ ». Dans

1. Rom. 16²⁵⁻²⁶ :

Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι

A) a) κατὰ τὸ εὐαγγελίον μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰ. Χ.,

b). κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου,

B) φανερωθέντος δὲ νῦν

C) a) διὰ τε γραφῶν προφητικῶν

b) κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου Θεοῦ

c) εἰς ὑπακοὴν πίστεως

d) εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος...

²⁵ Ei autem qui potens est vos confirmare secundum Evangelium meum et praeconium J. C., secundum revelationem mysterii temporibus æternis taciti,

²⁶ manifestati autem nunc

[et] per Scripturam prophetarum, secundum praeceptum æterni Dei, in obeditionem fidei in omnes gentes cogniti...

Comme la Vulgate actuelle est presque inintelligible, surtout à cause de la parenthèse qui rompt la liaison des parties, nous donnons à côté du texte l'ancienne version latine beaucoup plus exacte, en ajoutant toutefois un *et* que le sens, d'accord avec l'original, réclame.

L'idée majeure du passage est manifestement la description des trois phases du mystère : A) *autrefois caché*, χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, B) *maintenant dévoilé*, φανερωθέντος δὲ νῦν, [noter l'opposition], C) et même publié et notifié, γνωρισθέντος. Cette publication est accompagnée de quatre circonstances : a) elle se fait au moyen des prophéties anciennes, maintenant mieux comprises et mieux interprétées (διὰ τε γραφῶν προφητικῶν, l'enclitique τε, très importante, est critiquement sûre), — b) et cela par ordre exprès de Dieu roi des siècles (κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου Θεοῦ), — c) dans le but de convertir les Gentils plus directement intéressés (εἰς ὑπακοὴν πίστεως), — d) et auxquels le mystère s'adresse spécialement (εἰς πάντα τὰ ἔθνη).

Le sens des deux premiers κατὰ est controversé. D'après certains, les deux κατὰ, quoique sans conjonction, seraient coordonnés et dépendraient également de στηρίξαι (que Dieu vous confirme *selon* mon évangile, *selon* le mystère); l'évangile serait ainsi pratiquement identifié avec le mystère et le mystère définirait l'évangile. Selon d'autres, les deux κατὰ sont subordonnés : le premier affecte στηρίξαι, comme ci-dessus, le second explique κήρυγμα (que Dieu vous confirme *selon* [c.-à-d. dans] mon évangile et le message de Jésus-Christ, lequel est *selon* le mystère). En réalité, le sens ne change guère, car les meilleurs interprètes entendent par τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, non pas le message annoncé par Jésus-Christ, mais le message ayant J.-C. pour objet. Dès lors la seule question est de savoir si le mys-

cette doxologie complexe, où sont condensées les doctrines capitales de l'Épître aux Romains, il faut relever deux points. Saint Paul identifie son évangile avec le message de Jésus-Christ, c'est-à-dire avec la prédication qui a Jésus-Christ pour objet, et il le met en connexion avec le mystère des plans rédempteurs. Le mystère lui-même, sans être explicitement défini en cet endroit, est décrit par ses multiples caractères que les Épîtres de la captivité nous détailleront : insinué par les prophètes mais resté incompris, il est maintenant éclairé d'une lumière nouvelle et annoncé aux Gentils qu'il doit amener à la foi. Tous ces traits réunis nous montrent que le mystère est le plan du salut conçu par Dieu de toute éternité, caché jadis dans la pénombre de la révélation antique, proclamé aujourd'hui solennellement dans tout l'univers, plan en vertu duquel tous les hommes doivent être sauvés par la médiation du Christ et par leur union mystique avec lui. Or la teneur de ce mystère est le thème essentiel de l'évangile paulinien.

Les lettres de la captivité nous diront comment : « Je me réjouis dans mes souffrances [endurées] pour vous, écrit l'Apôtre aux Colossiens, et je complète dans ma chair ce qui manque aux tribulations du Christ pour son corps, qui est l'Église. J'en ai été fait ministre selon la charge que Dieu m'a donnée auprès de vous d'annoncer pleinement la parole de Dieu, le mystère caché aux siècles et aux générations mais révélé maintenant à ses saints, à qui Dieu a voulu faire connaître quelle est la glorieuse richesse de ce mystère parmi les Gentils : savoir le Christ en vous, l'espérance de la gloire¹. » Le mot d'évangile n'est pas prononcé ici ; mais, en

tère est une seconde définition de l'évangile de Paul, ou, ce qui revient à peu près au même, si le message de Jésus-Christ (c'est-à-dire en fait l'évangile de Paul) est conforme au mystère du plan rédempteur.

1. Col. 1²⁴⁻²⁷. Pour le v. 24 voir livre V, p. 427-428. — Les trois phases du mystère se présentent à peu près ici comme dans le texte précédent : autrefois tenu *secret*, il est maintenant *manifesté* (τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν, νῦν δὲ ἐφανερώθη, cf. Rom. 16²⁵⁻²⁶ : μυστηρίου χρόνους αἰωνίους σκεπηθέντος, φανερωθέντος δὲ νῦν) et doit être *notifié* partout (γνωρίσαι, cf. Rom. 16²⁶ : γνωρισθέντος). C'est la charge spéciale de Paul. L'Apôtre a reçu en vue des Gentils (Col. 1²⁶ : εἰς ἑθῆς, cf., 1²⁷ : ἐν τοῖς ἔθνεσιν) un *ministère* ou une *administration* (οἰκονομία) qui le constitue *diacre* (διάκονος) de l'Église (1²⁵) ou *économus* (Θεοῦ (Tit. 1⁷ ; 1 Cor. 4¹), parce que

fait, Paul n'entend pas autre chose quand il parle de sa prédication, de la charge qui lui a été confiée, de la mission qu'il remplit, des souffrances qu'il endure et qu'il est prêt à affronter encore pour accomplir dignement sa tâche. Or tout cela tend à la promulgation du mystère parmi les païens. Ce mystère, caché jadis dans les profondeurs des secrets divins, maintenant exposé au grand jour et proclamé tout haut, c'est le Christ accessible non seulement aux Juifs mais aux Gentils eux-mêmes, sauveur universel des hommes et leur espérance commune. Plus d'exceptions, de faveurs, de privilèges : désormais le Christ appartient à tous et il leur appartient dans la même mesure. Voilà ce que Paul se sent appelé à prêcher sans relâche, ce qui lui fait braver les persécutions, ce qui le console des souffrances ; c'est l'annonce du grand mystère, l'évangile de l'incirconcision.

Ces mêmes idées sont développées avec plus d'ampleur dans la grande digression de l'Épître aux Éphésiens : « Moi, Paul, le prisonnier du Christ Jésus pour vous, les nations — si du moins vous avez appris quelle est la dispensation de la grâce de Dieu qui m'a été donnée pour vous, [je veux dire] que par révélation j'ai eu connaissance du mystère tel que je viens de l'exposer en peu de mots. Vous pouvez, en les lisant, apprécier l'intelligence que j'ai du mystère du Christ qui en d'autres générations n'a pas été notifié aux enfants des hommes

l'Église est la maison (οἶκος) de Dieu. — Ce ministère consiste à *prêcher dans son intégrité, dans sa plénitude* (πληρῶσαι) la parole de Dieu. La *parole de Dieu* est en général l'Évangile (1 Cor. 14³⁶ ; 2 Cor. 21⁷ ; 4² ; 1 Thess. 21³), mais deux circonstances la déterminent ici à un sens plus spécial : la mission concernant les Gentils et l'identification de la parole de Dieu avec le mystère. C'est donc pratiquement l'évangile de Paul. — Nous avons en cet endroit une nouvelle et très concise définition du mystère, 12⁷ : ὁ ἐστὶν Χριστὸς ἐν ὑμῖν ἡ ἐλπίς τῆς δόξης. Que l'antécédent de ὁ ἐστὶν (var. ὅς ἐστιν, par attraction) soit πλοῦτος ou μυστήριον, cela importe peu, car le *mystère* ne diffère pas en somme de la *richesse du mystère* ; mais il est grammaticalement et logiquement plus probable que l'antécédent est μυστήριον. C'est donc ce mot qui est directement défini. — Dans la définition elle-même on peut mettre une virgule après ἐν ὑμῖν et l'on obtient deux pensées distinctes : le mystère c'est : 1) le Christ au milieu de vous, Gentils ; 2) le Christ votre espérance. Ou bien on lira sans virgule et l'on aura une pensée unique : le mystère c'est le Christ espérance de gloire en vous (pour vous). Auparavant le Christ, le Messie, semblait appartenir aux seuls Juifs et les Gentils étaient sans espérance (Eph. 21² : χωρὶς Χριστοῦ... ἐλπὶδα μὴ ἔχοντες). Maintenant le *Christ* est au milieu d'eux (ἐν ὑμῖν), il est à eux ; il est leur *espérance* ; il leur promet et leur garantit la *gloire* céleste.

comme il a été maintenant révélé à ses saints apôtres et prophètes dans l'Esprit : savoir que les Gentils sont cohéritiers et membres du même corps et copartageants de la promesse dans le Christ Jésus, par l'Évangile dont je suis devenu le ministre... Oui, à moi, le plus infime de tous les saints, fut donnée cette grâce d'annoncer aux nations la richesse insondable du Christ et de mettre en lumière quelle est l'économie du mystère caché dès l'éternité en Dieu, le créateur de toutes choses... C'est pourquoi je vous prie de ne pas perdre courage à cause de mes tribulations pour vous : elles sont votre gloire¹. » Quatre pensées bien pauliniennes font saillie dans ce passage : 1. L'Apôtre, selon son habitude, se dit le prisonnier du Christ, le captif de l'Évangile, pour l'intérêt des Gentils. C'est pour avoir plaidé leur cause qu'il s'attira la haine de ses compatriotes, c'est pour avoir défendu leurs droits qu'il souffre persécution : aussi ses souffrances sont-elles pour lui une source de joie et doivent-elles être pour eux un sujet d'orgueil². — 2. Il revendique une connaissance non pas exclusive mais très spéciale du mystère, dont sa lettre contient l'exposé le plus clair et le plus complet; surtout il revendique la mission d'annoncer partout cet article de foi; et le souvenir d'une faveur si imméritée provoque en lui une explosion d'humble gratitude³. — 3. Il

1. Eph. 3¹⁻¹³. Les versets 2-13 forment une immense parenthèse et la phrase commencée v. 1 (Τούτου χάριν ἐγὼ Παῦλος) se continue pour l'idée v. 14 (Τούτου χάριν κάμπτω τὰ γόνατά μου).

2. Δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ (Philem. 1 et 9), ὁ δέσμιος τοῦ κυρίου (2 Tim. 1⁸), ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ (Eph. 3¹), ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ (Eph. 4¹). — Allusions fréquentes à ses chaînes (Phil. 17-13-14-17; Col. 4¹⁸; 2 Tim. 2⁹; Philem. 10) qui sont les chaînes de l'Évangile (Philem. 13 : ἐν τοῖς δεσμοῖς τοῦ εὐαγγελίου) parce qu'il a été emprisonné pour avoir prêché les droits des Gentils (Act. 21²⁸; 22²²) : chaînes glorieuses pour eux (Eph. 3¹³ : ἥτις ἐστὶν δόξα ὑμῶν) et honorables pour lui (Col. 1²⁴). Il aime à se dire *ambassadeur* du Christ *dans les fers* (Eph. 6²⁰ : ὑπὲρ οὗ πρεσβεύω ἐν ἀλύσει) et son unique ambition est de prêcher toujours avec la même intrépidité le *mystère de l'Évangile* (*Ibid.* : τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου) ou le *mystère du Christ pour lequel* il est enchaîné (Col. 4³ : τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ δι' ὃ καὶ δέδεμαι), c'est-à-dire le mystère qui est le point fondamental de son évangile et le mystère qui a pour objet le Christ rédempteur universel.

3. Eph. 3³⁻⁴ : ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον, καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ, πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ. Paul explique ce qu'il vient de dire : εἰπε ἀκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ Θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς. Le mot οἰκονομία doit se prendre non pas au sens actif (administration) mais au sens passif (éta-

identifie le mystère avec l'évangile qu'il est chargé de publier, non pas seul mais plus que les autres : sublime ministère ayant pour objet de dévoiler aux hommes la richesse ineffable des conseils rédempteurs et de révéler aux anges eux-mêmes les abîmes de la sagesse divine ¹. — 4. Enfin le mystère — et par suite l'évangile de Paul — est défini une fois encore, avec plus de précision que jamais : « les Gentils sont cohéritiers », c'est-à-dire héritiers de la grâce et de la gloire au même titre et dans la même mesure que les Juifs à qui le patrimoine des faveurs célestes semblait jusqu'alors réservé; ils sont « membres du même corps » mystique du Christ et par conséquent, entre eux et les Juifs, il n'y a ni privilège, ni différence, ni inégalité; ils sont « copartageants de la promesse » merveilleusement libérale, faite aux patriarches le long des siècles; et ils sont tout cela « dans le Christ » qui

blissement, institution divine); χάρις n'est pas la grâce de la conversion mais la grâce de l'apostolat et spécialement de l'apostolat des Gentils, comme le montre l'addition : τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς. Le génitif χάριτος est donc un génitif objectif (l'économie relative à la grâce) ou si l'on veut un génitif d'épexégèse (l'économie qui consiste dans la grâce). — Au v. 3, εἰ signifie non pas *parce que* mais *à savoir que* : la révélation du mystère (κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον) est précisément l'économie de la grâce dont il vient d'être question. Quand il ajoute : « comme je l'ai écrit ci-dessus en peu de mots » (καθὼς προέγραφα ἐν ὀλίγῳ), l'Apôtre renvoie au chapitre II, où il a décrit en effet le mystère de l'incorporation des Gentils à l'Eglise, avec l'assurance que ses lecteurs y reconnaîtront combien profonde est son intelligence de ce mystère.

1. Eph. 38-9 : ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, τοῖς ἕθενσιν εὐαγγελισσασθαι τὸ ἀνεξίχνιαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ, καὶ φωτίσαι τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου. Le mot Ἐλαχιστότερος est curieux : « plus petit que les plus petits des saints ». C'est un comparatif de superlatif. Ces formations ne sont pas rares, surtout dans la basse grécité, avec les superlatifs et comparatifs irréguliers. On trouve dans Aristote ἐσχατώτερος et dans saint Jean μειζότερος (3 Joan. 4). — La grâce, l'insigne honneur accordé à Paul, malgré son indignité, c'est : 1) d'annoncer aux Gentils la richesse insondable du Christ; 2) d'expliquer l'économie du grand mystère. Le premier message concerne spécialement les Gentils parce qu'il leur importe de savoir que la richesse du Christ déborde sur eux et qu'ils sont de ce fait aussi riches que leurs aînés les Juifs. Cette richesse du Christ est dite insondable, incompréhensible ou incommensurable, parce qu'elle dépasse les évaluations humaines et qu'elle peut s'étendre à tous les hommes sans s'épuiser. Le second message s'adresse à tous, Juifs et Gentils, car tous ont besoin de connaître l'économie du mystère, économie comprenant, comme son nom l'indique, une foule d'institutions, de relations et de points de vue qui étaient restés jusque-là le secret du Créateur (*sacramenti absconditi a sæculis in Deo qui omnia creavit*), dont les anges eux-mêmes n'avaient pas connaissance (ut innotescat principatibus et potestatibus in cælestibus) et où éclate la multiforme sagesse de Dieu (ἡ πολυποίκιλος σοφία).

en est la cause méritoire et « par l'Évangile » qui en est la condition essentielle ¹.

Nos recherches nous conduisent toujours au même résultat. L'évangile de Paul, autrement dit le mystère de Dieu, le mystère du Christ, le mystère de l'Évangile, ou simplement le mystère, c'est, dans sa formule la plus large et la plus précise, le mystère de la rédemption de tous les hommes par le Christ et dans le Christ. Ça et là, les Éptres nous fournissent quelques données de plus; mais il faut être en garde contre le danger de croire que l'Apôtre entend signaler à notre attention un point caractéristique de sa doctrine chaque fois qu'il en appelle à son évangile. Lorsque, provoqué par les désordres des Corinthiens dans la célébration de l'agape, il leur remet en mémoire l'enseignement du Seigneur au sujet de l'eucharistie, il n'insinue pas que les autres églises soient moins favorisées à cet égard ²; et quand, pour répondre à leurs doutes naissants, il répète un fragment de sa première catéchèse sur la mort, la sépulture et la résurrection de Jésus-Christ, il prétend si peu se distinguer en cela des autres apôtres qu'il ajoute aussitôt : « Soit moi, soit eux, ainsi nous prêchons et

1. Eph. 3⁶ : εἶναι τὰ ἔθνη συγχληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμετοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου. Voilà le contenu et la définition du mystère. L'idée principale est dans la préposition composante σύν des trois adjectifs composés : συγχληρονόμα cohéritiers, c'est-à-dire héritiers avec (les Juifs) etc. — Le mot συγχληρονόμος n'est pas employé par les écrivains profanes; il a été trouvé dans Philon, *Legat. ad Caium*, 10; le verbe συγχληρονόμος est dans Eccli. 22²³. Dans le Nouveau Testament l'héritage (κληρονομία) étant en général la vie éternelle (Eph. 1¹⁴⁻¹⁸; 5⁵; Col. 3²⁴; 1 Petr. 1⁴), συγχληρονόμος signifiera cohéritier du royaume céleste. Cf. Rom. 8¹⁷; Hebr. 11⁹; 1 Petr. 3⁷. — Le sens de σύσσωμα, membres d'un même corps, n'est pas obscur pour qui s'est familiarisé avec la théorie du corps mystique. Paul a-t-il forgé ce terme expressif? Ce qui ferait croire qu'il est de frappe plus ancienne c'est qu'on trouve dans Aristote (*De mundo*, IV, 30) le verbe συσσωματοποιεῖν. — Le mot συμμετοχος n'a pas été rencontré ailleurs que dans Josèphe; mais συμμετέχειν est usité chez les classiques et l'addition τῆς ἐπαγγελίας rend le sens tout à fait clair. Paul explique assez souvent ce qu'il entend par la promesse ou les promesses (Rom. 4¹³⁻²⁰; 9⁴⁻⁸⁻⁹; 15⁸; Gal. 3¹⁴⁻²⁹; 4²³⁻²⁸; Eph. 1¹³; 2¹² etc.): ce sont les engagements que Dieu, en diverses circonstances solennelles, a contractés envers son peuple et qui comprennent l'envoi du Messie. — Les deux conditions pour recevoir ces bienfaits sont d'embrasser l'Évangile qui est pour tout croyant l'instrument du salut (Rom. 1¹⁶) et d'être uni au Christ qui est le médiateur unique (1 Tim. 2⁵), le dépositaire de tous ces dons (Gal. 3¹⁶) et surtout le creuset où s'opère la fusion intime des fidèles (Gal. 2⁶⁻²⁹).

2. 1 Cor. 11²⁸.

ainsi vous avez cru ¹. » Sans doute il doit avoir insisté plus que les autres sur la valeur sotériologique de la sépulture et de la résurrection du Christ, mais la preuve que ce point de vue ne lui est pas exclusivement propre c'est qu'il suppose connu des Romains et des Colossiens, qui n'ont pas été ses disciples, le symbolisme de l'ensevelissement mystique du chrétien dans le baptême². Cependant la mention de son évangile, alors même qu'elle n'implique pas nécessairement un article caractéristique de sa prédication, met du moins le lecteur en éveil. En présence de ce texte : « le jour où Dieu jugera les actions secrètes des hommes, selon mon évangile, par le Christ Jésus ³ », les meilleurs exégètes se demandent quel est le point visé par ces mots « selon mon évangile » ; et ils concluent avec raison que ce n'est ni le jour du Seigneur, ni les actions secrètes des hommes comme matière du jugement divin, ni le fait même du jugement, mais la manière dont le jugement sera rendu par la médiation du Christ. C'est en effet une des idées favorites de Paul. Aux impudents détracteurs qui l'accusent de frelater la parole de Dieu, de la cacher sous de misérables déguisements, de l'envelopper d'énigmes volontaires, il proteste qu'il ne se prêche pas lui-même « mais le Christ Jésus Seigneur ⁴ ». Il met l'accent sur le mot Seigneur. Nous savons en effet qu'il regardait la confession de Jésus Seigneur comme une profession de foi abrégée et comme un résumé de l'Évangile⁵. Une autre fois il fait mention de son évangile à propos de la Loi mosaïque ; il l'oppose à celui des faux docteurs qui ne connaissent pas le véritable usage de la Loi⁶. Lui, Paul, est chargé d'enseigner que la loi par elle-même, indépendamment de la grâce, n'est bonne qu'à retenir dans le droit chemin, par la terreur et les menaces, les rebelles et les criminels. Dans sa seconde Épître, il rappelle encore à Timothée un autre point de son évangile :

1. 1 Cor. 15¹¹. — 2. Rom. 6⁴ ; Col. 2¹².

3. Rom. 2¹⁶ : « Indicari hac locutione aliquid videtur, quod ab ipso magis, quam a reliquis, doceatur ipsiusque prædicationi quasi sit proprium et essentielle » (Cornely). — « The point to which St. Paul's Gospel, or habitual teaching, bears witness is, not that God will judge the world (which was an old doctrine) but that He will judge it *through Jesus Christ* as His Deputy » (Sanday).

4. 2 Cor. 4⁵. — 5. Rom. 10⁹⁻¹⁰. — 6. 1 Tim. 1⁸⁻¹¹.

« Souviens-toi que Jésus-Christ, de la race de David, est ressuscité des morts selon mon évangile, pour lequel je souffre jusqu'aux chaînes, comme un malfaiteur¹. » Le point visé n'est évidemment pas la descendance du sang de David; c'est donc la résurrection de Jésus-Christ, dont l'importance est sans égale dans la prédication de Paul.

Tous ces détails épars nous invitent à ne pas comprimer l'évangile de Paul dans une formule trop étroite², comme serait la liberté des Gentils relativement aux observances légales, ou la justification par la foi sans les œuvres de la Loi, ou même l'universalité des plans rédempteurs de Dieu. L'évangile de Paul est moins une thèse particulière que l'ensemble de la doctrine évangélique contemplée sous un certain angle et présentée sous un jour spécial. C'est un cadre où toutes les vérités peuvent trouver place. Aussi, après avoir discuté les assertions de l'Apôtre, convient-il de passer, en guise de contre-épreuve, au relevé de sa doctrine.

Éléments du paulinisme. — Fermons les Épîtres de Paul, comme s'il ne disait rien de son évangile, et demandons aux théologiens les plus versés dans sa doctrine, sans distinction d'écoles ni de tendances, quels en sont les points essentiels et les éléments constitutifs. Il ne s'agit pas encore de les grouper et de les classer, il ne s'agit que d'en dresser la liste. Plus tard

1. 2 Tim. 2⁸.

2. Ainsi la définition de Bisping est étroite à l'excès (sur Gal. 2²) : « Das Evangelium, welches fortwährend ein und dasselbe (daher das Präsens *κηρύσσω*) von Paulus unter den Heiden verkündet wurde, war das von der Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben und von der Nichtverbindlichkeit des mosaischen Gesetzes. » La définition de Cornely est plus ample sans l'être encore suffisamment (sur Rom. 16²⁵) : « Confirmari eos desiderat in Evangelio suo, quo nomine illam prædicationis evangelicæ formam intelligit quam ipse semper secutus est, quando et verbis et literis inter gentes aperte docebat et contra judaizantes strenue defendebat, Christum Jesum Dei Filium, utpote totius generis humani redemptorem non solis Judæis sed gentibus quoque omnibus advenisse salutemque attulisse » etc. A plus forte raison, la définition suivante a-t-elle besoin d'être complétée : « C'est la charte de liberté des âmes sous l'alliance nouvelle. On peut l'appeler en toute vérité l'Évangile de saint Paul. » S. Protin, *L'Évangile de saint Paul*, dans *Revue Augustinienne*, t. VII, 1908, p. 442. — A propos de cet évangile paulinien, Sanday remarque avec justesse (sur Rom. 16²⁵) : « St. Paul did not look upon this as antagonistic to the common faith of the Church, but as complementary to and explanatory of it. To expound this would especially lead to the establishment of a Christian Church, for if rightly understood, it would promote the harmony of Jew and Gentile within it. »

on examinera s'ils sont vraiment fondamentaux et ne peuvent être négligés sans altérer l'économie de l'ensemble, s'ils sont caractéristiques au moins sous l'angle où les envisage l'Apôtre, s'ils sont susceptibles de former un tout cohérent. Voici d'abord le verdict de ce *referendum* où l'énumération des articles se succède sans ordre logique.

1. *Le plan rédempteur de Dieu*, comprenant l'initiative divine de la grâce, l'élection et la prédestination éternelles dans le Christ, les préparations providentielles, la finalité de l'œuvre rédemptrice.

2. *Le contraste des deux Adam*, le type et l'antitype, résumant l'histoire de l'humanité : l'un cause du péché, de la mort, de la déchéance ; l'autre auteur de la justice, de la vie, du relèvement.

3. *L'antithèse chair et esprit*, placée à tort par quelques-uns à la base même du paulinisme, mais d'une importance capitale pour la sotériologie comme pour la morale.

4. *Le rôle et la fin de la Loi*, qui sembleraient à première vue se rattacher moins étroitement à l'enseignement de l'Apôtre, mais dont la portée ne saurait être secondaire dans l'évangile du Docteur des Gentils.

5. *La mort rédemptrice du Christ*, regardée par plusieurs, avec une exagération manifeste, comme une création exclusive du génie de Paul, mais qui est certainement au centre de sa doctrine.

6. *La justification par la foi*, contre-partie de la rédemption et application subjective de la mort rédemptrice.

7. *La résurrection de Jésus-Christ* comme complément intrinsèque de l'œuvre rédemptrice et comme cause exemplaire de notre résurrection glorieuse.

8. *L'Église corps mystique du Christ*, fruit de sa mort et de sa résurrection.

9. *Le baptême*, sceau de la foi et rite d'incorporation au Christ mystique, avec l'eucharistie qui donne à ce corps son aliment et sa croissance.

10. *L'eschatologie* comme aboutissement normal de la vie chrétienne.

On pourrait, sans doute, enfler encore cette liste de quel-

ques articles ; mais on s'apercevrait le plus souvent ou qu'ils rentrent dans un des points déjà signalés, ou qu'ils n'ont rien de vraiment caractéristique, ou qu'ils sont pour ainsi dire à la périphérie de la pensée paulinienne. Ainsi l'apocalyptique, en tant que distincte de l'eschatologie, manque d'originalité et suit les données traditionnelles ; la démonologie et l'angélologie sont des idées de surface, empruntées au langage populaire et sans influence sérieuse sur le fond même de l'enseignement ; la théorie sur l'origine, l'extension et la domination du péché est au contraire capitale, mais elle tient dans l'antithèse des deux Adam comme la partie dans le tout ; enfin la théodicée, en ce qu'elle a de spécifiquement paulinien, est comprise tout entière dans la théorie des plans rédempteurs.

Cet ensemble doctrinal, qui constitue l'enseignement particulier du Docteur des Gentils, est ce qu'on appelle le paulinisme et ce qu'on peut appeler aussi, d'un nom, discutable peut-être, mais accepté maintenant et sanctionné par l'usage, la *théologie de saint Paul*. Avant d'aller plus loin, dissipons un malentendu ou une équivoque. Nous ne traitons pas les auteurs sacrés « en théologiens » et nous ne considérons pas leurs écrits « comme autant de constructions ou au moins d'ébauches théologiques » ; nous ne les envisageons pas « tour à tour comme révélation et comme théologie » et nous ne distinguons pas chez eux « d'un côté le donné révélé, de l'autre l'élaboration » du donné divin. Autre chose est la théologie de saint Paul, autre chose est, par exemple, la théologie de saint Thomas. La théologie de saint Paul est la somme des révélations divines transmises par l'organe du Docteur des Gentils. La théologie de saint Thomas est l'interprétation aussi heureuse qu'on voudra, mais nécessairement humaine et faillible du donné révélé de Paul et des autres écrivains inspirés ; et voilà pourquoi il faut, au-dessus des théologiens, une autorité infaillible qui juge en dernier ressort le bien-fondé de leur interprétation. Paul nous fournit les éléments d'une théologie, mais il ne fait pas lui-même sa théologie, au sens ordinaire de ce mot. Il pense systématiquement, c'est-à-dire

d'une façon suivie et cohérente, mais le système n'est pas de lui et pour réduire sa pensée en système il sera quelquefois besoin de combler des lacunes, d'établir des rapprochements, de tirer quelques conclusions. C'est la tâche du théologien. Interprète fidèle et loyal, il doit viser à rendre le moins imparfaitement possible toute la pensée, rien que la pensée, de son guide inspiré, sans la fausser, sans la solliciter, sans la dénaturer ou par excès ou par défaut. Nous ne sommes pas de ceux qui veulent lire dans saint Paul « plus que ce qu'il dit et plus que ce qu'il peut dire » ; qui le regardent comme un simple « collaborateur de la grâce et du Maître intérieur » ; qui, sous prétexte que « la lettre tue », refusent de s'enchaîner à ses mots et à ses formules¹.

Ces précisions étaient nécessaires ; car, bien qu'elles ne semblent pas dépasser le niveau d'une intelligence moyenne, elles échappent de fait à plusieurs esprits cultivés.

II. LA THÉOLOGIE PAULINIENNE EN GERME.

Idée mère. — Si, pour comprendre la *Cité de Dieu* de saint Augustin ou le *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet, il faut s'être pénétré de la thèse que ces deux grands génies y développent avec tant de magnificence, il n'est pas moins nécessaire, pour lire avec fruit saint Paul, d'examiner attentivement les principes directeurs de sa pensée. Dans les ouvrages d'esprit, comme dans les créations de l'art ou les spectacles de la nature, il y a toujours un point en dehors duquel les proportions sont déformées et les perspectives se présentent mal. Ce point central qui rayonne dans

1. L. Laberthonnière, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1910, p. 665 : « Au lieu de définir et de vouloir enchaîner à ses paroles, matériellement prises, il (Paul) vise à susciter les attentions et à les orienter, des misères et des ignorances d'en bas, vers la lumière d'en haut : il ne dit que pour suggérer plus que ce qu'il dit et plus que ce qu'il peut dire. Il se comporte comme un collaborateur de la grâce et du Maître intérieur et non comme quelqu'un qui s'y substitue. Pour se faire comprendre, il tâche qu'on entre dans son esprit et qu'on se mette dans sa perspective. Les formules et les mots ne sont toujours pour lui que des instruments dont il faut se servir mais auxquels il ne faut pas s'arrêter : c'est la lettre qui tue. » Ces paroles étonneraient sous une plume moins déshabituée de l'exactitude théologique.

toutes les directions, qui imprime à l'ensemble unité, cohésion et harmonie et qu'on ne saurait déplacer sans troubler toute l'économie de l'œuvre, est ce qu'on appelle l'idée maîtresse. Penseur de premier ordre, dialecticien puissant, esprit philosophique capable de coordonner des faits disparates, d'en saisir les rapports cachés, de les unifier par un travail de vigoureuse synthèse, Paul a dû mettre dans ses écrits un petit nombre d'idées maîtresses, peut-être une seule; et il est hors de doute que cette idée une fois connue serait le fil conducteur de sa doctrine.

Une première exploration à vol d'oiseau dans ce champ immense suffit à nous convaincre que le centre en est le Christ. Tout converge de ce côté; tout part de là et tout y ramène. Le Christ est le principe, le milieu et le terme de tout. Dans l'ordre naturel, comme dans l'ordre surnaturel, tout est en lui, tout est par lui, tout est pour lui. La plus simple opération d'arithmétique nous confirme dans cette impression. L'Épître aux Hébreux mise à part, le nom de « Seigneur » revient environ deux cent quatre-vingts fois sous la plume de Paul; le nom de « Jésus » deux cent vingt; le nom de « Christ » près de quatre cents fois. S'il inscrit l'un des noms du Sauveur presque à chaque ligne de ses lettres, c'est qu'il dirige tout vers ce point de mire de ses pensées et de ses adorations. Qu'on ouvre au hasard ses Épîtres, on tombera infailliblement sur une allusion à la nature, ou à l'œuvre, ou à la médiation de l'Homme-Dieu ¹. Toute tentative de comprendre un passage quelconque, abstraction faite de la personne de Jésus-Christ, aboutirait à un échec certain.

C'est ce qu'oublient les théologiens qui mettent à la

1. Le nom du *Christ* (Χριστός; avec ou sans l'article) paraît seul 203 fois; le *Christ Jésus* 92 fois; *Jésus-Christ* 84 fois; le *Seigneur* (Κύριος; avec ou sans l'article) paraît seul 157 fois; le *Seigneur Jésus* 24 fois; le *Seigneur Jésus-Christ* 64 fois; *Jésus* seul ne se lit que 16 fois. Il faut tenir compte des autres noms, tels que Sauveur, Fils de Dieu, Bien-aimé etc. ainsi que des nombreuses phrases incidentes où Jésus-Christ, sans être nommé, est le sujet de la proposition. Les chiffres donnés ci-dessus ne sont qu'approximatifs parce que certains passages offrent des variantes (*Jésus-Christ* et le *Christ Jésus*, par exemple, étant souvent mis l'un pour l'autre); mais la somme totale reste à peu près invariable.

base de la doctrine de Paul soit la notion métaphysique de Dieu, soit la thèse abstraite de la justification par la foi, soit le contraste psychologique entre la chair et l'esprit. Les premiers sont le jouet d'une illusion d'optique. La pensée juive étant profondément religieuse, l'idée de Dieu remplit la Bible entière. Pour saint Paul, comme pour tous ses compatriotes, Dieu est la source première, la providence universelle, la fin suprême de tous les êtres; rien ne se fait sans son initiative, rien n'arrive que par lui. A ce point de vue, la théodicée de saint Paul diffère peu de celle d'Isaïe ou de saint Jean : elle est un héritage de la révélation antique et le patrimoine commun des Israélites. Or ce n'est pas dans les points de rencontre mais dans les divergences qu'il faut chercher la pensée intime d'un auteur et l'idée mère d'un ouvrage¹. Pour une raison différente, la justification par la foi doit être écartée. C'est une thèse inspirée par la controverse et qui doit son haut relief à la polémique judaïsante. La controverse finie, Paul semble l'oublier ou s'en désintéresser : preuve certaine qu'elle ne tient pas au fond même de sa théologie, du moins sous la forme aiguë que lui imprimait la lutte contre d'irréconciliables adversaires. Voilà ce que ne comprit pas Luther, lorsqu'il fit de cette thèse la quintessence de l'évangile paulinien et le palladium du protestantisme.

Le dualisme psychologique mis en avant par quelques écrivains rationalistes de nos jours nous donnera-t-il mieux la clef de la théologie de saint Paul? Impuissance de l'homme

1. Findlay (dans *Hastings' Dictionary of the Bible*, t. III, p. 718) prend la théodicée pour point de départ : « The apostle's doctrine is *theocentric*, not in reality *anthropocentric*... St. Paul's *Soteriology and Christology* are rooted in his *Theology*. » Il attribue la même marche à Stevens. En effet celui-ci (*The Pauline Theology*², New-York, 1906, p. 96), après les préliminaires, commence par la doctrine de Dieu, en faisant remarquer que les théologiens n'accordent pas d'ordinaire un chapitre spécial à la conception paulinienne de Dieu : « But this conception is of the first importance for Paul's doctrinal system, and is deserving of a careful elucidation; for it is in the thought of God that the plan of grace for sinners must arise, and it must be executed in accordance with his fixed purpose. » Cette importance exceptionnelle de l'idée de Dieu n'apparaît plus dans Stevens, *The Theology of the New Testament*, Édimbourg, 1899, où les chapitres se succèdent dans cet ordre : Chair et esprit, Adam et sa race, la Loi de Dieu, le propos divin, Jésus-Christ etc.

en face du bien qu'il aime, domination du péché que la Loi provoque loin de le refréner, désir instinctif d'une justice qui dérive de la foi seule et que les défaillances individuelles ne puissent entraver, sentiment intime que le Christ est assez grand et assez bon pour satisfaire toutes les aspirations de notre âme : tels seraient les articles fondamentaux de cet évangile. De la sorte, dit-on, la théologie de saint Paul est le fruit mûr de son expérience religieuse; il n'en est redevable à personne; il ne la doit qu'à lui-même ou, pour parler son langage, à l'esprit du Christ; il y a, dans sa pensée, après comme avant sa conversion, unité et continuité; tout s'explique sans l'intervention gênante du surnaturel. Nous avons vu au contraire que cela n'explique rien, pas plus la conversion que le reste. Mais si les choses étaient ainsi, est-il croyable que Paul n'en ait pas eu conscience? Est-il vraisemblable qu'il réduise son évangile à une hypothèse philosophique, lui qui n'a pour la sagesse humaine que pitié et dédain? Est-il admissible qu'il le formule en un passage unique dont le sens est discuté? Non, la doctrine de Paul n'est pas *anthropocentrique* et n'est point un simple corollaire de sa conception de l'homme; elle n'est pas davantage *théocentrique* en ce sens que sa christologie et sa sotériologie dériveraient de sa théodicée; elle a pour foyer de convergence le médiateur unique entre Dieu et les hommes, elle est *christocentrique*.

Comme la médiation du Christ n'est en d'autres termes que sa qualité de Sauveur et que le Sauveur n'est tel que par la croix, un grand nombre de théologiens, même de ceux qui patronnent à l'occasion un autre système, proclament le *verbum crucis*, la pierre angulaire de l'évangile de Paul : « Le fait de la mort de Jésus devient ainsi le centre de tout le système paulinien. Le christianisme de l'apôtre se résume dans la personne du Christ; mais cette personne elle-même n'acquiert toute son importance rédemptrice qu'au moment de sa mort sur la croix ¹. » L'idée est d'autant plus

1. Sabatier, *L'Apôtre Paul*³, p. 322. Cf. Beyschlag, *Neutest. Theol.*², t. II, p. 134 : « Das Evangelium ist dem Paulus wesentlich das Wort vom Kreuz »;

séduisante que les déclarations formelles de Paul nous lancent sur cette piste : « O Galates insensés, écrit-il à des néophytes vacillants, qui a donc pu vous fasciner, vous devant les yeux desquels le Christ fut exposé cloué à la croix ¹ ! » Il avait *affiché, placardé*, aux yeux des Galates, l'image du Crucifié; il leur avait fait une peinture si vive et si poignante de Jésus en croix qu'il ne conçoit pas comment ils ont pu en détacher leurs regards; s'ils les tenaient fixés sur cette sanglante image, le charme du fascinateur n'aurait sur eux aucune prise. Il est certain que la prédication de la croix prenait toujours, dans sa première catéchèse, un relief puissant : « Je vous ai transmis avant toutes choses, ce que j'ai reçu moi-même, savoir que le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Écritures ². — Je n'ai pas voulu savoir parmi vous autre chose que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié ³. » Jésus-Christ, tel est le thème général de sa pré-

Findlay dans *Hastings' Dict. of the Bible*, t. III, p. 723 : « The Cross... is the trunk into which run up all the roots of Paul's Christian thought ».

1. Gal. 3¹ : Ὁ ἀνόητοι Γαλάται τίς ὑμᾶς ἐβόσκαθεν, οἷς κατ' ὀφθαλμοῦς Ἰησοῦς Χριστὸς προσεγράφη ἐσταυρωμένος; L'addition de la Vulgate (*non obedire veritati*) n'est qu'une glose sans importance, mais les mots *in vobis*, devant *crucifixus* et après une virgule, rendent le sens difficile. Si on lit en grec ἐν ὑμῖν, avec un certain nombre de manuscrits, il faut évidemment faire rapporter ces mots à *προσεγράφη*. — Au lieu de *præscriptus* il faudrait *proscriptus* comme porte le *Fuldensis*. *Proscribere, προγράφειν*, veut dire afficher, placarder en public, par exemple une sentence capitale : de là les édits de *proscription* et les *proscrits*. Saint Paul a affiché, placardé, en quelque sorte, au milieu des Galates, l'image de Jésus crucifié, afin que cette image, toujours présente à leurs regards, les préservât de la séduction. — *Fascinare, βασκαίνειν*, signifie *fasciner par le regard*, comme le serpent fascine le petit oiseau ou le chat la souris. Pour que le charme agisse, il faut que le regard du fascinateur reste fixé sur les yeux du fasciné. Si l'un ou l'autre détourne la vue, le charme est rompu et la fascination cesse. Les Galates n'ont été ensorcelés par les séducteurs que parce qu'ils n'ont pas, ainsi qu'ils l'auraient dû, tenu leurs regards fixés sur le Crucifié.

2. 1 Cor. 15³. Voir la note B₂, p. 62.

3. 1 Cor. 2² : Οὐ γὰρ ἐκρίνα τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον. Ici le mot κρίνειν, *judicare*, signifie « juger bon, trouver à propos », sens fréquent dans S. Paul (1 Cor. 7³⁷; 2 Cor. 2¹) et ailleurs, comme dans cette expression cicéronienne : *Mihi judicatum est*. Il s'agit d'un jugement pratique et non spéculatif. Il ne faut donc pas traduire : « Je jugeai que je ne savais rien en dehors de Jésus-Christ crucifié », car ce jugement serait contraire à la vérité, mais : « Je ne jugeai pas à propos de savoir quoi que ce soit, si ce n'est Jésus-Christ crucifié. » La négation se rapporte naturellement au mot le plus voisin ἐκρίνα. Faire rapporter le οὐ soit à τι soit à εἰδέναι serait arbitraire, sans d'ailleurs modifier notablement le sens. « Paul a écarté intentionnellement les éléments divers du savoir hu-

dication; Jésus-Christ crucifié, tel est le sujet spécial. S'il met toujours à la base le mystère de la croix, ne nous donne-t-il pas le droit d'y chercher la substance de son évangile et l'idée génératrice de sa théologie?

Ces raisons sont plus spécieuses que solides. Pour que Jésus-Christ nous sauvât par la croix, il fallut que le drame de la rédemption s'accomplît à un certain point de l'espace et de la durée, au moment où les Juifs avaient perdu l'autonomie et le droit du glaive, sous la domination romaine qui réservait aux peuples asservis cette peine infamante. Or, bien que rien ne soit fortuit dans les desseins de Dieu, est-il vraisemblable que saint Paul rattache à une circonstance accidentelle de lieu et de temps sa théorie capitale du salut des hommes? L'Apôtre, dit-on, n'a voulu rien savoir en dehors de Jésus-Christ crucifié. C'est en effet ce qu'il affirme, mais il y apporte deux limitations. L'une est contenue dans ces mots « parmi vous » et tient aux conditions spécialés de son apostolat à Corinthe. Après l'échec d'Athènes, il avait compris qu'il fallait présenter aux Grecs ergoteurs et frivoles le mystère de la croix dans son réalisme déconcertant; peut-être, dans un milieu différent, eût-il essayé d'une autre méthode. La seconde limitation naît de son intention polémique : on lui reproche d'ignorer ou de négliger la sagesse; il répond que sa sagesse à lui, la seule qui leur soit profitable et qu'ils soient à même de saisir, c'est la croix, objet de scandale pour les Juifs, objet de folie pour les Grecs. Le paradoxe consiste à opposer la folie de la croix à la sagesse du siècle et à montrer que Dieu triomphe de la sagesse par la folie; mais l'Apôtre ne nous donne pas le droit de conclure en outre que le *verbum crucis* porte en germe tout son enseignement.

A vrai dire, la mort du Christ considérée en elle-même, main par lesquels il aurait pu être tenté d'étayer la prédication du salut. Il a estimé ne pas devoir se mettre en quête de pareils moyens... En Jésus même, il a cru ne devoir faire ressortir que le côté le moins attrayant pour la sagesse humaine, mais le seul capable de sauver : *Jésus-Christ crucifié*, tant il redoutait de provoquer des adhésions qui n'auraient reposé que sur un attrait intellectuel ou esthétique, et par conséquent superficiel. Le *ἐν ὑμῖν*, parmi vous, laisse cependant place à l'idée que, là où il n'aura plus à compter sur ce danger, il pourra dépasser cette limite. »

indépendamment de ce qui lui donne sa signification et sa valeur, serait sans effet sur notre salut. Par elle-même, loin d'être l'instrument de la rédemption, ce serait le crime suprême de l'humanité qui semblerait exiger une rédemption nouvelle. Elle n'est méritoire pour le Christ et salutaire pour nous qu'autant qu'elle est de la part du Fils un acte de réparation et le couronnement d'une vie d'obéissance. Pour conférer à la mort de Jésus une valeur rédemptrice, il est nécessaire d'y inclure un élément qui la mette en relation avec Dieu, avec les hommes et avec le Sauveur lui-même : avec le Sauveur qui l'offre, avec Dieu qui l'accepte et avec les hommes qui en bénéficient. A cette condition seulement, elle est agréable à Dieu qu'elle nous rend propice.

Un motif plus grave de ne pas s'arrêter à la mort du Christ pour y placer l'idée mère de la théologie paulinienne, c'est qu'aux yeux de Paul la mort du Christ est inséparable de sa résurrection sans laquelle, au point de vue sotériologique, elle est incomplète. Quand l'Apôtre résumait son évangile aux néophytes de Corinthe, il leur disait : « Je vous ai transmis avant toute chose ce que j'ai reçu moi-même, que le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures et qu'il a été enseveli et qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures¹. » C'est là ce qu'il enseignait à Antioche de Pisidie, à Athènes, partout². Jamais la mort du Christ n'allait sans la résurrection, car l'une est le complément et le corollaire de l'autre. Non seulement la résurrection glorieuse était due au Sauveur à titre de récompense, mais Dieu se devait de ressusciter son Fils pour sceller sa mission et sanctionner son œuvre. La mort de Jésus n'étant pas l'acquit d'une dette personnelle n'a point en elle-même sa finalité : « Dieu l'a donc ressuscité, parce qu'il était impossible que la mort le retint sous son empire³. » Aussi saint Paul, non content d'affirmer que le Christ « est mort et ressuscité pour nous⁴ », ne craint pas d'écrire ces mots dont le sens naturel donne tant de tracas à certains exégètes : « Il fut livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification⁵. »

1. 1 Cor. 15³⁻⁴. — 2. Act. 13²⁹⁻³⁰. — 3. Act. 2²⁴. — 4. 2 Cor. 5¹⁵.

5. Rom. 4²⁵. Voir note N₂, p. 305-307.

D'où il appert que la résurrection du Christ fait partie intégrante de l'œuvre rédemptrice.

Cependant l'idée complexe « Jésus mort et ressuscité pour nous » n'est pas encore la formule que nous cherchons. Outre qu'elle n'est pas assez spéciale à Paul, elle n'exprime que le côté objectif de notre salut. Or, l'Apôtre ne sépare jamais les deux aspects de la rédemption. S'il dit que Dieu exposa son Fils comme moyen de propitiation, il se hâte d'ajouter : « par la foi, en son sang ¹ ». Inutile de compulser toutes les Épîtres; il suffit d'observer que Jésus-Christ ne peut pas mourir pour nous sans que nous mourions mystiquement avec lui et qu'il ne peut pas ressusciter pour nous sans que nous ressuscitions moralement avec lui. Contentons-nous d'indiquer ici quelques passages dont l'explication a sa place ailleurs : « Si l'un mourut pour tous, donc tous moururent », ou bien : « Un mourut pour tous, donc tous moururent ². » Il est tout à fait indifférent de présenter cette idée sous forme de proposition conditionnelle, avec le texte grec reçu et la Vulgate, ou sous forme d'enthymème, avec les éditions critiques; car d'une et d'autre manière notre mort mystique apparaît également bien comme la conséquence nécessaire de la mort du Christ. Bien plus : « Si nous mourûmes avec le Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui ³. » Notre résurrection est contenue dans la résurrection même du Sauveur, comme notre mort est renfermée dans sa mort.

Il existe dans saint Paul une longue série de mots étranges, dont la plupart ne peuvent se rendre en une autre langue que par un barbarisme ou une périphrase. L'Apôtre les a créés ou renouvelés pour donner une expression graphique à l'ineffable union des chrétiens avec le Christ et dans le Christ. Tels sont : *souffrir avec Jésus-Christ, être crucifié avec lui, mourir avec lui, être enseveli avec lui, ressusciter avec lui, vivre avec lui, être vivifié avec lui, partager sa forme, partager sa gloire, siéger avec lui, régner avec lui, associé à sa forme, associé à sa vie, cohéritier*. On peut y join-

1. Rom. 3²⁵. — 2. 2 Cor. 5¹⁵. Voir p. 291-293. — 3. Rom. 6⁸.

dre *copartageant, concorporel, coédifié* et quelques autres encore, qui n'expriment pas directement l'union des chrétiens avec le Christ mais désignent l'intime union des chrétiens entre eux dans le Christ⁴. L'examen de ces curieux vocables nous suggère trois remarques intéressantes : 1. Notre union mystique avec le Christ ne s'étend pas jusqu'à la vie mortelle de Jésus ; elle ne commence qu'à la passion, quand Jésus-Christ inaugure son œuvre rédemptrice ; mais, dès cet instant, elle est continue et la communication d'idiomes entre les chré-

1. Voici ces mots avec la traduction de la Vulgate et l'indication de tous les passages où ils paraissent :

- a) συμπάσχειν (*compati*, Rom. 8¹⁷ ; 1 Cor. 12²⁶).
- b) συσταυροῦσθαι (*simul crucifigi*, Rom. 6⁶ ; *configi cruci*, Gal. 2²⁰).
- c) συναποθνήσκειν (*commori*, 2 Tim. 2¹¹ ; cf. 2 Cor. 7³).
- d) συνθάπτεσθαι (*consepeliri*, Rom. 6⁴ ; Col. 2¹²).
- e) συνεγείρειν (*conresuscitare*, Eph. 6⁴ ; au passif Col. 2¹² et 3¹).
- f) συζῆν ou συζῆν (*simul vivere cum*, Rom. 6⁸ ; *convivere*, 2 Tim. 2¹¹ ; cf. 2 Cor. 7³).
- g) συζωοποιεῖν (*convivificare*, Eph. 2⁵ ; Col. 2¹³).
- h) συμμορφίζεσθαι (*configurari*, Phil. 3¹⁰).
- i) συνδοξάζεσθαι (*conglorificari*, Rom. 8¹⁷).
- j) συγκαθίζειν (*consedere facere*, Eph. 2⁶).
- k) συμβασιλεύειν (*conregnare*, 2 Tim. 2¹² ; cf. 1 Cor. 4⁸).
- l) σύμμορφος (*conformis*, Rom. 8²⁹ ; Phil. 3²¹).
- m) σύμφυτος (*complantatus*, Rom. 6⁵).
- n) συγκληρονόμος (*coheres*, Rom. 8¹⁷ ; Eph. 3⁶).
- o) συμμετοχος (*comparticeps*, Eph. 3⁶ ; 5⁷).
- p) σύσσωμος (*concorporalis*, Eph. 3⁶).
- q) συνοικοδομεῖσθαι (*coedificari*, Eph. 2²²).
- r) συναρμολογούμενος (*constructus*, Eph. 2²¹ ; *compactus*, Eph. 4¹⁶).
- s) συμβιβάζόμενος (*connexus*, Eph. 4¹⁶ ; *constructus*, Col. 2¹⁹ ; cf. 2²).

Tous les mots énumérés ci-dessus sont pauliniens sauf *b c j* et *n* ; mais ils le sont tous sans exception pour le sens. En effet *συσταυροῦσθαι* n'est employé par les évangélistes qu'au sens propre en parlant des larrons *crucifiés avec Jésus* (Mat. 27⁴⁴ ; Marc. 15³² ; Joan. 19³²) ; *συναποθνήσκειν* aussi au sens propre à propos de Pierre qui veut *mourir avec Jésus* (Marc. 14³¹) ; *συγκαθίζειν* de même à propos des gens *assis avec Pierre* (Luc. 22⁵⁵). Seul *συγκληρονόμος* se rapproche un peu de l'usage de Paul dans Hebr. 11⁹ (Abraham, Isaac et Jacob *cohéritiers* de la promesse) et dans 1 Petr. 3⁷ (époux chrétiens *cohéritiers* de la grâce).

D'autres mots en assez grand nombre, pauliniens aussi pour la plupart, ne figurent point dans cette liste parce qu'ils expriment bien l'union des fidèles entre eux par la communion des saints, mais non pas explicitement leur union avec le Christ ou dans le Christ. Ce sont : *συναγωνίζεσθαι* (Rom. 15³⁰) ; *συναθλεῖν* (*collaborare*, Phil. 1²⁷ ; 4³) ; *συννυμφοῦν* (2 Cor. 1¹¹) ; *συγκακοπαθεῖν* (2 Tim. 1⁸ ; 2³) ; *συγκοινωνεῖν* (Eph. 5¹¹ ; Phil. 4¹⁴ ; Apoc. 18⁴) ; *συγκοινωνός* (Rom. 11¹⁷ ; Cor. 9²³ ; Phil. 1⁷ ; Apoc. 1⁹) ; *συμπολίτης* (Eph. 2¹⁹) ; *συμμιμητής* (Phil. 3¹⁷), etc.

Il faut bien retenir que l'idée exprimée par ces verbes composés est souvent rendue par le verbe simple avec la préposition composante à l'état séparé (par exemple Rom. 6⁸ : εἰ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ).

tiens et le Christ est désormais complète. — 2. Que si nous remontons à la source de cette union d'identité, nous voyons qu'elle existe en droit et en puissance au moment où le Sauveur, agissant au nom et au profit de l'humanité coupable, meurt pour nous et nous fait mourir avec lui, mais qu'elle se réalise en fait et en acte dans chacun de nous quand la foi et le baptême nous greffent sur le Christ mourant et nous associent à sa mort. — 3. L'auteur n'en est autre que Dieu lui-même qui, nous revêtant de la forme et des attributs de son Bien-aimé, nous reconnaît pour ses fils adoptifs et nous traite dorénavant en cohéritiers de Jésus.

Nous retombons de la sorte sur ce qu'il y a peut-être de plus personnel et de plus caractéristique dans la théologie de saint Paul : je veux dire la formule *In Christo Jesu*, qui embrasse la rédemption entière, depuis sa première idée dans l'intelligence divine et son exécution potentielle au Calvaire jusqu'à sa réalisation successive en chacun de nous et sa consommation finale dans l'éternité. Dieu nous a élus et prédestinés dans le Christ; dans le Christ, il se réconciliait le monde; dans le Christ, nous naissons à la grâce; dans le Christ, nous y grandissons et nous y persévérons; dans le Christ aussi, nous serons vivifiés, ressuscités, glorifiés. Mais n'est-ce pas là précisément l'objet du *mystère*, qui est, nous l'avons vu, la pierre angulaire de l'évangile de Paul? Entre la communication d'idiomes signalée plus haut, la formule *In Christo Jesu* et le contenu du mystère, règnent les rapports les plus étroits et les plus constants. Ce sont moins trois vérités distinctes que trois aspects particuliers d'une même vérité, la rédemption par le Christ et dans le Christ : seulement le mystère l'envisage du côté de Dieu qui en prend l'initiative et en garde le secret; la communication des idiomes la considère du côté de l'homme qui s'en approprie les bienfaits et en recueille les fruits; la formule *In Christo Jesu* la saisit dans la personne même du Médiateur. En tout état de cause, la théologie de saint Paul est une sotériologie.

Mais comment lui donner une expression assez compréhensive pour ne rien omettre d'essentiel, assez brève pour éviter toute inutile surcharge? L'énoncé suivant, malgré son imper-

fection, serait peut-être suffisamment explicite, à condition de préciser la valeur des termes : « Le Christ Sauveur associe tout croyant à sa mort et à sa vie. » *Le Christ Sauveur* définit la personne du rédempteur ; c'est le Messie, l'envoyé, l'agent et le mandataire de Dieu, le pontife de l'humanité coupable, le nouvel Adam chargé par Dieu de réparer l'œuvre du premier. *Tout croyant* spécifie le sujet de la rédemption — universel en puissance, sans distinctions, exclusions ni privilèges — et indique en même temps la condition essentielle du salut, la foi. *L'union à la mort et à la vie du Christ* résume le plan rédempteur, conçu par le Père dès l'éternité, exécuté au tournant des siècles par le Fils qui, se solidarissant avec nous et nous unissant avec lui par un lien d'identité mystique, fait passer sur lui ce qui est à nous et sur nous ce qui est à lui.

Si nous avons réussi à marquer le vrai centre de la doctrine paulinienne, il semble qu'il faut nous établir au Calvaire, comme sur un observatoire élevé, et y contempler d'abord sous toutes ses faces le mystère de notre salut : la mission du Sauveur, l'efficacité de la mort rédemptrice, les effets immédiats de la rédemption ; puis jeter un regard sur les événements qui servent de préface au grand drame et un autre regard sur la série de faits qui en préparent le dénouement. Mais cette manière de procéder, pour rationnelle qu'elle paraisse, est inapplicable en pratique. L'œuvre de la rédemption, conditionnée par l'histoire de la chute, ne s'explique qu'à la lumière des conseils divins et ne se comprend qu'en fonction de la personne du rédempteur. Il est donc nécessaire d'en examiner avant tout ce qu'on pourrait nommer la préhistoire, c'est-à-dire l'état de l'humanité déchue et les desseins de Dieu sur elle, ensuite l'origine, les relations, la qualité de celui qui assume la charge de sauver le monde. Pareillement, les conséquences de la rédemption comprennent deux ordres de bienfaits disparates, qu'il n'est pas opportun de mêler ensemble : je veux dire les canaux établis par Dieu pour déverser sur les âmes les effluves du sang rédempteur et les fruits de salut que fait germer cette sève divine. Ainsi, abstraction faite des subdivisions que la nature du sujet im-

pose ou suggère, la théologie de saint Paul prend la forme schématique suivante :

I. Préhistoire de la rédemption.

1. L'humanité sans le Christ.
2. L'initiative du Père.

II. La personne du Rédempteur.

1. Le Christ préexistant.
2. Relations du Christ préexistant.
3. Jésus-Christ.

III. L'œuvre de la rédemption.

1. La mission rédemptrice.
2. La mort rédemptrice.
3. Les effets immédiats de la rédemption.

IV. Les canaux de la rédemption.

1. La foi et la justification.
2. Les sacrements.
3. L'Église.

V. Les fruits de la rédemption.

1. La vie chrétienne.
2. Les fins dernières.

Au lieu de venir en tête de l'exposé, comme on aurait pu s'y attendre, l'idée centrale en occupe réellement le centre. On monte par degrés jusqu'au faite de l'enseignement doctrinal, pour en redescendre ensuite la pente. L'économie de la rédemption se déroule ainsi dans le passé et dans l'avenir en un tableau chronologique dont les lointaines perspectives ne manquent pas d'harmonie.

NOTE A₂. — L'ÉVANGILE.

I. L'ÉVANGILE EN DEHORS DE SAINT PAUL.

1. *Emploi du mot.* — Sans être spécial à Paul, le mot « évangile » est si caractéristique chez lui qu'il convient de l'étudier un peu en détail. Il revient 60 fois dans ses Épitres contre 16 fois ailleurs (Mat., 4 fois; Marc, 8 fois; Actes, 2 fois; de plus 1 Petr. 4¹⁷ et Apoc. 14⁶). Le verbe εὐαγγελίζεσθαι paraît 20 fois dans S. Paul contre 33 fois ailleurs (Luc, 25 fois; 1 Petr., 3 fois; Hebr., 2 fois; Apoc., 2 fois; de plus Mat. 11⁵). — On constate que S. Jean ne fait usage ni de l'un ni de l'autre (sauf dans l'Apocalypse, 1 fois pour le substantif et 2 fois pour le verbe, employé par exception à la voix active); que S. Luc emploie fréquemment le verbe et évite à dessein le substantif, car il ne s'en sert que deux fois et cela dans un discours de Pierre (Act. 15⁷) et dans un discours de Paul (Act. 20²⁴). L'absence du mot « évangile » dans S. Jean, dans S. Luc et dans l'Épître aux Hébreux est d'autant plus extraordinaire que ce terme fit partie de très bonne heure de la langue chrétienne. Serait-ce parce que le sens de « bonne nouvelle » — sens assez rare à toutes les époques — n'était pas encore suffisamment entré dans l'usage du public non chrétien?

2. *Sens du mot dans les Synoptiques.* — Εὐαγγέλιον — au singulier dans Homère, au pluriel dans le dialecte attique — signifiait le *présent donné au porteur d'une bonne nouvelle* ou bien le *sacrifice offert à l'occasion d'une bonne nouvelle*. Plus tard, il se dit aussi de la *bonne nouvelle* elle-même; mais cette acception, qui n'a pas été constatée antérieurement au temps d'Auguste, est étrangère à la langue des Septante, car dans 2 Sam. 4¹⁰ et 18²² le sens est « cadeau pour une bonne nouvelle » et dans 2 Sam. 18²⁵ il faut à peu près sûrement lire εὐαγγέλια, au féminin (comme dans 2 Sam. 18²⁰⁻²⁷) au lieu de εὐαγγέλια (Swete).

La comparaison des Synoptiques est curieuse et instructive.

MARC	MATTHIEU	LUC
a) 1 ¹ : τὸ εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χρ.		
b) 1 ¹⁴ : τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ		
c) 1 ¹⁵ : τὸ εὐαγγέλιον		
d)	4 ²³ : τὸ εὐαγ. τῆς βασιλείας 9 ³⁵ : τὸ εὐαγ. τῆς βασιλείας	(4 ¹³)
e) 8 ³⁵ : ἔνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγ.	(16 ²⁵)	(9 ²⁴)
f) 10 ²⁹ : ἔνεκεν ἐμοῦ καὶ ἐν. τοῦ εὐ.	(19 ²⁹)	(18 ²⁹)
g) 13 ¹⁰ : τὸ εὐαγγέλιον	24 ¹⁴ : τὸ εὐαγ. τῆς βασιλείας	
h) 14 ⁹ : τὸ εὐαγγέλιον	26 ¹³ : τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο	
i) 16 ⁵ : τὸ εὐαγγέλιον		

S. Marc, six fois sur huit (c e f g h i), dit Évangile tout court, comme s'il s'agissait d'une notion bien connue. Une fois seulement (a), c'est « l'Évangile de J.-C. » et une autre fois (b) « l'Évangile de Dieu ». S. Matthieu a trois fois sur quatre (d formant doublet et g) la formule stéréo-

typée « l'Évangile du royaume ». S. Luc évite le mot dans les trois cas (*d e f*) où son texte court parallèlement à celui des autres Synoptiques.

La première fois que S. Marc parle de l'Évangile (après sa préface) il en définit le contenu, 1¹⁴⁻¹⁵ : « Postquam traditus est Joannes, venit Jesus in Galilæam, prædicans *Evangelium regni Dei* et dicens : Quoniam impletum est tempus, et appropinquavit regnum Dei : penitemini et credite *Evangelio*. » M. Harnack restreint trop le contenu de l'Évangile lorsqu'il le place uniquement dans l'approche du royaume : « Dass die Zeit erfüllt und die Gottesherrschaft nahegekommen ist, muss der Inhalt des Evangeliums sein (*Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung*, etc. Leipzig, 1910, p. 202). In dem ganzen Buch bedeutet Evangelium das Evangelium von der Nähe des Reichs (*Ibid.* p. 205). » Non, l'Évangile n'est pas seulement l'approche du royaume ; c'est plutôt le royaume qui approche. En effet : A) Dans Marc, 8³⁵ et 10²⁹, Jésus dit : Celui qui sacrifiera tout *pour moi et pour l'Évangile* recevra le centuple. Est-il possible d'expliquer : pour l'approche du royaume de Dieu ? — B) S. Matthieu, dans les passages parallèles (16²⁵ ; 19²⁹), supprime le mot « Évangile », sans doute parce qu'il le considère comme implicitement contenu dans le Christ dont l'Évangile est le message. — C) S. Luc fait de même une fois (9²⁴), tandis que l'autre fois (18²⁹) il remplace ἐνεκεν τοῦ εὐαγγελίου par ἐνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, considérant le contenu de l'Évangile comme égal en extension au royaume lui-même. — D) Quel que soit le sens précis du titre de S. Marc (Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου 'I. X.), il ne favorise pas la thèse de M. Harnack.

II. L'ÉVANGILE DANS SAINT PAUL.

1. *Évangéliser et Évangile*. — Il convient de commencer par le verbe εὐαγγελίζεσθαι, moins technique que le substantif εὐαγγέλιον. Ce verbe est pris une fois par S. Paul au sens profane (1 Thess. 3⁵), mais partout ailleurs c'est le sens religieux vulgarisé par les Septante (Is. 40⁹ ; 52⁷ ; 60⁶ ; 61⁴, etc.). Il s'emploie souvent d'une manière absolue et signifie par lui-même « prêcher l'Évangile » (9 fois sur 19) comme notre « évangéliser » ; alors il peut être accompagné d'un régime au datif (Rom. 1¹⁵ ; 1 Cor. 15² ; Gal. 1⁹⁻¹¹ ; 4¹³), ou à l'accusatif avec εἰς (2 Cor. 10¹⁶). — Quand l'objet de la prédication est exprimé, c'est l'Évangile lui-même (1 Cor. 15⁴ ; 2 Cor. 11⁷) ou un synonyme de l'Évangile (Gal. 1⁸⁻⁹) : les biens messianiques (Rom. 10⁴, citant Is. 52⁷), la foi (Gal. 1²³), la paix (Eph. 2¹⁷, avec allusion à Is. 57¹⁹), la richesse insondable du Christ (Eph. 3⁸), enfin le Christ lui-même (Gal. 1¹⁶). Cette dernière expression « prêcher le Christ » est à retenir.

S. Paul emploie aussi fréquemment le mot « Évangile » d'une manière absolue (28 fois sur 60). C'est alors, dans toute son ampleur, la bonne nouvelle que Jésus-Christ est venu annoncer au monde. Il est à peine besoin de noter que l'Évangile ne signifie jamais l'ensemble des actions et des discours du Sauveur, ni à plus forte raison le livre où ces faits et ces discours sont relatés. S. Paul n'oppose pas non plus l'Évangile à la Loi ; il ne connaît que l'antithèse foi et Loi ; c'est peut-être Marcion qui a créé l'antithèse Évangile et Loi (cf. Tertullien,

Adv. Marcion. I, 19, 21; IV, 1, 4; S. Irénée, *Hæreses*, IV, 3). Au contraire l'Évangile est souvent mis en corrélation avec la promesse : l'Évangile est la promesse réalisée, la promesse est l'Évangile en perspective (cf. Rom. 1^{4.2}; Eph. 3⁶; Act. 13³²). — L'Évangile ayant déjà pris un sens technique qui permet de l'employer absolument, la notion étymologique de « bonne nouvelle » peut n'être plus toujours sensible; d'autant que dans les Septante les mots εὐαγγελίζεσθαι et εὐαγγέλιον (répondant à l'hébreu בְּשׂוּרָה et בְּשׂוּרָה) ont besoin d'être déterminés pour exprimer une bonne nouvelle (2 Sam. 18²⁷; 1 Reg. 1⁴²; Is. 52⁷ : εὐαγγελιζόμενος ἀγαθῶν) et que Josèphe (*Bell.* II, XVII, 4) a pu dire δεινὸν εὐαγγέλιον. Il en résulte aussi que l'Évangile tend à signifier non plus seulement un ensemble de vérités, mais un ensemble d'institutions salutaires : « Virtus enim Dei est in salutem omni credenti » (Rom. 1¹⁶). La même évolution sémantique commence à se produire pour un synonyme de l'Évangile, le *Mystère* (1 Cor. 4¹).

Quand l'Évangile n'est pas employé d'une manière absolue, il est déterminé soit par un adjectif (2 Cor. 11⁴; Gal. 1⁶ : εὐαγγέλιον ἕτερον), soit par une phrase incidente (Gal. 1¹¹; 2²; 1 Cor. 15¹ : l'Évangile que je prêche), soit par un génitif de chose (2 Cor. 4⁴ : l'Évangile de la gloire du Christ; Gal. 2⁷ : l'Évangile de la circoncision et de l'incirconcision; Eph. 1¹³ : l'Évangile de votre salut; 6¹⁵ : l'Évangile de la paix; 1 Tim. 1¹¹ : l'Évangile de la gloire du Dieu béni) ou plus souvent de personne (Dieu, 6 fois; le Christ, 10 fois; Paul, 6 fois). Pour l'Évangile de Dieu le sens n'est pas douteux : c'est l'Évangile dont Dieu est l'auteur (Rom. 1¹; 15¹⁶; 2 Cor. 11⁷; 1 Thess. 2^{2.8.9}). Quant à l'Évangile de Paul et à l'Évangile du Christ, le sens est moins certain.

2. *L'Évangile de Paul.* — Lorsque S. Paul parle de son évangile, qu'il entende « l'Évangile prêché par lui » ou sa « prédication de l'Évangile », la différence est minime pour le sens et la question n'a guère d'intérêt qu'au point de vue philologique. Or il faut avouer que la signification active (prédication) n'est pas suggérée par la forme du mot grec; que, si elle existe, elle est tout au moins exceptionnelle et qu'elle n'est exigée d'une manière décisive par aucun exemple. En effet, dans cette phrase : « Ceux qui prêchent l'Évangile doivent vivre de l'Évangile » (1 Cor. 9¹⁴), l'Évangile n'est pas la prédication mais l'Évangile prêché, autrement il faudrait prendre le mot Évangile en deux sens différents dans la même phrase. On dit vivre de l'Évangile (des institutions évangéliques), comme on dit vivre de l'autel. De même « l'Évangile des circoncis ou des incirconcis » (Gal. 2⁷) peut très bien être l'Évangile destiné aux Juifs ou aux Gentils et non pas la prédication aux uns ou aux autres. Si cette dernière acception trouve un appui dans le contexte (2⁸), la première est favorisée par le texte même (πεπίστευμαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς, cf. 1 Tim. 1¹¹; 1 Thess. 2⁴). Il vaut donc mieux entendre ces expressions « mon évangile, notre évangile » (Rom. 2¹⁶; 16²⁵; 2 Cor. 4³; Thess. 1⁵; 2 Thess. 2¹⁴; 2 Tim. 2⁸) de l'Évangile confié à Paul plutôt que de l'annonce même de l'Évangile. Ce sens est confirmé par l'identification de l'Évangile avec le mystère (Eph. 6¹⁹ : τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου) — identification que nous avons établie plus haut — et par des textes comme celui-ci (Rom. 16²⁵) : κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὐ κήρυγμα n'est pas la pré-

dication du Christ mais le message relatif au Christ (sens passif); et cet autre (1 Cor. 15¹) : τὸ εὐ. ὃ εὐαγγελισάμεν ὑμῖν. Cf. Gal. 1¹¹ : τὸ εὐ. τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ, Gal. 2² : τὸ εὐ. ὃ κηρύσσω. — Cependant le sens actif semble préférable dans 1 Thess. 1⁵ : « Evangelium nostrum non fuit ad vos in sermone tantum, sed et in virtute, et in Spiritu sancto, et in plenitudine multa, sicut scitis quales fuerimus in vobis propter vos. » Il conviendrait aussi dans Rom. 1¹⁻⁹; 2 Cor. 2¹²; 8¹⁸; 10¹⁴, etc.

3. *L'Évangile du Christ.* — Zahn, Harnack et Seeberg veulent voir dans ce génitif un génitif d'auteur (l'Évangile apporté ou promulgué par le Christ). Zahn (*Einleitung in das N. T.*³, Leipzig, 1907, t. II, p. 169-171) allègue en faveur de cette opinion cinq arguments : A) L'analogie de l'expression « Évangile de Dieu ». — B) L'analogie de l'expression « mon Évangile » où nous avons également un génitif subjectif. — C) La locution τὸ εὐαγγέλιον τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ (2 Thess. 1⁸) où il ne peut être question de l'Évangile ayant le Christ pour objet mais bien de l'Évangile prêché par Jésus. — D) L'analogie de la locution τὸ μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ (1 Cor. 1⁶ : le témoignage porté par le Christ et non le témoignage au sujet du Christ). — E) Le fait que Paul dit εὐαγγέλιον Θεοῦ... περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Rom. 1³) quand il veut parler de l'Évangile concernant le Christ. — Harnack (*Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung*, etc., p. 216-217) et Seeberg (*Das Evangelium Christi*, Leipzig, 1905, p. 45-47) font valoir à peu près les mêmes arguments. — Cependant la grande majorité des exégètes se prononce avec raison pour l'autre sens : l'Évangile relatif au Christ, ayant pour objet le Christ. — A) Nous savons en effet que le Christ est l'objet principal et le résumé de l'Évangile, Rom. 12⁻³ : εἰς εὐ. Θεοῦ... περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Paul est appelé à l'apostolat pour prêcher le Fils de Dieu parmi les Gentils, Gal. 1¹⁶ : ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοὶ ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν. — B) L'Apôtre ayant dit qu'il a prêché jusqu'en Illyrie l'Évangile du Christ ajoute en guise de commentaire, Rom. 15²⁰ : « οὕτως δὲ φιλοτιμούμενον εὐαγγελίζεσθαι οὐχ ὅπου ὠνομάσθη Χριστός. Il établit ainsi un rapport étroit entre l'Évangile du Christ et prêcher le Christ. — C) Au lieu de « l'Évangile du Christ », il dit aussi « l'Évangile de la gloire du Christ » (2 Cor. 4⁴), c'est-à-dire l'Évangile du Christ glorieux. Or, dans ce cas, le génitif est évidemment objectif, comme dans « l'Évangile de notre salut » (Eph. 1¹³), « l'Évangile de la paix » (Eph. 6¹⁵; cf. 2¹⁷). — D) Les analogies invoquées par Zahn sont précaires; plusieurs se tournent contre lui; ainsi le μαρτύριον τοῦ Χριστοῦ n'est pas le témoignage rendu par le Christ mais celui qu'on rend au Christ. Voir Heinrici ou Cornely sur 1 Cor. 1⁶. — Il résulte de tout cela qu'il n'y a aucun motif sérieux d'abandonner sur ce point l'exégèse traditionnelle et que l'Évangile du Christ, dans saint Paul, n'est pas l'Évangile apporté aux hommes par le Christ, mais l'Évangile dont le Christ est l'objet et le thème principal.

NOTE B₂. — LA CATÉCHÈSE APOSTOLIQUE.

Il est plusieurs fois question dans cet ouvrage d'un enseignement élémentaire donné par les apôtres aux néophytes avant ou après le baptême. Nous allons examiner en quoi consistait cet enseignement sans lequel, à notre avis, certains faits de l'âge apostolique demeurent inexpliqués. La doctrine de saint Paul, en particulier, est une énigme si l'on ne suppose une instruction orale antérieure aux Épîtres.

I. EXISTENCE D'UNE CATÉCHÈSE APOSTOLIQUE.

Avant de baptiser les nouveau-convertis, les apôtres devaient les instruire au moins sommairement, comme ils en avaient reçu le mandat (Mat. 28¹⁹; Marc. 16¹⁵). Or, dès l'âge apostolique, cette instruction s'appela d'un mot dont nous avons fait *catéchèse*. S. Luc adresse son Évangile à Théophile afin que ce dernier soit bien assuré des choses qui lui ont été *enseignées* (1⁴ : ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν). Il dit qu'Apollon, avant d'arriver au baptême, avait été *instruit* dans la *voie* du Seigneur (Act. 18²⁵ : οὗτος ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ Κυρίου). S. Paul dit qu'il préfère au charisme de la glossolalie le langage ordinaire afin de mieux *instruire* les autres (1 Cor. 14¹⁹ : ἵνα καὶ ἄλλους κατηχήσω). Enfin il recommande au *catéchisé* de donner à son *catéchiste* tout ce qui est nécessaire à sa subsistance (Gal. 6⁶). La portée de ces textes et autres semblables n'a pas échappé aux exégètes. Weizsäcker (*Das apost. Zeitalter*², p. 294) appelait déjà l'attention sur la *halacha* chrétienne qu'ils supposent. Holtzmann, tout en réduisant beaucoup trop le contenu de cette catéchèse primitive, lui consacre une monographie (*Die Katechese der alten Kirche*, dans les *Theol. Abhandlungen* dédiées à Weizsäcker, Fribourg-en-B., 1892, p. 61-110). D'autres critiques, surtout Seeberg dans les ouvrages mentionnés ci-dessous, ont repris et développé la même idée. Examinons les principaux textes qui établissent l'existence de cette catéchèse.

A) Gal. 6⁶ : Κοινωνεὺν ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχούντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς. *Communicet is, qui catechizatur verbo, ei, qui se catechizat, in omnibus bonis*. Les commentateurs entendent d'une manière très diverse l'expression κοινωνεῖν ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς. D'après les uns, le catéchumène devrait s'efforcer de participer à tous les biens intellectuels et spirituels du catéchiste, en se les appropriant par l'attention prêtée à la parole de l'Évangile, surtout par l'imitation (cf. Sieffert dans Meyer's *Kommentar*⁹). D'après les autres, dont l'interprétation est plus commune et nous paraît meilleure, le catéchumène devrait partir à son catéchiste les biens temporels qu'il possède, parce que le prédicateur de l'Évangile doit vivre de l'Évangile. Voir Cornely ou Lightfoot. Mais cette divergence de vues est sans importance pour notre présente recherche. Il ressort évidemment de notre texte : 1. qu'il y avait alors des *catéchistes* qui se chargeaient spontanément d'instruire les néo-

phytes ou qui en étaient chargés officiellement; 2. qu'il y avait des *catéchumènes* recevant un cours d'instruction religieuse (ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον = la Parole par excellence, l'Évangile); 3. qu'il y avait donc une *catéchèse*, puisqu'il y avait des catéchistes et des catéchumènes. Il est probable que S. Paul appelle *catéchumène* non seulement les candidats au baptême, mais aussi les néophytes dont l'instruction religieuse était incomplète.

B) 1 Cor. 4¹⁷ : [Τιμόθεος] ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς δόξας μου τὰς ἐν Χριστῷ (Ἰησοῦ), καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω. Tous les mots de cette phrase portent : 1. Timothée n'a pas à donner un enseignement nouveau; il n'est chargé que de remettre en mémoire l'enseignement de Paul (ἀναμνήσει). — 2. Cet enseignement est quelque chose de très concret : ce sont les *voies* de Paul. Pour le sens de δόξας, cf. Act. 16¹⁷; 18²⁵⁻²⁶ (ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ Κυρίου); 19²³; 22⁴; 24¹⁴⁻²². Ὁδός qui dans saint Luc signifie *enseignement religieux*, est restreint dans saint Paul au sens d'*enseignement moral* par le contexte. — 3. Cet enseignement moral n'est pas spécial aux Corinthiens; il est *conforme* (καθὼς) à ce que Paul a coutume d'enseigner (διδάσκω) dans tous les pays qu'il parcourt (πανταχοῦ), dans toutes les églises qu'il fonde (ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ).

C) 1 Cor. 15¹⁴. — Pour répondre aux doutes naissants des néophytes au sujet de la résurrection des morts, Paul leur rappelle sa prédication orale : « Notum autem vobis facio, fratres, Evangelium, quod prædicavi vobis, quod et accepistis, in quo et statis, per quod et salvamini : qua ratione prædicaverim vobis, si tenetis, nisi frustra credidistis. » Il passe ensuite à l'objet de cette prédication : a) Jésus-Christ mort pour nos péchés selon les Écritures; b) enseveli et ressuscité le troisième jour selon les Écritures; c) apparitions de Jésus ressuscité à Pierre, puis aux Douze, puis à plus de cinq cents disciples, ensuite à Jacques, ensuite à tous les apôtres, ensuite à Paul lui-même. Et il conclut en ces termes : « Soit moi, soit eux, ainsi nous prêchons et ainsi vous avez cru » (εἴτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε). Ce passage suggère les remarques suivantes : 1. Paul ne prétend pas rappeler tout son Évangile oral; il n'en reproduit qu'un fragment, celui qu'il est nécessaire de remettre en mémoire, mais ce fragment a la concision et la précision d'un catéchisme. — 2. Il affirme qu'il l'a transmis (παρέδωκα) tel qu'il l'a reçu lui-même de la tradition (ὃ καὶ παρέλαβον); en effet ses lettres supposent constamment cette doctrine et les écrits des autres apôtres ne la supposent pas moins. — 3. Sur ces points fondamentaux, la prédication de tous les hérauts de l'Évangile est la même (οὕτως κηρύσσομεν) et la foi des fidèles est la même aussi.

D) Rom. 6¹⁷ : ὑπηκούσατε ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς. — L'attraction grammaticale doit, ce semble, se résoudre ainsi : [ὑπηκούσατε] τύπῳ διδαχῆς εἰς ὃν παρεδόθητε. Seeberg préfère expliquer : εἰς τύπον διδαχῆς ὃν παρεδόθητε, sous prétexte que l'accusatif avec εἰς équivaut souvent au datif d'avantage. Mais que peut vouloir dire : « Vous avez obéi au profit du type de doctrine qui vous a été livré »? Nous tirons de ce texte trois conclusions : 1. Le τύπος διδαχῆς était un enseignement fixe et uniforme; car τύπος signifie « exemplaire » et « modèle ». Ce pourrait être, en soi, un enseignement dogmatique et ὑπηκούσατε n'y ferait point obstacle, car, dans le langage de l'Apôtre, on obéit à la foi.

Néanmoins le contexte semble restreindre ici l'expression à un enseignement moral. Euthymius, à la suite de Chrysostome, définit ce τύπος : ὁ κανὼν καὶ ὅρος τῆς εὐσεβοῦς πολιτείας. — 2. Les néophytes ont été *livrés à cette règle de conduite*, parce que, exprimant la volonté de Dieu, elle a pour eux un caractère impératif. Dès qu'elle est acceptée, elle les constitue serviteurs, soldats, comme il est dit plusieurs fois au cours de ce chapitre. — 3. Paul, qui suppose les Romains en possession d'un code moral bien défini, n'insinue en rien que ses propres disciples aient une règle de conduite différente ou moins précise. L'enseignement des *Voies* devait donc être à peu près le même dans toutes les églises.

E) Hebr. 6¹⁻² : Διὸ ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα, μὴ πάλιν θεμέλιον καταβαλλόμενοι μετανοίας ἀπὸ νεκρῶν ἔργων καὶ πίστεως ἐπὶ Θεόν, βαπτισμῶν διδασχὴν, ἐπιθέσεώς τε χειρῶν, ἀναστάσεως νεκρῶν, καὶ κρῖματος αἰωνίου.

Le subjonctif φερώμεθα pourrait à la rigueur exprimer une exhortation adressée aux lecteurs (portons-nous, c'est-à-dire *portez-vous* à ce qui est parfait); mais il est bien préférable et bien plus conforme au contexte de l'entendre de l'auteur lui-même. Il vient de dire aux Hébreux qu'ils devraient être maîtres et non disciples, vu le temps écoulé depuis leur conversion, que les premiers éléments de la foi ne leur conviennent plus, qu'il leur faut une nourriture plus forte (5¹²⁻¹⁴). Il ajoute : Puisqu'il en est ainsi (διό) et que les hommes faits ont besoin d'aliments solides en rapport avec leur âge, laissons de côté les premiers rudiments du christianisme (τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον à rapprocher de 5¹² : τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ Θεοῦ) et élevons-nous à des considérations plus hautes, plus parfaites, plus dignes de votre maturité dans la foi (ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα). — Le sens de l'incise suivante dépend un peu de la leçon adoptée. Nous lisons avec les meilleures autorités l'accusatif διδασχὴν au lieu du génitif διδασχῆς. Alors le sens est clair : Ne posons pas de nouveau le fondement qui consiste dans la pénitence des œuvres mortes et dans la foi en Dieu (καταβαλλόμενοι coordonné avec ἀφέντες), je veux dire la doctrine (διδασχὴν en apposition avec θεμέλιον) des baptêmes et de l'imposition des mains, de la résurrection des morts et du jugement éternel. — De la sorte l'a b c du christianisme s'appelle « les premiers éléments des oracles de Dieu (5¹²), le premier enseignement ayant pour objet le Christ, le fondement de la pénitence et de la foi (6²) » et il est identifié avec un *credo* comprenant quatre articles accouplés deux à deux : la doctrine des baptêmes (sans doute la distinction entre le baptême de Jean et le baptême de Jésus, ou entre les purifications rituelles des Juifs et le baptême chrétien) et de l'imposition des mains (c'est-à-dire de la confirmation conférée avec le baptême), le dogme de la résurrection des morts et du jugement définitif. Tel fut en effet, par la nature des choses et d'après les données historiques, le catéchisme primitif le plus abrégé. — Si on lisait διδασχῆς, le tout dépendrait de θεμέλιον et ce fondement se décomposerait en six articles groupés deux à deux : pénitence et foi, baptême et confirmation, résurrection et jugement.

F) Nous réunissons ici cinq textes qui seraient d'un très haut intérêt si ceux que nous venons de citer n'étaient encore plus explicites : a) 1 Thess. 4¹ : « Rogamus vos et obsecramus in Domino Jesu, ut quemadmodum

accepistis a nobis quomodo oporteat vos ambulare et placere Deo, sic et ambuletis ut abundetis magis. » — b) 2 Thess. 2¹⁵ : « Itaque fratres state : et tenete traditiones, quas didicistis, sive per sermonem, sive per epistolam nostram. » — c) 2 Thess. 3⁶ : « Denunciamus vobis... ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate et non secundum traditionem quam acceperunt a nobis. » — d) Rom. 16¹⁷ : « Rogo autem vos, fratres, ut observetis eos qui dissensiones et offendicula præter doctrinam, quam vos didicistis, faciunt et declinate ab illis. » — e) Act. 18²⁵ : « Hic erat edoctus viam Domini : et fervens spiritu loquebatur, et docebat ea diligenter, quæ sunt Jesu. »

II. LE CONTENU DE LA CATÉCHÈSE APOSTOLIQUE.

La catéchèse était historique, dogmatique, liturgique et morale.

1. *Catéchèse historique.* — Elle concernait les actions, les miracles et les enseignements de Jésus. Il est impossible de penser que les apôtres aient passé sous silence, dans leur prédication, la vie terrestre du fondateur du christianisme. Avant de croire en lui, les catéchumènes devaient savoir ce qu'il avait été, ce qu'il avait fait et ce qu'il avait dit. Sans doute certains traits primaient tous les autres : sa descendance du sang de David, sa naissance d'une femme (sans aucune mention d'un père terrestre), sa soumission à la Loi, son baptême et le témoignage que lui rendit le Baptiste à cette occasion, sa vie d'obéissance, d'humiliation et de renoncement, l'efficacité de sa prédication, l'institution de l'eucharistie, l'agonie au jardin des Oliviers, la passion dans ses principales circonstances, la sépulture, la résurrection au troisième jour, les diverses apparitions aux disciples, l'ascension triomphale. Cf. Zahn, *Einleitung in das N. T.* ³, Leipzig, 1907, t. II, p. 171-172. Mais tout porte à croire que la catéchèse ne s'est pas bornée à cela. Nous lisons dans les Actes, 18²⁵ : « Hic [Apollo] erat edoctus viam Domini : et fervens spiritu loquebatur, et docebat diligenter ea quæ sunt Jesu, sciens tantum baptisma Joannis. » Ainsi : A) L'instruction d'Apollos avait été très rudimentaire, puisqu'il ne s'était préparé qu'au baptême de Jean. — B) Son instruction avait consisté à apprendre la *voie* du Seigneur, c'est-à-dire, dans le langage de S. Luc, la doctrine et la morale évangéliques. — C) Cependant il était capable d'enseigner avec exactitude *ce qui concernait Jésus* (τὰ περὶ Ἰησοῦ), c'est-à-dire évidemment — si l'on compare cette expression aux locutions analogues Col. 4⁸; Eph. 6³²; Phil. 2^{19.20}) — la vie, les actions et les discours de Jésus. Nous voyons également S. Paul captif prêcher le royaume de Dieu et enseigner sans obstacle et en toute liberté *ce qui concerne le Seigneur Jésus* (Act. 28³¹ : διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάσης παρηκολούτως) : ce qui suppose des développements considérables et plus que des allusions fugitives.

2. *Catéchèse dogmatique.* — Seeberg a essayé d'en déterminer les éléments constitutifs. Voici quelle aurait été à peu près la formule transmise par S. Paul (*Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903, p. 85) : Ὁ Θεὸς ὁ ζῶν, ὁ κτίσας τὰ πάντα, ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν γενόμενον ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ, ὃς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφὰς καὶ ἐτάφη, ὃς ἠγέρθη τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφὰς καὶ

ὡφθη Κῆρα καὶ τοῖς δώδεκα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ Θεοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὑποταγείσων αὐτῷ πασῶν τῶν ἀρχῶν καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων καὶ ἔρχεται ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς.

M. Seeberg a repris et complété sa thèse dans *Das Evangelium Christi*, Leipzig, 1905. Il conclut que « Paul avait reçu des premiers chrétiens une formule de foi abrégée » ; que la formule supposée par les Pastorales et la *Prima Petri* était tout à fait semblable ; que celle de Luc et de l'Épître aux Hébreux en était très voisine (*Op. cit.*, p. 3-4). Étudiant ensuite la formule des deux premiers Synoptiques (et de l'*Ascension d'Isaïe*), il aboutit à des résultats analogues : toutes ces règles de foi auraient été d'une frappante uniformité (*Ibid.*, p. 4-29). Nous ne le suivrons pas dans ses déductions, ingénieuses mais subtiles à l'excès. Qui veut trop prouver ne prouve rien. Il ne nous paraît pas établi que les apôtres eussent un formulaire dogmatique quasi stéréotypé qu'ils confiaient sans changement à la mémoire des néophytes. Nous accordons à Seeberg que son *credo* embryonnaire faisait en effet partie de la catéchèse apostolique, mais nous ne pensons pas que ce *credo* se présentât partout sous une forme à peu près invariable ni surtout qu'il fût limitatif. L'article du jugement final par le Christ ne pouvait pas manquer dans la première prédication de S. Paul (Rom. 2¹⁶ ; 14¹⁰ ; 2 Tim. 4¹ ; Act. 17³¹ etc.), ni dans celle des autres apôtres ; car c'était un dogme fondamental et élémentaire (Hebr. 6² ; cf. Act. 10⁴² ; 1 Petr. 4⁵). Mais, sans nous arrêter aux critiques de détail, le formulaire de foi primitif était certainement jeté dans un moule trinitaire. En effet : a) C'est la forme que revêt constamment la pensée de Paul, comme nous le montrons ailleurs ; cf. note I, p. 218. — b) C'est le cadre de tous les *Symboles* dits des apôtres ; la mention du Saint-Esprit vient toujours en troisième lieu, concise ou développée. — c) La formule baptismale (Mat. 28¹⁹) et plus tard la doxologie (Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit) prouvent que les trois personnes divines étaient toujours étroitement associées. — d) Enfin S. Paul suppose partout, chez tous les néophytes, la connaissance de la personne et de l'activité du Saint-Esprit (Act. 19³ ; Gal. 3^{2.5} etc.).

3. *Catéchèse liturgique*. — Au moment où le catéchumène allait être incorporé à l'Église, on lui expliquait la signification et la valeur des sacrements auxquels il était admis. Que cette initiation fût le terme de la catéchèse, on peut le conclure de Act. 18²⁵ ; qu'elle fût commune à tous les nouveaux chrétiens, cela ressort de Hebr. 6², où la « doctrine des baptêmes et de l'imposition des mains » est rangée parmi « les premiers éléments des oracles divins » (5¹²) et fait partie de « l'instruction initiale du Christ ». S. Paul suppose tous les chrétiens en possession de cette catéchèse : pour le baptême, cf. Rom. 6³ ; pour l'eucharistie, cf. 1 Cor. 11²³ ; pour la confirmation, cf. Gal. 3^{2.3} et Act. 19^{2.6}. A la catéchèse liturgique se rattache la connaissance du *Pater*, que la *Doctrine des apôtres* (ix, 3) prescrit de répéter trois fois par jour et dont la récitation fut au plus tard en usage dès la publication du premier et du troisième Évangiles (Mat. 6⁹ ; Luc. 11²). On peut croire *a priori* qu'il en fut de même dans les communautés pauliniennes, quoi qu'on pense de la thèse de Bindemann (*Das Gebet um tägliche Vergebung der Sünden in der Heilsverkündigung Jesu und in*

den Briefen des Apostels Paulus, Gütersloh, 1902, dans *Beiträge zur Forderung christl. Theol.*) qui voit dans *Abba*, *Pater* (Rom. 8¹⁵; Gal. 4⁶) une allusion à la récitation de l'Oraison dominicale et dans 2 Tim. 4¹⁷⁻¹⁸ une allusion à la dernière demande du *Pater*.

4. *Catéchèse morale*. — Les prosélytes du judaïsme recevaient, avant leur admission, une instruction morale élémentaire qui devait au moins comprendre les chap. xviii et xix du Lévitique (cf. *Mischna, Gerim*, I, 1-4; *Baraitha, Yebamoth*, 47a-b). Que cette pratique fût en usage dans toute l'Église dès la fin du deuxième siècle, il serait facile mais oiseux de le démontrer; on peut prouver qu'elle remonte beaucoup plus haut et très probablement jusqu'à l'origine. S. Justin ouvre par ces mots sa description du baptême (*Apol.* I, 61) : « Ceux qui, persuadés de la vérité de nos doctrines, croient ce que nous enseignons et affirmons et s'engagent à vivre en conséquence, etc. » (Ὅσοι ἀν' πεισθῶσι καὶ πιστεῦσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι, καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνῶνται). En 112, Pline le Jeune apprend des chrétiens qu'ils faisaient serment de ne commettre ni vol, ni larcin, ni adultère, ni tromperie (*Epist.* x, 96 : dicunt se sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, etc.). Ce serment était certainement prêté d'abord au moment du baptême. La *Didachè* prescrit de lire au catéchumène, avant de lui conférer le baptême, la teneur des *Deux Voies* (vii, 1 : ταῦτα πάντα προειπόντες βαπτίζατε). Les apôtres concluaient toujours leur première prédication par « convertissez-vous » ou « faites pénitence » (Act. 2³⁸; 3¹⁹; 17³⁰; 20²¹; 26²⁰; cf. 1 Thess. 1⁹, etc.); il leur fallait donc nécessairement expliquer sur quoi devait porter la conversion et la pénitence et en quoi consistaient « les œuvres mortes » (Hebr. 6¹) dont un chrétien doit s'abstenir. Les néophytes avaient à « persévérer dans la doctrine des apôtres » (Act. 2¹²), à « se remémorer les préceptes du Seigneur intimés par les apôtres » (2 Petr. 3²), à « s'attacher au type de doctrine qui leur avait été inculqué » (Rom. 6¹⁷); ils savaient que les divisions et les scandales étaient contraires à la doctrine qu'on leur avait apprise (Rom. 16¹⁷). Tout cela suppose un enseignement moral fixe et précis. Cet enseignement s'appelait la *voie* du Seigneur (Act. 13⁴⁰), la *voie* de Dieu (Act. 18²⁵), la *voie* du salut (Act. 16¹⁷) ou simplement la *voie* (Act. 22⁴; 24²²). S. Paul le nomme *ses voies* (1 Cor. 4¹⁷), parce qu'il l'avait promulgué dans les églises relevant de lui.

Ce catéchisme moral était-il déjà cristallisé, pour ainsi dire? Serait-il identique en substance à l'opuscule connu sous le nom des *Deux Voies*, qui forme la première partie de la *Doctrine des apôtres*, qui a été incorporé dans l'*Épître de Barnabé* et qu'on a retrouvé dernièrement dans une très ancienne version latine? Cet opuscule lui-même serait-il d'origine juive et aurait-il été admis par l'Église d'abord sans changement, puis avec une interpolation qui lui donne une couleur chrétienne (*Didachè*, I, 3-II, 1)? Répondant par l'affirmative à toutes ces questions, Seeberg a essayé de reconstituer la catéchèse morale des apôtres (*Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903). Mais sa construction est précaire comme le fondement sur lequel elle repose.

Pour la bibliographie, voir l'article *Catéchèse* par dom H. Leclercq dans *Diction. d'archéol. chrét. et de liturgie*, t. III, 1910, col. 2576-9.

LIVRE DEUXIEME

PRÉHISTOIRE DE LA RÉDEMPTION

CHAPITRE PREMIER

L'HUMANITÉ SANS LE CHRIST.

I. LA PSYCHOLOGIE PAULINIENNE.

Fond biblique. — Les exégètes contemporains ne méritent pas le reproche d'avoir laissé dans l'ombre la psychologie de saint Paul. Plusieurs lui ont consacré des monographies de valeur. Tous lui assignent une place de choix dans l'économie de la doctrine paulinienne. Sabatier la met à la base de son exposé systématique. Beyschlag, Pfeleiderer, Cone, Stevens, Bruce, Simar, nonobstant les plus fortes divergences de point de vue, font de même. Holtzmann les imite pour cette raison très contestable, empruntée à Weizsäcker, que la conversion de l'Apôtre s'explique seulement par ses idées sur la Loi et sur le péché, idées qui à leur tour se rattachent à sa conception de la nature humaine¹.

Mais y a-t-il, au sens strict du mot, une psychologie de

1. Sabatier (*L'Apôtre Paul* ³, 1896, p. 305-329) et Holtzmann (*Lehrbuch der neutest. Theologie*, 1897, t. II, p. 9-22) intitulent l'un et l'autre *Anthropologie* le premier chapitre de leur exposé systématique. Beyschlag (*Neutest. Theologie* ², 1896, p. 27-49) débute par *Fleisch und Geist*; Stevens (*The Theology of the New Test.*, 1899, p. 338-361) par *Flesh and Spirit*; Pfeleiderer et Cone par *Sünde und Fleisch*. — Simar, imitant Usteri (*Entwicklung des paulin. Lehrbegriffs* ⁶, 1851), fait aussi entrer la psychologie dans son premier chapitre intitulé *Die Lehre der Sünde (Theol. des heil. Paulus* ², 1883, p. 30-52).

saint Paul? Si aucun livre sacré n'est un livre de science, si les écrivains inspirés n'ont pas reçu mission de nous enseigner les secrets de l'histoire naturelle ou les éléments de la métaphysique, Paul aurait souffert moins que tout autre d'être ravalé au niveau de ces philosophes bavards, de ces colporteurs de sagesse humaine, qu'il poursuivait de ses sarcasmes. Jamais il n'eut l'intention de construire un système de psychologie rationnelle. Il emploie le vocabulaire usuel — car il faut bien qu'il se fasse entendre et ce n'est pas en créant de toutes pièces un lexique nouveau qu'il aurait chance de nous instruire — mais il ne se pique pas d'exclusivisme dans son choix, ni de constance dans ses emprunts. Tout mot lui est bon pourvu qu'il traduise bien sa pensée du moment. Sa langue s'enrichit et se modifie avec l'âge, avec les pays qu'il traverse, avec les milieux qu'il fréquente. Personnel dans ses idées, il est éclectique dans son expression. Cette bigarrure forme un des styles les plus vivants, les plus pittoresques, les plus savoureux qu'on puisse imaginer; mais toute tentative d'en extraire un système philosophique cohérent est vouée d'avance à un échec certain.

Pour se convaincre que la langue psychologique de l'Apôtre est au fond celle des Septante et que sa conception de l'homme est avant tout biblique, il suffirait de considérer le rôle qu'il fait jouer au cœur. Le cœur est pour lui, comme pour les auteurs de l'Ancien Testament, le centre de toute vie sensible, intellectuelle et morale, le siège universel des affections et des passions, du souvenir et du remords, de la joie et de la tristesse, des résolutions saintes et des désirs pervers, le canal de tous les effluves du Saint-Esprit, de la foi, de la charité, de la prudence et de la droiture, le sanctuaire de la conscience où sont gravées en caractères indélébiles les tables de la loi naturelle, où nul regard ne pénètre excepté l'œil de Dieu¹.

1. Fonctions du cœur : affection (2 Cor. 7³; Phil. 1⁷), consolation (Eph. 6²²; Col. 2²; 4⁸; 2 Thess. 2¹⁷), paix (Col. 3¹⁵; cf. Phil. 4⁷), douleur (Rom. 9²; 2 Cor. 2⁴), désir bon (Rom. 10¹; 1 Thess. 2¹⁷) et mauvais (Rom. 12⁴), charité (1 Tim. 1⁵), foi (Rom. 6¹⁷; 10⁹⁻¹⁰), conscience naturelle (Rom. 2¹⁵ : τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν) et surnaturelle (2 Cor. 3²⁻³ : ἐγγεγραμμένη ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, ἐν πλαξὶν καρδίας σαρκίνας, cf. Rom., 10⁸), habitation du Saint-Esprit (Rom. 5⁵; 2 Cor. 1²²; Gal. 4⁶) et du Christ (Eph. 3¹⁷).

La vérité l'éclaire, l'infidélité l'aveugle, l'impénitence l'endurcit, l'hypocrisie le fausse, le bonheur le dilate, l'angoisse le resserre, la reconnaissance le fait exulter¹. Le cœur est la mesure de l'homme ; le cœur c'est l'homme même et voilà pourquoi Dieu, pour estimer l'homme à son juste prix, le regarde au cœur².

Le cœur résumant à peu près toute l'activité humaine, le rôle des autres organes se trouve réduit d'autant. Le foie, siège de la colère et de l'envie, les reins, centre de la conscience, la rate, foyer de la tristesse, ne sont pas même nommés par saint Paul³. Les yeux désignent l'intelligence et les oreilles l'attention plutôt par métaphore que par métonymie. La figure en vertu de laquelle les entrailles expriment la tendresse ou la miséricorde est presque émoussée⁴. Pourtant l'Apôtre ressuscite un vieux mot chéri d'Homère et des anciens tragiques — le φρήν (diaphragme), organe du sentiment et du jugement — et il le fait entrer dans une dizaine de dérivés ou de composés qui n'appartiennent qu'à lui⁵.

D'autant plus remarquable est le rôle qu'il assigne à la tête. Pour les Hébreux, la tête n'était que l'emblème de la supériorité et de la prééminence. Si les Grecs en faisaient le siège de la pensée, c'est qu'ils y logeaient l'âme, monade immatérielle embusquée aux portes des sens pour sonder l'horizon et diriger la marche, comme la vigie à la hune ou le pilote au gouvernail. Mais Paul, imbu d'idées bibliques sur l'unité du

1. Illumination (2 Cor. 4⁶ : ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, Eph. 1¹⁸ : πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν), aveuglement (Rom. 1²¹ : ἐσκοτίσθη, 2 Cor. 3¹⁵ : κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν), dilatation (2 Cor. 6¹¹ : ἡ καρδία ἡμῶν πεπλάτυνται), exultation (Eph. 5¹⁹ : ψάλλοντες, Col. 3¹⁶ : ᾄδοντες), endurcissement (Eph. 4¹⁸ : πώρωσις, Rom. 2⁵ : σκληρότης et Rom. 9¹⁸ : σκληρύνειν). Cœur pur (1 Tim. 1⁵; 2 Tim. 2²²), simple (Eph. 6⁵; Col. 3²²), droit (cf. 2 Thess. 3⁵), innocent (cf. Rom. 16¹⁸), circoncis (cf. Rom. 2²⁹), insensé (Rom. 1²¹), dur et impénitent (Rom. 2⁵). Cf. Hebr. 10²² (sincère); 3¹² (mauvais).

2. Dieu sonde les cœurs (Rom. 8²⁷ : ἐραυνῶν), éprouve les cœurs (1 Thess. 2⁴ : δοκιμαζῶν), fermés à tout autre regard (1 Cor. 14²⁵ : τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας).

3. Ἦπαρ et σπλήν ne se trouvent pas dans la N. T. Ὁσφύς est employé une fois (Eph. 6¹⁴) mais non comme siège de la conscience.

4. Σπλαγχνίζεσθαι, « être ému de compassion » et τὰ σπλάγχνα, « la compassion, la pitié », s'emploient sans allusion à leur origine concrète. Saint Paul dit : σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί (Phil. 2¹) comme il dit : σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ (Col. 3¹²).

5. Sont exclusivement pauliniens : φρήν (1 Cor. 14²⁰), φρεναπάτης (Tit. 1¹⁰), φρεναπατῶν (Gal. 6³), φρόνημα, ὑπερφρονεῖν, σώφρων, σωφρόνως, σωφρονίζειν, σωφρονισμός, σωφροσύνη.

composé humain, ne pouvait assimiler l'âme au moteur de Descartes ou au conducteur de Platon. Aussi parle-t-il des fonctions de la tête dans l'économie vitale en termes où l'on croirait distinguer un écho des doctrines biologiques modernes. Ne lui faisons pas dire, avec tel exégète contemporain, que le cerveau monopolise toutes les impressions sensorielles pour télégraphier ensuite dans toutes les directions les ordres de l'âme ; mais on est invinciblement porté à penser que la relation du Christ à l'Église, dans sa théorie du corps mystique, lui a donné l'intuition de ce qu'est la tête par rapport au composé humain, tant son langage tranche sur celui des autres écrivains sacrés.

Emprunts helléniques. — L'influence exercée sur lui par la culture hellénique n'est pas à nier. Elle se manifeste de prime abord par l'introduction de deux termes — la conscience (συνείδησις) et la raison (νοῦς) — devenus d'un usage si commun que l'on conçoit à peine qu'on ait jamais pu s'en passer.

Le mot « conscience » est de fabrique assez récente. Aucun écrivain du siècle de Périclès ne le connaît encore. Le premier à l'employer fut le comédien Ménandre dans cette maxime célèbre : « Pour tout mortel, la conscience est un dieu ¹. » Plus tard, historiens et philosophes s'en emparèrent à l'envi, après l'avoir dépouillé de sa vieille signification de témoin et de complice, pour en faire, selon la belle prosopopée de Philon, ce juge incorruptible qui siège au fond de l'âme, s'efforçant par ses conseils et ses menaces de ramener les imprudents et les égarés, de réduire les superbes et les rebelles ².

1. Fragment 654 (Didot, p. 103) : Βροτοῖς ἀπασιν ἡ συνείδησις θεός. Variante (*Ibid.*, 597, p. 101) : Ἀπασιν ἡμῖν ἡ συνείδησις θεός. — Συνείδησις vient de σύννοια, « je sais avec un autre », comme témoin oculaire ou auriculaire, ou bien comme complice, une chose concernant cet autre ou commune aux deux. De là, par une sorte de dédoublement du moi : σύννοια ἑμαυτῷ, « je puis me rendre témoignage à moi-même, j'ai conscience ». Mais ce sens, fréquent chez les classiques, n'avait encore rien à faire avec la conscience morale. La première fois que συνείδησις paraît chez un philosophe ce mot ne signifie pas la conscience morale mais l'instinct de la conservation ou plutôt le sentiment de cet instinct : Πρῶτον οἰκεῖον εἶναι πάντι ζῳῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν (Chrysippe, d'après Diogène Laërce, VII, 85).

2. *De mundi opif.* (Mangey, t. I, p. 30). Cf. *De posterit. Caini* (t. I, p. 136); *Quod Deus sit immut.* (t. I, p. 291). Philon — comme aussi Josèphe et Plutarque — au lieu de συνείδησις emploie τὸ συνειδός, « ce qui en nous est conscient

Non pas que l'idée de conscience soit absente de la Bible ; mais le mot lui-même manquait¹. Ce qui peut surprendre, c'est qu'une fois trouvé les auteurs du Nouveau Testament en abandonnent à Paul l'usage presque exclusif. Saint Luc, qui le met deux fois dans la bouche de l'Apôtre, ne s'en sert pas pour son propre compte et on ne le rencontre plus que dans l'Épître aux Hébreux et la *Prima Petri*, si étroitement apparentées, pour les idées et le lexique, au style de Paul. Chez celui-ci, la conscience est un législateur intègre qui formule et promulgue la loi divine, un témoin véridique dont on ne peut récuser la déposition, un juge impartial qui prononce en dernier ressort. Sûr de la valeur de ce témoignage et de ce verdict, Paul en appelle à sa conscience et à la conscience des autres². Mais la conscience n'est pas seulement pour lui un tribunal où le passé se discute et se juge, c'est une lumière intérieure qui avertit l'homme de ses devoirs et un guide fidèle qui lui montre impérieusement sa voie³. Aussi l'homme monte ou descend l'échelle de la perfection morale dans la mesure où sa conscience est bonne, pure, sans reproche, ou au contraire mauvaise, souillée, cautérisée ; le moyen terme est qu'elle soit faible : elle mérite alors indulgence et ménagements⁴.

et nous rend témoignage à nous-mêmes ». Diodore de Sicile, Denys d'Halicarnasse, Lucien et Épictète ont *συνείδησις*, le dernier dans un sens qui se rapproche beaucoup de l'usage moderne.

1. Pour l'idée comparez Job, 92¹ ; 2 Sam. 18¹³, etc. Le mot עֲדָרָה (Eccl. 10²⁰), rendu par *συνείδησις*, est la pensée plutôt que la conscience (Vulg. *in cogitatione tua*).

2. 2 Cor. 1¹² (τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν) ; 4² (συνιστάνοντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων). Cf. 5¹¹. — Dans Rom. 9¹ (ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι, συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεώς μου), le témoignage de la conscience de Paul s'ajoute (σύν) à son affirmation expresse (οὐ ψεύδομαι). — Dans Rom. 2¹⁵ (συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως), le témoignage de la conscience des païens observant la loi naturelle *confirme* (σύν) la bonté morale de leur acte.

3. C'est une erreur de prétendre que dans saint Paul la conscience est simplement *conséquente* ; elle est *antécédente* dans tous les cas où l'Apôtre ordonne de faire ou de ne pas faire une chose διὰ τὴν συνείδησιν, Rom. 13⁵ (obligation d'obéir *par conscience* aux autorités constituées) ; 1 Cor. 10²⁵·27·28·29. — Du reste la conscience qui juge les actions des autres (2 Cor. 4² ; 5¹¹ ; cf. 1 Cor. 10²⁹) suppose un critérium capable de discerner la bonté et la malice objective des actes et ce critérium appartient à la conscience antécédente, puisque chacun peut l'appliquer aux actions à venir.

4. 1 Tim. 1⁵·19 (ἀγαθή) ; 1 Tim. 3⁹ ; 2 Tim. 1³ (καθαρά) ; 1 Tim. 4² (κεκαυτηριασμένη). Il est curieux que saint Luc, rapportant les discours de Paul, se serve du mot *συνείδησις*, étranger à son propre lexique, et le fasse suivre

L'autre emprunt de Paul à la langue profane n'est pas moins heureux; car le λόγος biblique signifiant la parole et non pas la raison, le νοῦς, d'un usage si fréquent dans la littérature classique depuis Homère, n'avait pas dans la Bible d'équivalent exact. Le νοῦς est non seulement l'intellect et la raison mais aussi la façon de penser, l'opinion, le sentiment¹. Auxiliaire-né de la conscience, avec laquelle il semble parfois se confondre, la loi naturelle est de son ressort, mais le surnaturel est hors de sa sphère et les mystères de la foi le passent. A moins d'être assisté du πνεῦμα et renouvelé par lui, il sera vain, corrompu, réprouvé. Impuissant contre la chair, il peut devenir lui-même charnel; et Paul, toujours original jusque dans ses emprunts, nous offre des associations de mots étranges, telles que « l'esprit de la raison » et « la raison de la chair », qui nous font toucher du doigt l'impossibilité de lui appliquer l'étalon du vocabulaire classique.

Saint Paul s'est encore emparé de cette belle expression platonicienne d'*homme intérieur*², sans en connaître probablement l'origine et en lui donnant pour pendant l'*homme extérieur*; mais cette opposition est d'un usage trop sporadique et d'une philosophie trop élémentaire pour être le pivot de toute la psychologie paulinienne, comme le soutiennent aujourd'hui quelques exégètes. Dans le passage de l'Épître aux Romains où il affirme qu'il goûte et approuve la Loi de Dieu selon l'homme intérieur³, l'Apôtre identifie clairement cet

des mêmes épithètes que Paul, Act. 23¹ (ἀγαθή); 24¹⁶ (ἀπρόσκοπος). — La conscience faible ou malade, 1 Cor. 8⁷⁻¹⁰ (ἀσθενής); 1 Cor. 8¹² (ἀσθενοῦσα), peut être facilement souillée (μολύνεται, 1 Cor. 8⁷). Noter la similitude d'expression avec μεμΐανται (Tit. 1¹⁵) des Pastorales.

1. En dehors de Luc. 24⁴⁵; Apoc. 13¹⁸; 17⁹, le mot νοῦς ne se trouve que dans saint Paul qui l'emploie 21 fois. Parmi les dérivés ou composés de νοῦς, les sept suivants lui appartiennent exclusivement : νόημα, εὐνοια, νουτεθέω, νουθεσία, προνοέω, πρόνοια, ὑπόνοια, en faisant entrer en ligne de compte les discours des Actes.

2. Platon avait dit (*Republ.* ix, 589 A) : Τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἀνθρώπος ἐστὶ ἐγκρατέστατος. — Plotin, qui attribue formellement la locution à Platon (*Ennead.* V, i, 10 : Οἷον λέγει Πλάτων τὸν εἰσὼ ἀνθρώπων), appelle l'*homme intérieur* l'homme véritable (*Ennead.* I, i, 10) et l'oppose au corps. De même Philon, *De Plantat.* (Mangey, t. I, p. 336).

3. Rom. 7²² : συνήδομαι τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἀνθρώπον. Trois versets plus bas, (7²⁵), l'*homme intérieur* est identifié avec le νοῦς : ἀρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ νοῦ δουλεύω νόμῳ Θεοῦ. L'on voit qu'il s'agit d'un νοῦς que la chair domine.

homme intérieur avec la raison, puisqu'il ajoute : « Donc je suis soumis, moi, par la *raison* à la Loi de Dieu, par la chair à la loi du péché. » Le νοῦς n'est pas à confondre avec le πνεῦμα : le πνεῦμα, entrant en lice contre la chair, sortirait vainqueur de la lutte, tandis que le νοῦς est infailliblement vaincu. L'antithèse *chair et homme intérieur* — ou ce qui revient au même *chair et raison* — est donc formée ici d'éléments disparates, l'homme intérieur désignant la nature intellectuelle qui est l'essence même de l'homme et la chair étant la nature pécheresse dont la déchéance actuelle suppose nécessairement un état primitif d'élévation. Mais quand l'Apôtre souhaite aux Éphésiens « d'être fortifiés par l'Esprit de Dieu selon l'homme intérieur » et qu'il écrit aux Corinthiens : « Si notre homme extérieur se corrompt, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour¹ », l'homme intérieur n'est plus seulement l'âme ou la raison, c'est la nature intellectuelle enrichie des dons de la grâce, l'âme habitée par le Saint-Esprit et en possession du πνεῦμα.

En résumé : 1. L'homme extérieur relève de l'ordre physique ; l'homme intérieur appartient soit à l'ordre physique soit à l'ordre moral et religieux. — 2. L'homme intérieur et l'homme extérieur existeraient dans l'état de nature, comme ils existent dans l'état d'élévation surnaturelle ; mais tandis que la notion de l'homme extérieur reste invariable des deux côtés, la compréhension de l'homme intérieur diffère. — 3. Ainsi l'homme intérieur n'est pas uniquement la partie invisible et immatérielle du composé humain, c'est encore ce que la grâce opère en nous. Sous l'influence de l'Esprit-Saint, l'homme intérieur se fortifie et se renouvelle ; laissé à lui-même, il est impuissant contre la chair et devient charnel.

Le composé humain. — La chair ou le corps constituent l'homme extérieur ; l'âme, l'esprit, le cœur, la raison, la cons-

1. Eph. 3¹⁶ : κραταιωθῆναι διὰ τοῦ Πνεύματος αὐτοῦ εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον. Puisque l'Esprit-Saint intervient, l'homme intérieur soumis à son influence est l'homme *spirituel* et non pas l'homme naturel. — 2 Cor. 4¹⁶ : εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται, ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρα καὶ ἡμέρα. L'opposition ici n'est pas entre σάρξ et πνεῦμα, mais entre σῶμα et πνεῦμα, ou mieux encore entre le σῶμα considéré indépendamment du πνεῦμα et le νοῦς renouvelé par le πνεῦμα. Cf. Eph. 4²³.

science, sont divers aspects ou diverses appellations de l'homme intérieur. A parler rigoureusement, le corps et la chair ne sont pas synonymes. Le corps est la matière organisée, vivante ou morte, des hommes et des animaux. La chair est le corps moins l'idée d'organisme avec, en plus, l'idée de vie¹. La chair fait donc abstraction de l'homogénéité des parties que la notion du corps repousse et elle suppose le principe vital dont le corps fait abstraction. A peu d'exceptions près, Paul attache toujours au corps l'idée d'organisme et d'organisme humain²; on sait avec quel bonheur d'expression il désigne ainsi l'Église, complément organique du Sauveur et partie intégrante du Christ mystique. Toutefois, la synonymie entre le corps et la chair existe pour lui dans une large mesure. Quand il se dit « absent de corps mais présent d'esprit » ou « absent par la chair mais présent par l'esprit »; quand il veut que la vierge soit sainte « de corps et d'esprit » et que tous les fidèles évitent les souillures « de la chair et de l'esprit »; quand il souhaite que « la vie de Jésus apparaisse dans nos corps » ou « dans notre chair mortelle »; quand il conjure le mari chrétien « d'aimer sa femme comme son propre corps, car personne ne hait sa chair », il est difficile de découvrir une différence de sens entre ces deux termes qui peuvent s'échanger presque toujours³, sauf quelques restrictions imposées par l'usage biblique, exigeant par exemple la mention de la chair au lieu du corps chaque fois qu'il s'agit de la circoncision⁴. Mais lorsque la chair est mise en relation avec l'âme ou l'esprit, elle acquiert

1. La chair destinée à servir de nourriture, la viande, se dit *κρέας*, Rom. 14²¹; 1 Cor. 8¹³.

2. 1 Cor. 15³⁷⁻⁴⁰ (le corps des plantes et des astres); Col. 2⁷ (*ἡ ἐστὶν σκιά τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ* : C'est là l'ombre [la figure ou le type] des choses à venir, mais le corps [la vérité ou la réalisation] est du Christ [lui appartient, le concerne]).

3. Comparer ensemble les quatre couples d'expressions suivantes : 1 Cor. 5³ avec Col. 2⁵ (*ἀπὸν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι* et *τῇ σαρκὶ ἀπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι*); 1 Cor. 7³⁴ avec 2 Cor. 7¹ (*ἁγία καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι* et *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος*); 2 Cor. 4¹⁰ avec 4¹¹ (*ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῇ* et *ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν*); Eph. 5²⁸ avec 5²⁹ (*ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα* et *οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν*).

4. Dans l'institution primitive de la circoncision (Gen. 17⁹⁻¹³) le mot *chair* est constamment employé. L'association des idées ramène ce mot à propos de la circoncision, Rom. 2²⁸; Gal. 6¹³; Eph. 2¹¹ etc.

du fait de ce rapprochement plusieurs acceptions nouvelles d'une assez grande complexité.

Les mots *âme* et *esprit* eurent en hébreu, comme en grec et en latin, des destinées semblables et suivirent, dans leur évolution sémantique, une marche analogue. Du sens étymologique de « souffle, air en mouvement », ils en vinrent à signifier tour à tour la « respiration », indice et condition de vie, puis la « vie » elle-même, ensuite le « principe vital », enfin une « substance vivante » distincte de la matière et supérieure à elle¹. Mais tandis que, dans l'usage, l'esprit se dégageait de plus en plus de la matière, l'âme, par un phénomène inverse, tendait à s'identifier avec le principe vital des êtres animés. Néanmoins, chez les écrivains bibliques, leur synonymie générale ressort de cette triple loi qu'ils se répondent très souvent dans des phrases parallèles, qu'ils s'échangent volontiers dans la même phrase et qu'ils reçoivent à peu près indifféremment les mêmes prédicats. Si l'on a cru remarquer que ni la joie, ni la peur, ni l'espérance n'étaient jamais attribuées à l'esprit, que le désir et l'appétit sensible étaient toujours rapportés à l'âme², ce sont là peut-être des faits accidentels dont il ne faudrait pas exagérer la signification.

Paul, ayant coutume de concentrer dans le cœur toutes les manifestations de la vie et empruntant au vocabulaire classique de nouveaux termes pour les opérations intellectuelles, appelle assez rarement *âme* ou *esprit* le principe pensant. D'après le récit génésiaque, Dieu, insufflant dans les narines de l'homme un souffle de vie, en fit une « âme vivante », c'est-à-dire une âme exerçant dans la chair et par elle les fonctions vitales. Dès lors, la chair ne se conçoit pas sans l'âme et l'âme ne se définit pas sans quelque rapport à la chair. La chair est le substratum de l'âme et l'âme c'est la vie de la chair. Quand Paul remercie Éphroditte d'avoir joué son *âme* pour l'amour

1. *Spiritus* et *anima* retinrent jusqu'au bout, dans le latin classique, toute la série des acceptions indiquées, tandis qu'*animus* se spécialisait au sens d'âme intelligente. — Πνεῦμα et רִיחַ gardèrent pareillement toutes leurs acceptions successives et s'appliquent même, dans l'Ecclésiaste, à l'âme des bêtes. — Par contre, ψυχή perdit son sens étymologique de « souffle » et son sens dérivé de « respiration », acception que נֶפֶשׁ céda à נִשְׁמָה.

2. Voir Hatch, *Essays in Biblical Greek*, Oxford, 1889, p. 94-130.

de lui, quand il loue Prisque et Aquila d'avoir exposé leur tête pour sauver son *âme*, quand il assure les Thessaloniciens qu'il aurait voulu leur donner non seulement l'Évangile mais son *âme*, comme une mère la prodigue à son nourrisson, il est clair qu'il veut parler de la vie¹. Aussi un grand nombre de phénomènes psychiques sont-ils assignés indifféremment à la chair ou à l'âme, parce que l'âme, en tant que principe vital, ne se distingue pas adéquatement de la chair. « Toute âme » et « toute chair » sont deux expressions équivalentes².

A moins d'y être amené par une raison de symétrie ou par le désir d'accentuer un contraste, Paul semble aussi éviter de nommer *esprit* la partie intelligente de l'homme. Mais lorsque, par exception, l'esprit désigne la substance pensante³, il y a entre l'âme et lui une différence modale qui permet de dire sans tautologie : « Que le Dieu de paix vous sanctifie tout entiers et que tout votre esprit et votre âme et votre corps soient conservés immaculés⁴. » Le corps ou le substratum matériel, l'âme ou la vie sensible, l'esprit ou la vie intellectuelle sont trois aspects de l'homme qui résument tout son être et toutes ses activités; ce ne sont pas trois parties distinctes du composé humain. Pour chercher dans ces mots la trichotomie platonicienne, il faut avoir perdu de vue que l'anthropologie de l'Apôtre repose notoirement sur la dichotomie scripturaire et qu'on ne saurait admettre sans la dernière invraisemblance

1. Phil. 2³⁰; Rom. 16⁴; 1 Thess. 2⁸. — On peut ajouter Rom. 11³ (ζητοῦσιν τὴν ψυχὴν μου), mais c'est une citation de 1 Reg. 19¹⁰.

2. 1 Cor. 12⁹; Rom. 3²⁰; Gal. 2¹⁶ (πᾶσα σὰρξ, mais les deux derniers exemples sont des citations). Rom. 2⁹; 13¹ (πᾶσα ψυχὴ). — 3. 1 Cor. 2¹¹; 5⁵.

4. 1 Thess. 5²³ : ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ. τηρηθεῖν. Voir E. von Dobschütz, *Meyer's Kommentar*⁷, Göttingue, 1909 : *Exkurs zur Trichotomie*, p. 230-232. L'auteur montre que la trichotomie n'est pas biblique, qu'elle est étrangère à Josèphe et à Philon et même aux philosophes grecs, Platon et Aristote, qu'elle dérive des néo-platoniciens, d'où elle a passé aux gnostiques (S. Irénée, *Adv. hæres.* I, VII, 5), aux montanistes (Origène, *Peri Archon*, IV, VIII, 11), à Apollinaire de Laodicée (*fragm.* 88, dans Lietzmann, I, 226). Il croit avec Chrysostome, Théodoret, l'Ambrosiaster, un anonyme (dans Cramer, *Catena*, p. 374), Pélage et saint Ambroise (In *Luc.*, VII, 190), que saint Paul entend ici par πνεῦμα « das neue Lebenselement das in den Christen hineinkommt » mais l'énumération (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα) semble montrer qu'il s'agit de grandeurs de même ordre et l'adverbe ἀμέμπτως s'appliquerait difficilement à l'opération surnaturelle du Saint-Esprit en nous. D'ailleurs il est certain que saint Paul emploie quelquefois πνεῦμα comme synonyme de νοῦς.

qu'il s'en écarte une fois, dans une phrase incidente, en faveur d'un système incompatible avec la théologie judaïque.

Par son âme, l'homme a de l'affinité avec les puissances supérieures; par sa chair, il contraste avec les purs esprits : « Mon esprit, dit le Seigneur, ne demeurera pas à jamais dans l'homme parce qu'il est chair¹. » L'Ancien Testament nous fournit d'assez nombreux exemples de cette antithèse :

« L'Égyptien est homme et non Dieu :
ses chevaux sont chair et non esprit². »

Que l'antithèse soit marquée ou latente, elle imprime ordinairement à la chair une idée accessoire de faiblesse, d'impuissance, de misère et de caducité. Tout ce qui est transitoire, périssable, terrestre, prend le nom de chair et tout ce qu'il y a d'éternel, d'incorruptible, de céleste, rentre dans la catégorie de l'esprit³. En ce sens, la chair est souvent remplacée par la chair et le sang. Nous avons à lutter non pas « contre la chair et le sang mais contre les esprits mauvais des régions supérieures⁴ ».

A cet ordre d'idées se rattache une locution d'une analyse assez difficile. Les Juifs disaient couramment de leurs proches : « Il est ma chair » ou « ma chair et mes os ». Paul désigne de même la communauté d'origine et les relations de parenté⁵. On pourrait voir là une simple opposition physique entre la chair transmise par génération et commune aux membres d'une même famille et l'âme qui vient de Dieu. C'est en effet ainsi que l'envisage l'Épître aux Hébreux⁶. Mais Paul unit trop étroitement la chair et l'âme pour distinguer le père de l'âme du père de la chair. Entre les enfants de la chair et les enfants de Dieu, l'Israël selon la chair et l'Israël de Dieu, Ismaël né selon la chair et Isaac né selon l'esprit, le Christ fils de David selon la chair et fils de Dieu selon l'esprit de sainteté⁷, l'opposition est toujours ontolo-

1. Gen. 6³. — 2. Is. 31³.

3. 1 Cor. 9¹¹ (τὰ σαρκικά, les biens temporels); Rom. 15²⁷.

4. Eph. 6¹². Cf. Gal. 1¹⁶; 1 Cor. 15⁵⁰; Hebr. 2¹⁴. — 5. Rom. 9⁸; 11¹⁴.

6. Hebr. 12⁹ oppose τοὺς τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρας à τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων.

7. Rom. 9⁸; 1 Cor. 10¹⁸ et Gal. 6¹⁶; Gal. 4²⁹; Rom. 13-4.

gique; elle a lieu entre des substances complètes et non pas entre des parties composantes d'une même substance.

Conclusion. — On voit quelle disparité d'éléments, quelle variété d'influences, quelle complexité de combinaisons, présente l'anthropologie de saint Paul. On serait tenté de lui appliquer ce qu'on a dit de Philon : « Il se sert de termes différents pour exprimer des phénomènes identiques et de termes identiques pour désigner des phénomènes différents. Il emprunte son vocabulaire tantôt à une philosophie et tantôt à une autre et le plus souvent à la Bible elle-même. » Mais l'éclectisme des deux écrivains a des mobiles bien opposés : Philon, désireux de montrer que rien de beau et de vrai n'est étranger à la Bible, se laisse entraîner par son esprit naturellement flottant à la remorque de tous les systèmes; Paul se met au-dessus des systèmes et fond leurs produits disparates en un enseignement très personnel qui touche par ses ramifications à presque tous les points essentiels de sa théologie. Son lexique hétérogène amène des heurts de mots et des chocs d'idées d'un effet aussi singulier qu'imprévu; et ce qui porte la difficulté au comble, c'est le jeu des antithèses, l'emploi de termes opposés réagissant l'un sur l'autre; c'est encore l'habitude de glisser insensiblement sur les sens nuancés d'un même vocable, jusqu'à en parcourir la gamme entière dans un même contexte. Mais, au fond, sa conception du composé humain s'inspire constamment du récit biblique. De là résulte entre l'âme et le corps une union très intime en vertu de laquelle toute l'activité de l'homme peut être rapportée au cœur, foyer de la vie. La célèbre définition : « une intelligence servie par des organes » n'eût pas été du goût de Paul. Pour saisir sa pensée, il faut écarter le dualisme de Platon, de Descartes et de Kant. S'il compare en passant notre corps à un habit ou à une tente, cette figure isolée est sans conséquence¹. Pas plus que Philon qui peint l'unité du composé humain sous les couleurs les plus réalistes et n'en représente pas moins le corps, à l'occasion, comme la demeure, le sanctuaire, ou même la prison et le tombeau de l'âme², Paul ne divise en

1. 2 Cor. 5¹⁻⁴. Voir la note Z₂, p. 517-520.

2. Philon définit d'ordinaire l'homme « un composé, un mélange, un

deux le moi unique de l'homme; s'il subordonne le corps à l'âme, comme de juste, il ne le soustrait pas à la personnalité.

L'apparition du péché, décrite aussi conformément aux données bibliques, entraîne une perturbation morale qui détruit l'équilibre de nos facultés. L'homme qui était chair et parce qu'il est matière animée et parce qu'il n'est pas pur esprit, devient chair à un nouveau titre parce que le péché habite en lui. Dès lors, il y a lutte et discorde dans tout son être. Pour rétablir l'harmonie rompue, il faut l'intervention active du Saint-Esprit, dont la présence apporte des propriétés, des fonctions, des relations, en un mot une nature nouvelle qui prend elle-même le nom d'esprit. Avant de pénétrer sur ce terrain spécial, il nous faut étudier l'origine, l'invasion et la domination du péché.

II. LE RÈGNE DU PÉCHÉ.

Origine du péché. — La corruption du genre humain, lieu commun de la théologie judaïque, n'était pas sans avoir frappé les païens eux-mêmes¹. On sait que les trois premiers chapitres de la lettre aux Romains développent cette thèse : « Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu... Tous, Juifs et Grecs, sont sous le [joug du] péché². » L'Apôtre expose le fait, sans le prouver autrement que par un appel à l'expérience confirmée, pour les Juifs spécialement, par le témoignage de l'Écriture. Le double but qu'il poursuit est de montrer qu'il n'y a point de salut hors de l'Évangile³ et que

tissu d'âme et de corps » (*De ebriet.* 26, Mangey, t. I, p. 372 : τὸ ψυχῆς καὶ σώματος ὕφασμα ἢ πλέγμα ἢ κράμα ἢ ὅ τι ποτὲ χρὴ καλεῖν ταυτὶ τὸ σύνθετον ζῶον). Pourtant, en dehors des comparaisons signalées, il divise quelquefois l'âme en deux parties (*Quis rerum divin. heres*, 11, t. I, p. 480 [διχῶς]; *De migrat. Abrah.* 1, t. I p. 436; *De agric.* 7, t. I, p. 304), en trois parties, (*Leg. alleg.* 1, 22; III, 38, t. I, p. 57 et 110; *De confus. linguar.* 7, t. I, p. 408 : τριμερής), ou même en six parties (*Quis rerum divin. heres*, 45, t. I, p. 504). Ces variations, qui n'empêchent pas sa psychologie de reposer sur la Bible, nous montrent avec quelle indifférence un Juif pouvait s'accommoder à la terminologie des diverses écoles philosophiques.

1. Pour les Juifs, voir Weber, *Jüdische Theol.*², p. 233-239; pour les païens, comparer non pas les satiriques, suspects d'exagération, mais les moralistes et les philosophes, tels que Sénèque, *Epist.* xciv (tableau général des mœurs païennes); *De beneficiis*, 1, 10; *De ira*, II, 7 et 8, etc.

2. Rom. 3²³ et 3⁹. — 3. Rom. 3²⁰.

les Juifs, malgré leurs incontestables prérogatives, ne possèdent en face du péché et de la justice surnaturelle aucun avantage sur les Gentils objet de leurs dédains ¹.

Un phénomène général doit remonter à la même cause et l'on pouvait penser que l'Apôtre, après avoir décrit le débordement du mal, en marquerait la source commune. Mais deux idées subsidiaires l'entraînent ailleurs : il est pressé de conclure que l'Évangile promet et donne ce que la Loi faisait espérer en vain ²; et il ne veut pas laisser le lecteur sous l'impression que le salut apporté par l'Évangile soit en contradiction avec la Loi ³. Aussi, lorsqu'il aborde l'origine du péché, il ne la met point en rapport direct avec la corruption morale dont il vient de tracer le sombre tableau; il se contente de la mettre en parallèle avec l'origine de la justice qu'elle éclaire par analogie ⁴. C'est aller du plus connu au moins connu et procéder selon les règles de la logique. Aucun Juif, en effet, ni aucun prosélyte ne pouvait ignorer l'histoire de la création et de la chute, et il n'est point douteux que cette histoire ne fit partie des doctrines élémentaires enseignées à tout catéchumène sorti des rangs des Gentils.

Or, du récit génésiaque, il ressort clairement que la désobéissance d'Adam attira sur l'humanité la mort, l'inimitié de Dieu et un lot de misères dont la plus humiliante est la révolte des sens. Formé d'éléments périssables, l'homme trouvait dans l'arbre de vie un antidote à sa corruptibilité native; c'est le péché qui, le bannissant du paradis terrestre, fait tomber sur lui et sur sa race le fatal arrêt de mort. Alors, à la place de la familiarité divine et des prévenantes faveurs dont il était comblé, il voit fondre sur lui malédictions sur malédictions : infertilité du sol, dure loi du travail, exil loin de la face de Dieu. Créés dans la droiture et l'innocence, Adam et Ève ne portaient pas en eux les germes de la perversion morale; il fallut que la suggestion au mal leur vînt du dehors; mais le péché rompit aussitôt l'harmonie de leurs facultés et leur ôta la domination sur les puissances inférieures; avec le sentiment de la pudeur, naquit en eux la

1. Rom. 2¹; 2²⁵; 3⁹; 3²⁷. — 2. Rom. 3²¹⁻²⁶.

3. Rom. 3¹³ et tout le chapitre 5. — 4. Rom. 5^{12.21}.

concupiscence. Sans spéculer beaucoup sur ces trois données scripturaires, tout lecteur sensé conclura qu'une pénalité commune implique une offense commune, que la perte de l'amitié divine suppose un état antérieur de faveur et de grâce, que pour entraîner sur tous ses descendants une sentence de condamnation, Adam devait les représenter à un titre que ne lui conférait pas la seule qualité de premier homme, qu'il y avait donc, dans les desseins de Dieu, entre Adam et sa race, une union de solidarité, assez peu conforme à nos idées modernes d'individualisme à outrance, mais très accessible à la pensée antique. Aussi, le dogme de la déchéance originelle ne pouvait causer aucun embarras aux contemporains de Paul puisqu'ils admettaient sans balancer, sur la foi des Écritures, que la désobéissance d'Adam nous a valu la mort, le penchant au mal et les tristes conditions de l'humanité actuelle. Les fables puériles, surajoutées plus tard au fond biblique par les rédacteurs du Talmud, n'altéreraient pas l'essence du dogme.

Paul n'a donc point en vue de prouver la chute originelle ; il la suppose connue, comme il suppose connu le rapport de solidarité sans lequel la chute originelle serait inintelligible ; mais il se sert des deux idées pour expliquer l'œuvre du relèvement. En effet, la réversibilité des démérites dans la personne d'Adam éclaire la réversibilité des mérites dans la personne du Christ, pourvu que la première vérité soit au-dessus de toute contestation et qu'il existe entre Adam et le Christ une relation aisément admissible. Cela posé, l'enseignement de l'Apôtre se résume ainsi : Le péché dérive d'Adam ; la mort dérive du péché.

1. *Le péché dérive d'Adam.* « Par un seul homme le péché est entré dans le monde¹. » Cet homme est évidemment notre premier père ; le péché est la puissance du mal que Jésus-Christ viendra détruire ; le monde désigne le genre humain et l'entrée du péché n'est pas une apparition isolée et passagère, mais une invasion triomphale. Le péché ne se propage pas seulement par imitation, par la contagion de l'exemple ; il se transmet héréditairement. « Par la faute d'un seul », ou,

1. Rom. 5¹². Voir t. I, p. 295-7 et 303-5.

si l'on veut, « par une seule faute [est tombée] sur tous les hommes une [sentence de] condamnation¹ ». Il n'y a qu'une seule faute et il y a néanmoins plusieurs condamnés, plusieurs coupables, plusieurs pécheurs ; c'est donc que la faute d'un seul était commune à tous. « En effet par la désobéissance d'un seul homme plusieurs — c'est-à-dire tous malgré leur nombre (οἱ πολλοί) — ont été constitués pécheurs². »

1. Rom. 5¹⁸. Voir t. I, p. 299-300.

2. Rom. 5¹⁹ : ὥσπερ γάρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί, οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἐνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί. — L'expression οἱ πολλοί est très difficile à rendre en français et plus encore en latin. Si l'on met *plusieurs* (Osterwald) on laisse entendre à tort que ce n'est pas tous ; si l'on met *tous* (Crampon) on commente au lieu de traduire ; si l'on dit *la plupart* (Oltramare) on exclut mal à propos l'universalité ; si l'on dit *les plusieurs* (Godet) on obtient l'exactitude aux dépens de la correction ; peut-être *beaucoup* (Segond) rend-il mieux la vraie nuance, à condition de n'être pas *exclusif*. Il est évident que par οἱ πολλοί (ici comme dans Rom. 12¹⁵ ; 1 Cor. 10¹⁷) Paul veut dire tous, mais ce n'est pas la *totalité* qui est l'idée saillante, c'est la *multiplicité* en tant qu'opposée à l'unité. La périphrase *tous malgré leur nombre* met cette idée en relief.

On remarquera que la comparaison contient dans ses deux membres trois termes identiques : A) *être constitué* (καθίστασθαι), B) *tous malgré leur nombre* (οἱ πολλοί), C) *un seul homme* (τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου) et deux termes antithétiques : E) *l'obéissance* opposée à *la désobéissance* (ὑπακοή et παρακοή), F) *juste* opposé à *pécheur* (δίκαιοι et ἁμαρτωλοί). — Le sens de καθίστημι n'est pas douteux. Construit avec εἰς il signifie « établir, mettre dans une position, dans un état » ; par ex. εἰς ἀρχήν, εἰς ἀπορίαν, « établir chef, mettre dans l'embaras ». Construit avec deux accusatifs (dont l'un, au passif, devient sujet et l'autre prédicat) il signifie « établir, instituer, constituer, rendre quelqu'un ceci ou cela » : πολλὰς με ἔρμον καὶ ἄπορον κατέστησεν (Platon, *Phil.* 16 B). Les deux autres exemples du N. T. sont clairs. Jac. 4⁴ : « Quicumque voluerit amicus esse sæculi hujus, inimicus Dei constituitur » (καθίσταται = est vraiment rendu tel). 2 Petr. 1⁸ : « Hæc (la patience, la piété, la charité, etc.) si vobiscum adsint, et superent, non vacuos, nec sine fructu vos constituent » (καθίστησιν = vous rendent, vous font).

Il semble donc que le seul sens possible de notre texte sera celui-ci : tous seront rendus justes. Le verbe employé par l'Apôtre, outre le résultat (qui serait marqué par γίνεσθαι devenir), indique la relation de cause à effet (διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνός). Les commentateurs catholiques (Estius, Bispington, Van Steenkiste, Cornely, Schäfer, etc.) ont donc raison d'affirmer que le dogme du péché originel et celui de la justice réelle ressortent de ce texte avec une égale évidence. Beaucoup d'exégètes protestants en conviennent, au moins pour ce qui a trait au péché originel. Ainsi Olshausen (nicht die personellen Uebertretungen der einzelnen Menschen, sondern der Ungehorsam Adam's allein war der Grund, dass alle Sünder wurden) ; Luthardt (dans *Kurzgef. Kommentar* : « *constituti sunt*, in diese Stellung gekommen durch fremdes Verhalten »). Sanday remarque très à propos que les effets de la chute d'Adam doivent être interprétés par 5¹²⁻¹⁴, et ceux de la mort du Christ par 5¹⁻² ; il cite un excellent exemple de Xénophon pour le sens de καθίστημι. — Godet, qui dans sa première édition expliquait : « ont été rendus pécheurs », modifie un peu cette interprétation dans la seconde, p. 527. Il prétend que l'expression dit moins que *être rendus pécheurs*, mais qu'elle

Qu'on tourmente ce texte tant qu'on voudra, on n'en tirera jamais que ce qu'il proclame bien haut, savoir que tous les hommes ont été établis, faits ou rendus pécheurs par un seul acte de désobéissance, la transgression d'Adam. Traduirait-on, avec certains interprètes, « regardés, traités comme pécheurs »? Solution désespérée qui se heurte à la double impossibilité de concevoir que Dieu regarde et traite comme pécheurs ceux qui ne le sont pas réellement et de trouver un sens raisonnable à cette locution « traités, regardés comme pécheurs *par* (διὰ) la désobéissance d'Adam ».

2. *La mort dérive du péché.* « La mort passa en tous les hommes parce que tous avaient péché¹. » Il ne s'agit pas des péchés personnels, mais d'un péché unique commun à tous. En effet, si l'Apôtre parlait ici des péchés actuels, il assignerait à la mort une origine *différente* de celle qu'il assignait au commencement de la phrase : « Par un seul homme le péché entra dans le monde et par le péché la mort. » Il lui assignerait une origine notoirement *fausse*, puisqu'il est constant que tous les hommes meurent et que tous ne sont pas coupables de péchés actuels. Il lui assignerait une cause *réfutée par lui-même*, car il ajoute aussitôt que « le péché n'est pas imputé » comme digne de mort « à défaut d'une loi » prononçant contre lui la peine de mort et que « néanmoins la mort a régné même sur ceux qui n'avaient pas péché à l'imitation de la transgression d'Adam », en d'autres termes « qui n'étaient pas coupables de péchés actuels ». Faut-il donc s'étonner que les meilleurs commentateurs protestants et rationalistes, quand ils font œuvre d'exégètes et non de théologiens, adoptent notre explication, toute contraire qu'elle puisse être à leurs préventions et à leurs systèmes, parce

dit plus que *être traités comme pécheurs* : « Paul veut dire que les descendants d'Adam, sans avoir participé comme individus distincts au péché de leur premier père, ont cependant été mis par là devant Dieu dans la position d'êtres qui y ont pris part d'une certaine manière; de là, il est résulté qu'ils ont été traités comme pécheurs, quoiqu'ils ne le fussent pas à la façon d'Adam lui-même. » Dans ces explications subtiles et embarrassées se fait jour la préoccupation de trouver dans le péché originel une *imputation* qui réponde à la justice imputative : préoccupation encore plus sensible chez Zahn (p. 284-285) et chez Weiss (*Meyer's Kommentar* ⁹, p. 257).

1. Sur ce texte voir t. I, p. 297-9. Stevens (*The Pauline Theology* ², New-York, 1906, p. 127-133) traite bien ce point.

qu'elle apparaît comme la seule rationnelle et la seule conforme à l'intention manifeste de l'Apôtre?

La transmission du péché d'origine a pour pendant la diffusion de la justice du Christ. Il faut s'en tenir à cette analogie. Jésus-Christ chef et représentant moral de l'humanité agit au nom et au profit de toute la race ; le mérite qu'il gagne pour lui et pour nous est acquis en droit et en principe une fois pour toutes et n'attend pour se communiquer que notre union de fait avec le rédempteur par la foi et par le baptême. Ainsi la privation de la grâce originelle est consommée en droit et en principe par la désobéissance d'Adam agissant au nom et au détriment de toute sa postérité ; elle n'attend pour se répandre que notre entrée réelle dans la famille humaine par le fait de la génération naturelle. S'il reste toujours dans cette solidarité du mérite et du démerite quelque chose de mystérieux, le mystère est le même des deux côtés ; mais l'explication de ce mystère n'est pas du ressort de l'exégète.

Extension du péché. — Une fois entré dans le monde et solidement établi au cœur de la place, le péché y règne en despote. L'empire du mal s'accroît et se dilate de plus en plus. La corruption du cœur gagne l'esprit et la perversion de l'esprit accélère celle des mœurs. Ainsi s'explique, aux yeux de saint Paul, le progrès de l'idolâtrie et le débordement du vice. L'être divin, perçu à travers le voile de la création et au fond de la conscience, imposait à l'homme un triple devoir : chercher Dieu entrevu par la raison, l'honorer après l'avoir trouvé, le remercier de ses bienfaits afin de se le rendre propice. Loin de là, les païens, égarés par leurs instincts dépravés, méprisèrent le bonheur de connaître Dieu, enchaînèrent la vérité pour ne pas entendre sa voix importune, prostituèrent les honneurs divins aux créatures les plus abjectes, poussèrent le dérèglement jusqu'à se complaire dans le mensonge et dans la malice. Aussi, la peine du talion tomba-t-elle sur eux, terrible, inexorable. Premièrement leur raison s'obscurcit, leurs pensées devinrent vaines, ils furent le jouet d'illusions et de sophismes, leur folie devint d'autant plus incurable qu'ils se targuaient de plus

de sagesse. L'aveuglement de leur esprit, joint à l'endurcissement de leur cœur, les livra aux passions impures; ils se vouèrent eux-mêmes à l'ignominie et se firent, sans le vouloir, les exécuteurs des vengeances divines¹. Finalement, comme ils avaient abandonné Dieu, Dieu les abandonna à leur sens réprouvé; ils furent « pleins d'iniquité, de méchanceté, de convoitise, de malice, d'envie, de meurtre, de dissension, d'astuce, de fourberie; détracteurs, médisants, impies, insolents, orgueilleux, fanfarons, inventeurs de crimes, rebelles à leurs parents; sans intelligence, sans loyauté, sans affection, sans miséricorde² ».

Ce tableau a été souvent rapproché de celui que trace l'auteur de la Sagesse³. S'il n'y a point dépendance littéraire proprement dite ni même imitation voulue, il est difficile de n'y pas voir une réminiscence. L'absurdité du polythéisme et l'inconduite des païens révoltaient partout le sens moral des Juifs. Ce qui distingue Paul de ses compatriotes c'est qu'en flétrissant avec une extrême vigueur les vices des Gentils il sympathise avec leurs personnes, qu'il établit leur culpabilité sur les bases de la moralité naturelle, au lieu de la fonder sur l'ignorance de la Loi, qu'il explique le progrès de l'idolâtrie et du dévergondage par une sorte de processus psychologique servant à la fois de châtiment et de remède et faisant sortir le bien de l'excès même du mal.

On a soutenu qu'infidèle à ses propres maximes il ne rattacherait pas la corruption générale de l'humanité à la chute originelle. Mais que signifie donc cette phrase? « Nous aussi nous marchions tous autrefois dans nos désirs charnels, faisant la volonté de la chair et des pensées [mauvaises] et nous étions par nature fils de colère tout comme les autres⁴. » De

1. Rom. 1 18-28. — 2. Rom. 129-31.

3. Sap. 13¹⁻¹⁷ et 14¹¹⁻²⁷. Voir ce parallèle dans Sanday, *Romans*, p. 51-52, ou dans la dissertation de Grafe (cf. t. I, p. 23, note 1).

4. Eph. 2³ : ἡμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί. — Haupt (*Meyer's Kommentar*⁸) pense que le verbe ἡμεθα a pour sujet ἡμεῖς πάντες (v. 2) et embrasse tous les chrétiens; mais alors οἱ λοιποί désigne les non-chrétiens et l'état de péché est affirmé en définitive de l'universalité des hommes, comme dans l'autre explication. — L'exégèse adoptée par S. Augustin en de nombreux passages (*Retract.* I, x, 3; xv, 6, etc.), a été suivie par plusieurs commentateurs anciens et modernes, S. Thomas, Estius (ex ipsa natiuitatis ori-

quelque manière qu'on les entende, les mots « nous étions par nature fils de colère tout comme les autres » embrassent nécessairement tous les hommes sans exception; en effet, si « nous » désigne les Juifs, selon l'explication commune, « les autres » sont les non-Juifs, c'est-à-dire tous les Gentils; et si « nous » désigne les chrétiens, comme le veulent certains commentateurs, « les autres » seront les non-chrétiens, c'est-à-dire tous les infidèles, qu'ils soient Juifs ou Gentils : dans les deux cas, l'affirmation est universelle. D'autre part, suivant l'analogie biblique, les « fils de colère » sont les hommes dignes de la colère divine et exposés aux coups de cette colère vengeresse. Il ne s'agit donc plus que de fixer le sens du mot « naturellement » ou « par nature » (φύσει). Comme on appelle dispositions *naturelles* celles que nous apportons en naissant, soit que nous les tenions de l'hérédité ou de toute autre cause,

gine, qua naturam a parentibus accipimus), Bisping (durch unsre natürliche Geburt), etc. Cependant la plupart des commentateurs, depuis S. Chrysostome (πάντες πράττομεν ἁξία ὀργῆς), ont bien vu qu'il ne pouvait pas être question, *au moins directement*, du péché originel; car : A) *Eramus natura filii iræ* est expliqué par ce qui précède immédiatement et *nos omnes aliquando conversati sumus in desideriiis carnis nostræ*, et rien n'indique qu'il y ait une antériorité de ἡμεῖς par rapport à ἀνεστράφημεν, sans compter qu'on ne voit pas ce que la mention du péché originel viendrait faire ici. — B) L'Apôtre oppose le passé au présent, l'état malheureux des Juifs *autrefois* et l'état bienheureux de ces mêmes Juifs *maintenant*; or, *au point de vue du péché originel*, la condition des Juifs convertis est la même des deux côtés : autrefois ils naissaient avec le péché originel que la circoncision (ou tout autre *remedium naturæ*) effaçait, maintenant ils naissent avec le même péché originel que le baptême efface. — C) Le but manifeste de Paul est de montrer que les Juifs *étaient autrefois* (ἡμεῖς) sur le même pied que les Gentils (ὡς καὶ οἱ λοιποὶ) devant le péché et la colère divine et qu'ils sont maintenant ainsi que les Gentils dans une condition tout autre par un pur effet de la miséricorde de Dieu (2^e : Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, etc.). L'anlithèse latente de *nature* n'est donc pas, comme il arrive ailleurs, la Loi (cf. Rom. 2¹⁴), ni l'adoption théocratique (Gal. 2¹⁵; Rom. 11²⁴), ni l'éducation (1 Cor. 11¹⁴), rien enfin de ce qui distinguait les Juifs des autres nations et les élevait au-dessus d'elles, mais seulement la miséricorde, la grâce de l'économie actuelle. Les Juifs, comme les Gentils, *étaient par nature* (φύσει), en vertu des inclinations mauvaises héritées du premier père, pécheurs et adonnés aux vices; maintenant comme les païens convertis, ils *sont par grâce* (ἐλεει 2⁴; χάριτι, 2⁵; cf. 2⁸) vivifiés, ressuscités (2⁵⁻⁶), créés dans le Christ Jésus pour les bonnes œuvres (2¹⁰). — L'existence du péché originel n'est donc pas directement affirmée ici, mais elle est supposée; et le mot φύσει ne s'explique pas sans cette supposition. En effet il ne peut pas signifier *entièrement* (omnino, πάντως) comme l'ont pensé quelques commentateurs anciens, et tout le monde convient que l'exégèse de l'Ambrosiaster est inadmissible (Naturæ cum mala voluntas supponitur fit natura iræ).

saint Augustin pensait que nous étions « fils de colère par nature » comme on est aveugle de naissance ou nègre de race, parce que le péché, sans appartenir à la constitution essentielle de notre être, est héréditaire en nous. Calvin, en se ralliant à cette exégèse, outre à son ordinaire la pensée d'Augustin ; il veut que nous naissions avec le péché comme le serpent avec son venin. D'autres théologiens protestants vont jusqu'à prétendre que le péché originel est inhérent à notre nature. L'Apôtre ne dit pas cela. Il indique bien clairement ce qui nous rend « fils de colère » : c'est d'obéir « aux désirs et aux volontés de la chair » : c'est, en d'autres termes, de commettre le péché actuel. Quand il ajoute que nous le sommes « par nature », le sens de ce mot doit être fixé par l'opposition explicite ou latente qu'il implique. Or la seule opposition suggérée ici par le contexte est celle de grâce : *par la grâce*, nous sommes justes, saints, fils de Dieu ; *par nature*, nous sommes pécheurs et fils de colère, c'est-à-dire évidemment par la nature laissée à elle-même et sans l'appoint de la grâce. S'il n'est donc pas directement question du péché originel, on y aboutit par une voie indirecte, comme à la source commune des inclinations mauvaises dont notre nature est maintenant infectée.

L'empire de Satan. — Nous arrivons ainsi à tracer la généalogie du mal. Le règne du péché s'explique par l'abus de la liberté humaine ; le mauvais usage de la liberté tient à la corruption de la nature, à la puissance de la chair ; la corruption naturelle dérive de la désobéissance d'Adam ; mais il faut remonter plus haut encore. D'après saint Paul comme d'après saint Jean, s'inspirant l'un et l'autre du récit de la Genèse et du Livre de la Sagesse, le premier instigateur du péché fut le diable, le serpent infernal, qui séduisit Ève et par Ève notre premier père, fut homicide dès l'origine et poursuit toujours sans relâche son œuvre de mort¹. C'est lui qui suscite des obstacles aux prédicateurs de l'Évangile et des

1. Gen. 3¹⁻⁴ (ὁ ὄφις) ; Sap. 2²⁴ (φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον) ; 2 Cor. 11³ (ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὐάν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ) ; 1 Tim. 2¹⁴ (ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν) ; Joan. 8⁴⁴ (ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς) ; 1 Joan. 3⁸ ; Apoc. 12⁹, etc.

persécutions aux fidèles; c'est lui qui fomenté l'idolâtrie, répand le doute dans les intelligences et souffle la révolte dans les cœurs. Son nom ordinaire est Satan; mais Paul l'appelle aussi Bélial et serpent dans les Épîtres aux Corinthiens, diable dans l'Épître aux Éphésiens, les Pastorales et les Actes¹. Tantôt il le décrit comme un seul personnage ou comme un être collectif représentant le pouvoir du mal; tantôt il le dissémine en une multitude d'esprits mauvais, habitant les sphères supérieures, les régions aériennes, les ténèbres². Il est difficile de décider dans quelle mesure l'Apôtre emploie sans l'apprécier le langage reçu, car ses formules ne sont pas généralement l'objet d'une assertion expresse et on les retrouve presque toutes dans la théologie judaïque et rabbinique³. Ce qu'il y a de certain c'est que le grand ennemi s'est ainsi créé un royaume qui cherche à faire échec au royaume de Dieu :

Ne devenez pas compagnons de joug des infidèles;
car quel commerce entre la justice et l'iniquité;
ou quelle société entre la lumière et les ténèbres,
et quel accord entre le Christ et Bélial;
ou quel partage entre le fidèle et l'infidèle,
et quel rapport entre le temple de Dieu et les idoles⁴?

1. *Satan*: Rom. 16²⁰ (Dieu l'écrasera); 1 Cor. 5⁵ et 1 Tim. 1²⁰ (livrer à Satan); 1 Cor. 7⁵ (Satan tente); 2 Cor. 2¹¹ (cherche à faire tomber); 11¹⁴ (se transforme en ange de lumière); 12⁷ (fait souffleter l'Apôtre); 1 Thess. 2¹⁸ (l'entrave dans ses projets); 3 Thess. 2⁹ (pave les voies de l'Antéchrist); 1 Tim. 5¹⁵ (attire à lui les mauvais chrétiens); Act. 26¹⁸. — *Le diable*: Eph. 6¹¹ (machinations); 1 Tim. 3⁶ (jugement); 1 Tim. 3⁷ et 2 Tim. 2²⁶ (pièges); Act. 13¹⁰ (fils du diable); Eph. 4²⁷ (μηδὲ δίδετε τόπον τῷ διαβόλῳ). — *Bélial*: 2 Cor. 6¹⁵. — Cf. Apoc. 12⁹ : ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην.

2. Eph. 2²; 6¹². — 3. Voir la note D₂, p. 113-115.

4. 2 Cor. 6¹⁴⁻¹⁶ : Μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες ἀπίστοις·

τίς γὰρ μετοχὴ δικαιοσύνης καὶ ἀνομίας,
ἢ τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος;
τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελίαν,
ἢ τίς μερίς πιστῷ μετὰ ἀπίστου;
τίς δὲ συγκατάθεσις ναῶ Θεοῦ μετὰ εἰδώλων;

L'interdiction est énoncée dans la première incise; les motifs le sont dans les cinq suivantes. En quoi consiste la défense? 'Ετεροζυγεῖν signifie proprement « être accouplé sous le même joug avec un animal d'espèce différente » (par exemple un bœuf avec un âne; cf. Lev. 11¹⁹; Deut. 22¹⁰: ἑτερόζυγος). Les païens portent un joug que les chrétiens ne doivent point partager, auquel ils ne doivent pas s'associer. Paul parle du joug qui caractérise le païen en tant que païen, du joug du vice dont le païen est esclave. La pro-

Tout royaume se déploie dans le temps et l'espace, occupe un territoire et remplit une époque : le territoire où s'exerce l'empire de Satan c'est *ce monde* ; l'époque qui lui est assignée c'est *le siècle présent*. Pour les Juifs contemporains des apôtres, le monde présent et le siècle présent étaient deux locutions synonymes qui faisaient pendant au monde à venir et au siècle à venir, c'est-à-dire au règne terrestre du Messie ou au règne céleste de Dieu dans ses saints. Elles tiraient de ce contraste un sens péjoratif plus ou moins marqué suivant les auteurs. Il n'est pas besoin d'être très familier avec la langue de saint Paul pour avoir observé que le monde y désigne rarement l'ensemble de la création matérielle. Le monde c'est souvent la demeure, le théâtre, la condition actuelle de l'homme ; plus souvent encore l'humanité présente, faible, aveugle, livrée aux passions, éloignée de sa fin première¹. Depuis le péché, le monde est ennemi de Dieu ; la sagesse du monde s'oppose à la sagesse de Dieu, l'esprit du monde à l'esprit de Dieu, la tristesse du monde à la tristesse selon Dieu, les choses du monde aux choses de Dieu². Paul exprime avec une énergie singulière cette hostilité irréconciliable en disant qu'il est crucifié au monde et que le monde est crucifié pour lui³. Le même sens péjoratif s'attache quelquefois au siècle présent en vertu d'une antithèse expresse ou tacite avec le siècle à venir. Le siècle à venir est l'ère du bonheur sans mélange et sans fin ; le siècle présent, en butte aux misères, à la mort et au péché, est pervers dans ses principes et ses tendances⁴. Dans ce sens, le monde et le siècle arrivent à être à peu près syno-

hibition est donc générale et ne vise aucune relation spéciale entre chrétiens et païens. — L'Apôtre montre par cinq antithèses l'incompatibilité de la vie chrétienne avec les mœurs païennes : justice et injustice, lumière et ténèbres, le Christ et Bélial, le fidèle et l'infidèle, le temple de Dieu et les idoles. Dans ces contrastes, les deux membres — qui représentent respectivement le christianisme et le paganisme — sont opposés comme le jour et la nuit, comme le oui et le non. D'où l'on voit l'à-propos du terme *ἐτεροζυγεῖν*.

1. Au sens d'univers, *κόσμος* ne se trouve guère que dans Rom. 1²⁰ ; Eph. 1⁴ (cf. Act. 17²⁴). Dans 1 Cor. 14¹⁰ ; Col. 1⁶ ; 1 Tim. 6⁷, c'est déjà le monde comme demeure de l'homme. Ailleurs c'est presque toujours l'humanité corrompue. Voir la note F₃, p. 158-9.

2. Sagesse (1 Cor. 20²¹⁻²⁴), esprit (1 Cor. 2¹²), tristesse (2 Cor. 7¹⁰). Cf. 1 Cor. 12⁷⁻²⁸ ; 7³³⁻³⁴ (*τὰ τοῦ κόσμου... τὰ τοῦ κυρίου*).

3. Gal. 6¹⁴. — 4. Gal. 1⁴ : *ἐκ τοῦ αἰῶνος τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ*.

nymes; cependant la distinction étymologique subsiste et la synonymie n'est pas absolue ¹.

Le monde ainsi entendu c'est le royaume de Satan; le siècle c'est la durée assignée à son règne. L'Épître aux Hébreux, saint Jean et saint Paul présentent cette domination sous une formule un peu différente: saint Jean parle de Satan comme du « prince de ce monde ² »; l'Épître aux Hébreux lui attribue « la puissance de la mort ³ »; saint Paul, renchérissant encore, le nomme le « dieu de ce siècle ⁴ ». Après le triomphe final, Dieu sera tout en tous; mais durant la période de lutte qui s'étend jusqu'à la parousie, l'empire du monde est divisé et le démon revendique sa part de souveraineté. Il rassemble autour de lui les bannis, les révoltés, les transfuges; il les aveugle par ses sophismes; il les soustrait aux influences de l'Évangile; il règne entièrement sur eux; il est leur dieu. Comme sa souveraineté ne peut s'établir et durer que par l'erreur et le mensonge, « le dieu de ce siècle » est un dieu de ténèbres: « Revêtez l'armure de Dieu afin que vous puissiez résister aux machinations du diable; car nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les principautés, contre les puissances, contre les dominateurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits de malice dans les régions célestes ⁵. » Le pouvoir occulte qui nous fait la guerre est concentré d'abord dans la personne de son chef, puis partagé en une foule d'êtres hostiles, « puissances et principautés, princes de ce monde, esprits de malice ». Leur sphère d'action est le monde, les ténèbres, les régions célestes. Si

1. C'est pourquoi Paul peut dire sans tautologie (Eph. 2²): κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου.

2. Joan. 12³¹; 14³⁰; 6¹¹ (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου).

3. Hebr. 2¹⁴ (τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου).

4. 2 Cor. 4⁴: ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου. La métaphore est à comparer avec *quorum deus venter est* (Phil. 3¹⁹: ὃν ὁ θεὸς ἡ κοιλία). Il est curieux de noter qu'on la trouve aussi chez les rabbins: « Deus primus est Deus verus, sed Deus secundus est Samael. » *Talkut Rubeni* sur Gen. 1²⁷.

5. Eph. 6¹¹⁻¹²: Ἐνδύσασθε τὴν πανοπλίαν τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στήναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου· ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ αἰῶνος τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. — L'armure de Dieu est détaillée un peu plus bas, 6¹⁴⁻¹⁷. Les adversaires reçoivent trois qualifications: A) Ce sont les *principautés et les puissances* opposées à la chair et au sang, c'est-à-dire à ce qui est faible et périssable comme est l'homme.

l'on prend ces termes au sens littéral, comme nous pensons qu'il faut le faire, les régions célestes ne pourront être que les lieux avoisinant le globe et connus vulgairement sous le nom de ciel. Que les démons y résident, c'est une nécessité de la guerre engagée par eux contre l'humanité. Saint Paul rappelle aux Éphésiens le temps où ils marchaient « selon le cours de ce monde, selon le chef de la puissance de l'air, de l'esprit qui opère maintenant dans les fils de rébellion ¹ ». Le sens

— B) Ce sont les *dominateurs de ce monde ténébreux*: κοσμοκράτωρ se dit d'un puissant monarque, tel que le roi d'Égypte ou de Babylone; mais ici, probablement, il faut songer au sens étymologique (*mundi rectores*), en donnant à *mundus* l'acception péjorative dont nous avons parlé; alors les *ténébres* forment une sorte d'apposition au monde et l'on peut traduire « de ce monde de ténébres » ou « de ce monde ténébreux ». — C) Ce sont des *esprits de malice* (τὰ πνευματικά = les êtres spirituels) dans les régions célestes (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις). On remarquera le sens spécial de ce dernier mot. Ailleurs τὰ ἐπουράνια désigne le ciel proprement dit, le séjour de Dieu et des anges (Eph. 1³⁻²⁰; 2⁶; 3¹⁰); ici il ne peut signifier que le ciel inférieur, l'air, qui s'est toujours couramment appelé ciel (Mat. 6²⁶: τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ).

1. Eph. 2²: ἐν αἷς ποτε περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας. Avant leur conversion, les chrétiens venus de la gentilité vivaient dans le péché, suivant pour règle de leur conduite le cours de ce monde et le chef de la puissance de l'air. Quel est le sens de cette double norme (κατά) qui en réalité n'en fait qu'une ?

A) Selon le cours de ce monde. Il s'agit du monde présent (ὁ κόσμος οὗτος), du monde corrompu, hostile au Christ et à son œuvre, soumis à l'influence des puissances ennemies de l'homme, et opposé au monde futur où tout sera justice et sainteté. Ces deux mondes coexistent; chacun a sa durée propre (αἰών), son cours distinct. On peut appartenir à l'un ou à l'autre, selon qu'on se place sous l'influence de l'un ou de l'autre. Le sens est très intelligible et il n'y a pas de raison d'entendre αἰών d'un être personnel, comme le firent plus tard les gnostiques. Cette acception est étrangère à la langue du N. T. où αἰών signifie durée et où ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου signifiera donc le cours de ce monde corrompu, c'est-à-dire la durée qui le mesure.

B) Selon le chef de la puissance de l'air. Ici le mot chef (ἄρχων) désigne un être personnel et cette incise est l'explication, la détermination, de la précédente. Il s'agissait là d'une influence, il s'agit ici de la personne qui dirige et gouverne cette influence. — Le sens précis de ἐξουσία est controversé. Plusieurs y voient un nom collectif (la puissance = les puissances, c'est-à-dire les démons) et cela s'accorde bien avec le mot *chef*, mais beaucoup moins avec le mot *air* qui qualifie et spécifie cette puissance. Mieux vaut regarder ἐξουσία comme un nom abstrait: le chef de la domination de l'air = le chef du pouvoir qui domine dans l'air, le génitif ἀέρος étant un génitif objectif. — Quant au mot *air*, il est impossible de le prendre autrement qu'au sens propre, car bien que ἀήρ signifie l'air dense par opposition à l'éther impondérable, il ne signifie pas obscurité ou ténébres; d'autre part il n'a jamais le sens d'atmosphère intellectuelle ou morale. Sur l'air habité par les démons, voir note D₂, p. 115.

C) De l'esprit qui opère dans les fils de rébellion. Quelques exégètes

précis de presque tous ces mots est discuté ; néanmoins on ne peut échapper à l'impression que l'*air* dont il s'agit est bien l'atmosphère matérielle où les démons sont embusqués pour fondre sur l'homme à l'improviste et où « le rôdeur erre dans l'ombre à la recherche d'une proie¹ ». Cette conception était commune alors, et il n'y a point d'anachronisme à l'attribuer à saint Paul.

Le péché qui domine le genre humain et qui a son siège dans la chair, au lieu d'être une personnification du mal, ne serait-il pas une personne véritable, le diable lui-même ? Quelques Pères l'ont cru et plusieurs théologiens hétérodoxes le soutiennent encore². Mais cette opinion, sans reposer sur aucune raison solide, se heurte à de graves difficultés d'exégèse. Tout ce qu'on peut et doit accorder, c'est que la présence d'un être personnel derrière le principe du mal facilite beaucoup la personnification constante du péché.

Les esprits élémentaires. — Une question toute moderne, que les anciens commentateurs n'ont ni posée ni soupçonnée, est la suivante : Paul connaît-il une classe d'esprits intermédiaires, ni démons ni anges, quoique peut-être destinés à devenir un jour anges ou démons, être ambigus, plus malicieux que méchants, le plus souvent hostiles à l'homme par espièglerie et par caprice, rappelant les faunes, les sylvains, les dryades et les nymphes de la mythologie gréco-latine, les follets, les farfadets, les sylphes et les lutins des légendes du moyen âge, les djinns des contes arabes, les génies des vents et des eaux des religions animistes et de la superstition populaire ? Disons tout de suite qu'il n'y a point dans saint Paul la

pensent que τοῦ πνεύματος est au génitif par attraction des deux génitifs précédents, et qu'en réalité il se rapporte à τὸν ἄρχοντα (selon le chef... l'esprit). Le sens serait bon, mais la construction est bien dure, sinon inadmissible. Le plus simple est de mettre τοῦ πνεύματος en apposition avec τῆς ἐξουσίας. Si ἐξουσία est collectif (la domination pour les dominateurs), πνεῦμα serait aussi collectif (l'esprit pour les esprits), ce qui paraît un peu étrange. Si au contraire ἐξουσία est abstrait, πνεῦμα le sera aussi et signifiera la manière de penser, la mentalité, comme on dit l'esprit du monde, l'esprit du siècle. Dans ce cas, Satan est représenté comme dirigeant une puissance (τῆς ἐξουσίας), une influence perverse (τοῦ πνεύματος), plutôt qu'une armée d'êtres personnels, de démons.

1. 1 Petr. 5⁸. Cf. Jac. 4⁷.

2. Simon, *Die Psychologie des Ap. Paulus*, Göttingue, 1897, p. 51-54. C'est aussi l'opinion de Pfeleiderer, *Das Urchristentum*, t. I, p. 197.

moindre trace de cette conception nouvelle. Lorsqu'il écrit aux Galates : « Si nous ou un ange [descendu] du ciel vous annonçait un autre Évangile, qu'il soit anathème¹ », il parle des bons anges, de ceux qui voient la face de Dieu, les seuls qu'il connaisse : mais il n'envisage point sérieusement le cas où soit un ange soit lui-même viendrait détruire ce qu'il a édifié. L'hypothèse est irréalisable ; seulement elle répugne moins à la raison que la vérité d'un autre Évangile.

Le conseil donné aux Corinthiens ne suppose pas davantage l'existence d'anges prévaricateurs. « La femme doit avoir sur la tête » le voile, symbole de « la puissance » maritale, « à cause des anges »². Les anges, sans autre explication, ne sont jamais que les bons anges. Il ne faut donc pas songer à ces esprits célestes, ni bons ni mauvais définitivement, qui, selon le *Livre d'Énoch*, s'éprirent des filles des hommes et péchèrent avec elles. Cette interprétation a l'inconvénient d'introduire un motif étranger au contexte, sans avoir l'avantage de répondre aux idées juives contemporaines ; car la chute des anges était pour les Juifs un fait d'histoire ancienne dont on ne voyait plus la répétition. Une exégèse plus simple et plus naturelle est suggérée par la lecture attentive du passage : « C'est pourquoi (διὰ τοῦτο), attendu le lien de subordination qui unit la femme à l'homme, soit dans l'acte même de la création soit dans le dessein du créateur, la femme doit porter sur la tête le signe de sa dépendance, à cause des anges associés par Dieu à l'acte créateur, chargés par lui de promulguer la Loi et de veiller à son observation. » C'est moins par respect pour les anges témoins du sacrifice eucharistique, que par crainte des anges préposés au gouvernement du monde et de l'Église.

En faveur des esprits intermédiaires, qui ne seraient ni anges ni démons, on invoque aussi le texte suivant : « Aux parfaits nous prêchons la sagesse, non pas la sagesse de ce siècle ni des princes de ce siècle dont l'autorité passe (τῶν καταργουμένων) ; mais nous prêchons la sagesse de Dieu qui a

1. Gal. 1⁸. 2. 1 Cor. 11¹⁰.

pour objet le mystère, la [sagesse] cachée que Dieu a prédestinée avant les siècles pour notre gloire. Cette sagesse, aucun des princes de ce siècle ne l'a connue, car s'ils l'avaient connue ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire¹. » Quelques Pères ont cru que les « princes de ce siècle » sont les démons; certains commentateurs modernes y voient les esprits élémentaires qui mettent en jeu les forces physiques de la nature. Mais, sans parler de cette idée bizarre que les démons ou les esprits élémentaires ont crucifié le Christ et qu'ils ne l'auraient pas crucifié s'ils avaient eu la vraie sagesse, le contexte indique clairement que les « princes de ce siècle » désignent des êtres humains, ceux qui gouvernaient alors le monde et qui eurent le pouvoir d'envoyer Jésus à la mort. En effet, dans ces deux premiers chapitres, Paul établit un contraste entre la sagesse humaine, la sagesse selon la chair, la sagesse de ce monde, qui est l'apanage des philosophes, des nobles et des puissants et la sagesse divine, révélée par l'Esprit-Saint aux humbles, aux faibles et aux petits, qui forment la masse de l'Église. Cette sagesse-là, les Hérode, les Caïphe, les Pilate l'ont ignorée, car s'ils l'avaient connue ils n'auraient pas crucifié l'auteur même de la sagesse. Que les fidèles ne rougissent donc point de leur bassesse, de leur ignorance, de leur néant selon le monde, puisqu'ils sont en possession d'une science à laquelle les génies et les potentats de ce monde ne sauraient atteindre. Qui ne voit combien l'intrusion des démons ou des esprits élémentaires troublerait le cours d'une pensée si limpide?

La thèse des esprits élémentaires s'abrite quelquefois sous l'ombre protectrice d'un texte obscur. Dieu « dépouillant les principautés et les puissances, les livra publiquement en spectacle, ayant triomphé d'elles par la croix² ». Il est constant que « les principautés et les puissances » comprennent quelquefois les esprits infernaux. Mais il en est autrement ici. En effet, on ne peut résister à l'impression que l'Apôtre se réfère aux « principautés et aux puissances » qu'il vient de nommer quelques versets plus haut. Les Colossiens les hono-

1. 1 Cor. 2⁶⁻⁸. — 2. Col. 2¹⁵.

raient d'un culte superstitieux (θρησκεία τῶν ἀγγέλων) à cause de leur dignité intrinsèque et parce qu'ils les savaient associées à la promulgation et à la garde de la Loi mosaïque. Paul leur rappelle que Dieu a cloué sur la croix de Jésus cette Loi surannée et dépouillé de leur pouvoir les médiateurs de l'antique alliance. Il n'y a plus qu'un seul Médiateur; le rôle des anges est passé et ils servent maintenant à l'exaltation du Crucifié dont ils escortent, pour ainsi dire, le char triomphal. Qu'ils aient été infidèles à leur mission, l'Apôtre ne l'insinue pas; mais leur mission n'en est pas moins finie et les Colossiens ont tort de s'en réclamer pour justifier un culte injurieux au Christ.

III. ESCLAVAGE DE LA CHAIR ET LIBERTÉ DE L'ESPRIT.

Fausse piste. — Puisque l'homme est en possession des trois éléments essentiels de la vie morale — connaissance de Dieu, loi naturelle et libre arbitre — que lui manque-t-il encore pour atteindre sa fin suprême? La fin d'un être n'est pas à chercher hors de sa sphère d'opération et, si l'homme est destiné à la béatitude, il doit être en mesure d'y parvenir. Cependant le contraire paraît ressortir de l'ensemble de la doctrine paulinienne, en particulier du chapitre VII de l'Épître aux Romains. La solution de Paul est que l'impuissance morale de l'homme vient de la chair et n'a d'autre remède que l'Esprit de Dieu. Mais cette solution elle-même est un difficile problème, obscurci encore par les contradictions irréductibles des théologiens et des exégètes. La chair se définit en fonction de l'esprit. Entre l'esprit et la chair nous avons indiqué plus haut deux oppositions : l'une physique, entre les parties constituantes d'un même être, l'autre ontologique, entre des substances complètes dont le caractère respectif est la spiritualité et la corporalité. Il faut y joindre maintenant l'opposition morale et religieuse, la principale et la plus importante, la seule caractéristique de l'évangile de Paul. L'erreur d'un très grand nombre de théologiens hétérodoxes a été de confondre pratiquement l'antithèse morale « chair et esprit » soit avec l'opposition

physique soit avec l'opposition ontologique. Ils espéraient de la sorte unifier les concepts et simplifier les théories, mais au lieu d'éclaircir le problème ils n'ont réussi qu'à répandre sur l'enseignement de l'Apôtre d'impénétrables ténèbres.

Les premiers, qui relèvent tous de l'école de Baur, prétendent que Paul abandonne ici le terrain familier du judaïsme et fait une incursion assez malheureuse sur le domaine de la philosophie grecque. Cependant, retenu par le monothéisme biblique, il s'arrête à mi-chemin; il ne va pas jusqu'au dualisme métaphysique entre l'esprit et la matière, il s'en tient au dualisme moral entre la chair (la matière animée) et l'esprit¹. Paul aurait transporté dans l'ordre moral l'antithèse physique que l'Ancien Testament a coutume d'établir entre Dieu et le monde, entre l'homme et l'esprit de Dieu, sans s'apercevoir du parallogisme et sans réfléchir que c'est faire remonter au créateur de la nature l'origine du péché. Pour soutenir ce paradoxe, ils doivent imputer à l'Apôtre contradictions sur contradictions. Si la chair est mauvaise en soi, en tant qu'opposée à l'esprit, comment la chair du Christ sera-t-elle sainte? Or il est constant que saint Paul donne au Christ une chair semblable à la nôtre, et qu'il lui dénie cependant toute relation avec le péché². Cela prouve évidemment que le péché n'est

1. Holsten, *Die Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriff des Paulus*, Rostock, 1855 (opuscule incorporé dans *Zum Evang. des Paulus und Petrus*, Rostock, 1868). Holsten a été suivi par Lüdemann, *Die Anthropologie des Ap. Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*, Kiel, 1872, p. 50-71; par Pfeleiderer, *Der Paulinismus*, Leipzig, 1873, p. 48 (avec des restrictions et des modifications importantes dans la 2^e édition, 1890, et dans *Das Urchristenthum*, Berlin, 1887); et par Holtzmann, *Neutest. Theologie*, 1897, t. II, p. 19-22 : « Im physischen Fleischsein liegt der ausreichende und unvermeidlich wirksame Grund seines moralischen Fleischseins » (p. 22). Holsten soutient que d'après Paul le péché est essentiel à l'homme, car ce n'est autre chose que l'appétit sensible ou ἐπιθυμία : « Damit aber war die Sünde auf das Wesen des Menschen Zurückgeführt und aus der Freiheit des Willens in die Notwendigkeit des Wesens » (*Paulinische Theologie*, Berlin, 1898, p. 81). Paul n'a pas réfléchi aux conséquences : « Auf die Consequenz aber, dass dann die Sünde auf den Schöpfergott zurückgehe, hat Paulus noch nicht reflektirt » (*Ibid.*, p. 82). Il n'a pas réussi davantage à expliquer (Rom. 2¹⁴⁻¹⁶) comment les païens sont capables de quelque bonne action (*Ibid.*, p. 84). — Réfutation du dualisme de Holsten par Weiss, Beyschlag, Gloël, Sabatier, Juncker, Stevens, surtout par H. Sladeczek, *Paulinische Lehre über das Moralsubjekt*, Ratisbonne, 1899.

2. 2 Cor. 5²¹. Sur ce texte, voir p. 294-5.

pas inhérent à la chair dont il est séparable. Si notre corps est irrémédiablement impur, comment expliquer qu'il « est pour le Seigneur¹ » ? Comment est-il le temple du Saint-Esprit² ? Comment servira-t-il d'instrument aux œuvres de justice³ ? Comment pourra-t-il être offert à Dieu comme une hostie d'agréable odeur⁴ ? L'Apôtre nous invite à éviter « toute souillure de la chair et de l'esprit⁵ » : or si la relation de la chair au péché était essentielle, il ne dépendrait pas plus de nous de la souiller que de la préserver des souillures. Paul « pourrait-il parler, au point de vue dualiste, d'une *rédemption du corps* et la présenter comme le plein achèvement du salut ? Notre salut, au contraire, devrait être parfait, dès que notre âme est affranchie des liens de la matière⁶ ». Dans la théorie dualiste, Adam n'aurait aucune signification : il serait seulement le premier pécheur parce qu'il est le premier homme. Du reste, on s'accorde de plus en plus à reconnaître que l'anthropologie de saint Paul repose sur la base de l'Ancien Testament. Le récit génésiaque avec ses deux corollaires immédiats — Dieu personnel et supérieur au monde, matière créée et donc bonne — est toujours présent à sa pensée. Chercher dans ses écrits le dualisme grec, qui fait de la matière un principe mauvais, ou le panthéisme asiatique qui absorbe le monde et l'homme dans le grand Tout, c'est un paradoxe audacieux, démenti par tous les textes, inconciliable avec l'éducation biblique de Paul et ses allusions répétées aux premiers chapitres de la Genèse. La part d'influence hellénique reste à débattre ; mais, si profonde qu'on la suppose, l'importance en est bien diminuée par cette considération que la psychologie de l'Apôtre n'est qu'accessoire dans son enseignement : ce n'est pas la psychologie qui domine et oriente sa doctrine théologique ; c'est sa doctrine théologique qui commande et détermine sa psychologie.

1. 1 Cor. 6¹³. — 2. 1 Cor. 6¹⁹. — 3. Rom. 6¹³.

4. Rom. 12¹. — 5. 2 Cor. 7¹.

6. Sabatier, *L'apôtre Paul*³, 1896, p. 309. Mais l'auteur, dans l'appendice sur l'origine du péché ajouté à cette troisième édition, retombe dans l'explication dualiste qu'il combat dans le corps de l'ouvrage : la chair n'est plus selon lui l'*effet* du péché d'Adam, elle en est la *cause*.

Avec de meilleures intentions, d'autres théologiens n'arrivent pas à une solution meilleure. De ce fait que la chair est toujours chez saint Paul la matière animée, qu'elle comprend donc l'âme dans son concept, que des péchés d'ordre intellectuel sont rapportés à la chair, qu'une fois les expressions « vous êtes hommes » et « vous êtes charnels » s'échangent comme synonymes, ils concluent que la chair, au sens moral dont il s'agit ici, désigne l'homme tout entier, âme et corps, esprit et matière, en un mot la nature humaine. Si donc le péché habite dans la chair cela ne veut pas dire autre chose, d'après eux, sinon que l'homme, en vertu de son imperfection native, a l'occasion et le pouvoir de se mettre en opposition avec Dieu¹. Pour être logiques, ils devraient conclure aussi — et quelques-uns ne reculent pas devant cette conséquence — que l'homme est charnel, non pas en tant qu'homme, mais en tant que créature : d'où résulterait ce triple paradoxe qu'Adam était aussi charnel que ses descendants, que l'ange est aussi charnel que l'homme et que ni l'ange ni l'homme ne peuvent jamais cesser d'être charnels, puisqu'ils sont essentiellement des êtres créés. C'est attribuer gratuitement à Paul une confusion grossière entre le mal moral et le mal métaphysique, entre la privation d'un bien que la nature raisonnable devrait posséder dans les vues de Dieu et l'absence d'une perfection résultant de la limitation essentielle à tout être fini. Mais, indépendamment de ces conséquences absurdes, le système en question ne tient pas debout ; car c'est bien à l'organisme matériel de l'homme que Paul rattache le péché.

La chair et le péché. — La chair, surtout au point de vue

1. Après Tholuck (*Ueber σάρξ als Quelle der Sünde* dans *Stud. und Krit.* 1855, fasc. 3) et J. Müller (*Lehre von der Sünde*³), B. Weiss (*Lehrbuch der bibl. Theol. des N. T.* ⁷, Stuttgart, 1903 §§ 68 b) et H. Wendt (*Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch*, Gotha, 1878) ont soutenu ce système. Weiss dit (*loc. cit.*) : « Wenn nach paulinischer Anschauung in dieser σάρξ die Sünde wohnt, so kann das nur heissen, dass gerade diese auf Grund seiner Naturbasis gegebene Eigenart menschlichen Wesens dem Menschen Anlass geworden ist und wird, dieselbe im Gegensatze zum göttlichen Willen geltend zu machen und so sich gottwidrig zu bestimmen. » Mais tandis que Wendt va jusqu'au bout et définit la chair « der Mensch nach seiner Kreatürlichkeit », Weiss la définit « der Mensch nach seinem natürlichen Wesen ».

moral qui nous occupe, ne peut guère se définir qu'en fonction de l'esprit. Dans l'Ancien Testament, l'Esprit de Dieu est le créateur et le conservateur des choses, l'agent du miracle et de l'inspiration prophétique. Dans le Nouveau, sa sphère d'action s'élargit encore : il est l'Esprit vivificateur, régénérateur et sanctificateur ; tout ce qui a trait à la grâce et aux charismes est de son domaine ; il est l'âme du corps mystique dont le Christ est la tête ; il s'établit entre lui et le juste une relation étroite, un lien très intime ; son nom propre, comme son caractère personnel, est l'Esprit-Saint ; sa présence en nous est plus qu'un renouvellement intérieur, c'est une métamorphose, une création véritable, la production d'une nature divine douée de propriétés et d'opérations nouvelles¹.

A cette nouvelle nature, qu'on peut bien appeler surnaturelle sans craindre de jouer sur les mots, Paul donne aussi le nom d'*esprit*. Pour l'avoir méconnu, certains exégètes s'embarrassent dans les explications les plus invraisemblables. Ils ne veulent distinguer qu'entre l'esprit de l'homme ou l'âme raisonnable et l'Esprit de Dieu ou la troisième personne de la Trinité ; mais il y a un moyen terme : l'esprit que forme en nous l'Esprit-Saint et qui se rapporte à lui comme l'effet à sa cause. Quand « l'Esprit rend témoignage à notre esprit »², nulle équivoque n'est possible : l'Esprit qui témoigne étant certainement l'Esprit de Dieu, l'esprit en faveur duquel il dépose ne peut être que ce sens nouveau produit en nous par l'Esprit-Saint et capable de percevoir les choses divines ; car l'entendement laissé à lui-même, le νοῦς, ne sait rien de notre filiation adoptive. Ailleurs, notre entendement est formellement opposé à notre esprit, notre νοῦς à notre πνεῦμα. Le *glossolale* n'est compris ni des assistants ni de lui-même, mais seulement de Dieu, à moins qu'il n'ait reçu par surcroît le don d'interprétation : « Son πνεῦμα prie, mais son νοῦς est

1. 2 Cor. 5¹⁷ (εἴ τις ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις); Gal. 6¹⁵ (καινὴ κτίσις); Eph. 2¹⁵; 4²⁴ (καινὸς ἄνθρωπος).

2. Rom. 8¹⁶ : Αὐτὸ τὸ Πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα Θεοῦ. Il y a deux témoignages distincts (συμμαρτυρεῖ) : celui de l'Esprit-Saint qui s'exprime par les charismes et celui de notre esprit de filiation qui se manifeste par la confiance, le désir, etc.

sans fruit¹. » L'idéal pour lui serait de prier en même temps avec le νοῦς et avec le πνεῦμα. Une prière faite en langue inconnue, sous l'impulsion de la grâce, peut être une excellente prière, capable d'édifier le *glossolale* par les sentiments pieux qu'elle lui suggère; inspirée par l'Esprit de Dieu elle alimente l'esprit de l'homme; mais, comme elle est incomprise, elle est sans action sur l'intelligence. L'esprit et la raison peuvent donc agir indépendamment l'un de l'autre, comme s'ils étaient des principes distincts; ils le sont en effet, car l'un représente en nous l'élément naturel et l'autre l'élément surnaturel. A ce point de vue moral et religieux, l'*esprit* informe notre nature entière et non pas l'âme seulement, puisque le corps est dès ici-bas le temple du Saint-Esprit, qu'il reçoit par avance le germe de l'Esprit et qu'il est destiné à devenir un jour spirituel.

Si l'*esprit* désigne tout l'homme tel que la grâce le refait, la *chair* aussi désigne tout l'homme tel que le péché l'a fait : l'entendement devient charnel quand il est déréglé²; il existe une sagesse charnelle³; les Corinthiens sont appelés charnels pour entretenir des brigues et des discordes; la chair a ses pensées et ses volontés, ses affections et ses haines⁴; enfin les péchés qui dérivent de l'intelligence tels que l'idolâtrie, l'envie, l'inimitié, les dissensions, sont rangés parmi les œuvres de la chair⁵. Bien plus, l'homme est charnel par le seul fait qu'il reste étranger aux influences de l'Esprit de Dieu. La sagesse selon la chair, qui serait par elle-même une chose indifférente, devient mauvaise dès qu'elle entre en collision avec l'esprit: « Puisque les disputes règnent parmi vous, est-il dit aux Corinthiens, n'êtes-vous pas charnels et ne marchez-vous pas selon l'homme? Quand l'un dit : Je suis de

1. 1 Cor. 14¹⁴⁻¹⁶ : Τὸ πνεῦμά μου προσεύχεται, ὃ δὲ νοῦς μου ἄκαρπός ἐστιν. Τί οὖν ἐστίν; προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοί. Il est évident que « mon esprit » (τὸ πνεῦμά μου) n'est pas l'Esprit-Saint et qu'il n'est pas non plus le νοῦς.

2. Col. 2¹⁸ (ὁ νοῦς τῆς σαρκός); Rom. 1²⁸ (ἁδόκιμος).

3. 2 Cor. 1¹² (σαρκική); 1 Cor. 1²⁰; 3¹⁹ (ἡ σοφία τοῦ κόσμου); 2⁶·6·13 (ἀνθρώπων, ἀνθρωπίνη, τοῦ αἰῶνος τούτου).

4. Rom. 8^{6·7} (τὸ φρόνημα τῆς σαρκός); 13¹⁴ (πρόνοια); Gal. 5¹⁶ (ἐπιθυμία); Eph. 2³ (τὰ θελήματα τῆς σαρκός).

5. Gal. 5¹⁹⁻²⁰.

Paul, et l'autre : Moi d'Apollos, n'êtes-vous pas hommes¹? » Si Paul peut reprocher aux néophytes d'être hommes et de marcher selon l'homme, c'est qu'il y a désordre dans notre nature; c'est que l'homme n'est plus ce qu'il devrait être dans les vues de Dieu; c'est qu'au point de vue moral, il y a deux hommes en nous, le vieil homme et l'homme nouveau². Le vieil homme n'est pas Adam et l'homme nouveau n'est pas Jésus-Christ, comme l'ont soutenu, pour des raisons bien fragiles, certains exégètes mal inspirés. Ce n'est pas que le vieil homme n'ait quelque relation avec Adam, et le nouveau quelque rapport avec Jésus-Christ. Le vieil homme qui meurt en principe au baptême, que saint Paul nous invite à dépouiller de plus en plus, est l'héritage de notre premier père, cette nature déchue et corrompue qu'il nous a léguée, ce moi charnel dont il est question dans l'Épître aux Romains. L'homme nouveau qui lui succède est l'homme régénéré dans lequel la grâce surnaturelle parachève l'image divine, ébauchée par le *fiat* créateur. Tandis que l'homme intérieur et l'homme extérieur, dont nous avons parlé plus haut, sont les deux parties composantes de l'homme, dans

1. 1 Cor. 3³⁻⁴. Cf. t. I, p. 129.

2. Les deux textes à considérer, pour la notion du vieil homme et de l'homme nouveau, sont les passages parallèles Eph. 4²²⁻²⁴ et Col. 3⁹⁻¹⁰. Le dernier, plus clair, est ainsi conçu : Μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους, ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον σὺν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ, καὶ ἐνδύσασθε τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν. On peut se demander si les participes aoristes expriment le passé (ayant dépouillé, vu que vous avez dépouillé le vieil homme, etc.) et rendent raison de l'impératif, — il serait fait alors allusion au baptême; — ou bien s'ils concordent pour le temps avec l'impératif qui précède et ont virtuellement le sens d'un impératif, — en ce cas il s'agirait du progrès dans la vie chrétienne consistant à dépouiller de plus en plus le vieil homme et à revêtir de plus en plus le nouveau. La seconde hypothèse est favorisée par Eph. 4²²⁻²⁴ : Ἀποθέσθαι ὑμᾶς... τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον... ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς ὑμῶν καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα. L'homme nouveau est appelé, καινός et νέος et les deux adjectifs, avec les verbes correspondants, s'échangent d'une manière assez curieuse dans les deux textes. (Col. 3¹⁰ : τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον, Eph. 4²⁴ : ἀνανεοῦσθαι... τὸν καινόν). Le mot καινός a rapport à la *qualité* de ce qui est neuf, sans allusion au temps; νέος indique la date *récente*. Comme dans les deux textes la création est mentionnée (Col. 3¹⁰ : κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν, Eph. 4²⁴ : τὸν κατὰ Θεὸν κτισθέντα), il est possible que ἀνά, dans les verbes composés, garde toute sa force et signifie « de nouveau », nous reportant ainsi à un temps antérieur au premier péché où le vieil homme n'existait pas encore et où l'homme nouveau conservait l'image surnaturelle de son Créateur.

quelque ordre de providence qu'on le considère, le vieil homme et l'homme nouveau sont deux états consécutifs du même homme, livré d'abord aux influences du péché dont Adam est la source, puis à celles de la grâce dont Jésus-Christ est le dispensateur. On le voit, l'homme nouveau coïncide pour le sens avec l'esprit et le vieil homme avec la chair.

Mais quoique la chair puisse désigner tout l'homme, en tant que livré sans remède à la corruption originelle, il est incontestable que l'Apôtre met la chair, au sens technique dont il est question, en relation spéciale avec la partie matérielle du composé humain : « Je sais que rien de bon n'habite en moi, c'est-à-dire dans ma chair¹. » Ici la chair est distinguée du moi, comme la partie du tout; la chair appartient bien au moi, mais elle n'en est que la moitié la moins noble, celle qui s'oppose à la raison, à l'homme intérieur : « Je me complais en la Loi de Dieu selon l'homme intérieur, mais je vois une autre loi dans mes membres qui résiste à la loi de ma raison et m'assujettit à la loi du péché qui est dans mes membres². » Point de doute; la loi du péché, qui est dans les membres, y contrarie et y combat la loi de la raison, laquelle est d'accord avec la Loi de Dieu : le siège du mal, le foyer du péché, est donc bien le corps lui-même. Ainsi la partie matérielle de l'homme, sans être en soi mauvaise, est cependant la source du mal moral. Comment résoudre cette énigme? N'oublions pas que saint Paul, au chapitre VII de l'Épître aux Romains, n'a nullement pour but d'exposer l'origine du penchant au mal, mais seulement sa manifestation actuelle et expérimentale. L'origine même du péché, il l'a décrite au chapitre V et rattachée à la désobéissance d'Adam, sans aucune intervention de la chair. Mais, une fois entré dans le monde, le péché envahit toute la postérité d'Adam, parce que nous ne sommes avec notre premier père qu'une même chair. Dès lors toute chair devient pécheresse, à l'exception de celui qui a pris « la ressemblance de la chair de péché » mais sans connaître le péché, attendu qu'il ne sortait pas de la masse pécheresse se-

1. Rom. 7¹⁸. — 2. Rom. 7²²⁻²³.

lon les lois de la génération naturelle et que d'ailleurs le péché est absolument incompatible avec sa personne.

Toutefois, il faut recourir à une autre considération pour justifier le langage de l'Apôtre. C'est un fait d'expérience, banal à force d'être vrai, que le corps entrave l'essor de l'âme. Paul l'avait mieux compris que tout autre quand il s'écriait : *Quis me liberabit de corpore mortis hujus?* En vertu de l'union intime du composé humain, union dont tous les écrivains sacrés ont un sentiment très vif, il n'est peut-être pas une action de l'âme qui ne se répercute sur le corps, ni une impression du corps qui n'ait son retentissement dans l'âme. Or les appétits des sens sont très souvent en conflit avec la fin de la nature supérieure, qui est la vraie nature de l'homme ; et, pour comble de malheur, ils sont essentiellement aveugles et égoïstes. Ainsi, tandis que l'homme trouve dans sa raison un secours assuré, quoique insuffisant, contre l'attrait du mal, du côté des sens tout n'est qu'obstacle. Pour rétablir l'équilibre et neutraliser l'attraction de la chair, il lui faut l'esprit, c'est-à-dire un secours supérieur à sa nature, un principe surnaturel. Voilà pourquoi dans saint Paul *l'homme charnel*, *l'homme psychique*, *l'homme naturel*, ou simplement *l'homme*, sont des locutions synonymes qui désignent l'homme abandonné à lui-même et à sa corruption native, sans l'antidote de l'esprit.

Ainsi la chair, au sens moral qui nous occupe, est à la fois la cause et l'effet du péché ; et, des deux manières, c'est la partie matérielle de notre être qui établit cette relation, parce qu'elle est, en quelque sorte, le véhicule du péché originel et qu'elle stimule au péché actuel. On voit par là combien différente était la condition du premier homme et combien différente aussi serait la condition de l'humanité dans l'état de pure nature. Par un bienfait gratuit du créateur, la raison du premier homme, possédant la maîtrise sur l'appétit sensible, faisait régner l'harmonie dans tout son être. Cette harmonie n'existerait pas, il est vrai, dans l'état de pure nature ; mais, indépendamment du péché, ce ne serait qu'une imperfection physique et non un désordre moral. Il en est — et à plus forte raison — de la concupiscence

comme de la mort. Dans l'état de pure nature, elles seraient une simple résultante de notre constitution organique ; dans l'ordre actuel, elles sont une déchéance, parce qu'elles nous privent d'un bien que nous devrions avoir dans les desseins de Dieu : elles revêtent donc un caractère moral pour être le fruit du péché et, s'il s'agit de la concupiscence, pour être la racine vivace d'où germe le péché.

En résumé : 1. Quelque variées que soient les acceptions de *chair* et d'*esprit*, elles se rattachent toutes au sens fondamental de *matière animée* et d'*être immatériel*.

2. L'esprit et la chair, au sens moral caractéristique de la théologie paulinienne, embrassent tout l'homme à des points de vue différents : l'esprit, c'est l'homme sous l'influence de l'Esprit-Saint ; la chair, c'est l'homme sans l'Esprit-Saint.

3. La chair, la partie matérielle de l'homme, n'est ni mauvaise en soi, ni essentiellement pécheresse, puisqu'elle est susceptible d'être purifiée, sanctifiée, glorifiée.

4. Cependant la chair, telle qu'elle est actuellement en nous, implique une double relation avec le péché : relation historique avec le chef coupable de notre race, relation psychologique avec l'acte coupable auquel elle incline.

5. La relation psychologique tient aux instincts bas, égoïstes et aveugles de la nature sensible, qui la mettent en un antagonisme constant avec le bien essentiel de la nature raisonnable. Dans ce conflit, l'entendement laissé à lui-même est infailliblement vaincu et devient charnel ; mais, avec l'appoint de l'Esprit, il sort vainqueur de la lutte et tout l'homme devient spirituel.

NOTE C₂. — LANGUE PSYCHOLOGIQUE DE SAINT PAUL.

Sept termes sont d'un usage fréquent et caractéristique : le *cœur* (καρδιά), la raison ou plutôt l'*intellect* (νοῦς), la *conscience* (συνείδησις), le *corps* (σῶμα), la *chair* (σάρξ), l'*âme* (ψυχή) et l'*esprit* (πνεῦμα). Nous ne reviendrons pas sur les trois premiers qui sont d'ailleurs suffisamment clairs. Les quatre autres se divisent en deux groupes — le corps et la chair, l'âme et l'esprit — qui constituent respectivement l'homme extérieur et l'homme intérieur.

I. NOTION DU MOT « CORPS ».

1. *Emploi du mot.* — Sur 90 cas, le mot « corps » est pris 66 fois au sens vulgaire de corps humain, vivant ou mort; 5 fois, il signifie par extension le corps des plantes et des astres, encore est-ce à l'occasion du corps humain ressuscité (1 Cor. 15^{37.40}); 15 fois, il désigne au figuré le corps mystique du Christ. Une fois (Col. 2¹⁷), c'est le corps (la réalité) par opposition avec l'ombre. Trois cas (Rom. 6⁶; Eph. 2¹⁶; Col. 2⁴¹) restent à discuter. — Chez Homère, σῶμα signifie toujours « cadavre »; le corps vivant se dit δέμας. Mais cet usage changea dans la suite et σῶμα désigna l'organisme, vivant ou mort, des hommes et des animaux. Pour saint Paul, les deux conditions essentielles sont la variété des organes et l'unité du principe vital.

2. *Cas remarquables.* — A) Rom. 6⁶ : « Notre vieil homme fut crucifié avec lui afin que fût détruit le corps du péché. » Le corps du péché (τὸ σῶμα τῆς ἀμαρτίας) ne peut guère être que le corps en tant que soumis à l'influence du péché. Le corps n'est pas détruit en lui-même par le baptême; mais il l'est sous cet aspect, comme appartenant au péché; il l'est de telle sorte « que nous ne soyons plus au service du péché ». Comparez les expressions « chair de péché » (Rom. 8³), « le corps de la mort » (Rom. 7²⁴), « le corps de la chair » (Col. 2¹⁴). L'ancienne explication qui voit dans « le corps du péché » l'ensemble, la somme, la totalité du péché, paraît repoussée par le lexique et le contexte. — B) Col. 2¹¹ : « Vous êtes circoncis d'une circoncision spirituelle [qui consiste] dans le dépouillement du corps de la chair. » Il faut entendre « le corps de la chair » comme le corps du péché; c'est le corps charnel, le corps livré aux instincts de la chair. On peut dépouiller ce corps en écartant la relation qui l'attache à la chair. La même expression, Col. 1²² (où il s'agit du corps de Jésus) a un sens tout différent; elle signifie « le corps de chair » au sens propre. — C) Eph. 2¹⁶ : Le Christ se propose de réconcilier Juifs et Gentils « en un seul corps ». L'expression ἐν ἑνὶ σώματι équivaut pour l'idée à εἰς ἓνα καὶνὸν ἄνθρωπον du verset précédent. Elle désigne donc le corps mystique du Christ et non pas son corps réel crucifié, comme l'ont pensé S. Chrysostome et son école, ainsi que plusieurs exégètes modernes, qui s'appuient sur le passage parallèle (Col. 1²² : ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ).

II. NOTION DU MOT « CHAIR ».

1. *Le sens péjoratif du mot « chair ».* Certaines phrases de l'Ancien Testament tendaient à donner au mot « chair » une acception péjorative : « Toute chair avait corrompu ses voies » (Gen. 6¹²). — « Mon esprit ne demeurera pas dans l'homme pour toujours parce qu'il est chair » (Gen. 6³). La langue philosophique des stoïciens inclinait du même côté. Depuis qu'Épicure avait fait de la chair le siège du plaisir et de la douleur et la source de la béatitude, les stoïciens affectaient à l'envi de déprécier la chair. On en trouve la preuve dans Sénèque, dans Plutarque, dans Marc-Aurèle et surtout dans Épictète qui se plaît à désigner la chair par un diminutif méprisant (*σαρκιδιον*). Voir Heinrici, *Meyer's Kommentar*⁸, sur 1 Cor. 2¹⁶, p. 112-114. Il n'est pas impossible que cette réaction du stoïcisme contre la doctrine d'Épicure ait influé sur le langage de S. Paul. Au contraire le dualisme de Platon, même mitigé par Philon, n'a rien de commun avec la conception paulinienne de la chair. D'après S. Paul, la chair est imparfaite si on la compare à l'esprit; elle est faible et impuissante en face des biens surnaturels; elle est mauvaise dès qu'elle contrarie l'action de l'Esprit-Saint. Le sens péjoratif du mot « chair » naît toujours d'une de ces antithèses exprimées ou latentes. L'examen des textes le montrera.

2. *La chair dans la langue de Paul.* Le mot chair (employé 91 fois par S. Paul) a trois acceptions principales. — A) *La chair c'est la matière animée.* Plus exactement ce serait la partie fibreuse et musculaire du corps par opposition aux os (Luc. 24³⁹) et au sang; mais S. Paul prend la partie pour le tout et, pratiquement, la chair est pour lui le corps, moins l'idée d'organisme. Cette nuance n'empêche pas la synonymie générale des termes, qui peuvent s'échanger souvent sans différence de sens appréciable : « absent par la chair (Col. 2⁵), vivre, demeurer, converser dans la chair (Gal. 2²⁰; Phil. 1²⁴; 2 Cor. 10³), notre chair mortelle (2 Cor. 4¹¹), la ressemblance de la chair (Rom. 8³), l'infirmité de la chair (Gal. 4¹³⁻¹⁴), l'aiguillon pour la chair (2 Cor. 12⁷), la tribulation dans la chair (1 Cor. 7²⁸; cf. Col. 1²⁴; 2 Cor. 7⁵), le visage dans la chair (Col. 2¹), la chair du Christ (Eph. 2¹⁵; Col. 1²²; cf. 1 Tim. 3¹⁶) ». Dans deux cas, l'usage biblique impose « chair » au lieu de corps : quand il s'agit de la circoncision (Rom. 2²⁸ : la circoncision dans la chair; Gal. 6¹²⁻¹³; Eph. 2¹¹; Col. 2¹³), et quand il s'agit du mariage (1 Cor. 6¹⁶; Eph. 5³¹ : « erunt duo in carne una » [ou mieux *in carnem unam*, εἰς σάρκα μίαν] d'après Gen. 2²⁴). — L'opposé de la chair n'est pas l'âme sensitive (ψυχή) — car celle-ci entre dans la notion de chair — mais l'âme intellectuelle (πνεῦμα), 1 Cor. 5⁵ : « tradere hujusmodi satanæ in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die Domini ». Le mot « chair » peut revêtir du fait de cette opposition physique un sens péjoratif.

B) *La chair c'est la nature humaine avec une idée accessoire de faiblesse; par extension, c'est la descendance ou la parenté naturelle.* Conformément à l'usage biblique « toute chair » signifie « tout homme » (Rom. 3²⁰; 1 Cor. 1²⁹; Gal. 2¹⁶). L'idée accessoire de faiblesse est surtout rendue par l'expression « la chair et le sang » (1 Cor. 15⁵⁰;

Gal 1¹⁶; Eph. 6¹²). Elle peut aussi résulter d'une opposition tacite avec quelque chose de supérieur à la nature : « se glorifier dans la chair (2 Cor. 11¹⁸), ne pas se confier en la chair (Phil. 3³⁻⁴), ne connaître personne selon la chair (2 Cor. 5¹⁶), sages selon la chair (1 Cor. 12⁶), les maîtres selon la chair (Eph. 6⁵; Col. 3²²), affectionné selon la chair (Philem. 16) ». — La même opposition, exprimée ou sous-entendue, pourra affecter le mot « chair » au sens de descendance « ou parenté naturelle ». Jésus-Christ descend de David selon la chair (Rom. 1³; cf. 9⁵); Abraham est l'ancêtre des Juifs selon la chair (Rom. 4¹); Paul est leur frère selon la chair (Rom. 9³) et il les appelle sa chair (Rom. 11¹⁴). Mais « l'Israël selon la chair » (1 Cor. 10¹⁸) fait pendant à l'Israël selon l'esprit, à « l'Israël de Dieu » (Gal. 6¹⁶); les « fils de la chair » sont opposés aux fils de Dieu (Rom. 9⁸); Isaac et Ismaël sont fils d'Abraham, l'un selon la chair, l'autre selon l'esprit, parce que ce dernier est fils du miracle et fils de la promesse (Gal. 4²³⁻²⁹).

C) *Enfin la chair c'est la nature telle qu'elle est dans l'ordre actuel, viciée par le péché, infectée par la concupiscence.* Le sens péjoratif, au lieu d'être simplement physique, comme dans le paragraphe précédent, devient ici moral. La chair n'est plus seulement la partie faible, caduque, matérielle, terrestre, de l'homme; elle a une relation — soit d'origine, soit de tendance, soit de connexité — avec le péché. Cette acception, fréquente aux chap. VII et VIII de l'Épître aux Romains et au chap. V de l'Épître aux Galates, se rencontre aussi ailleurs (2 Cor. 10²; Eph. 2³; Col. 2¹⁸, etc.). Alors la chair est souvent personnifiée; elle a des désirs, des projets, une volonté; elle est l'antagoniste de l'Esprit-Saint ou de l'esprit nouveau que la grâce crée en nous. Cependant le sens péjoratif moral est parfois tellement atténué qu'il se confond presque avec le sens physique.

III. NOTION DU MOT « ÂME ».

L'âme (*anima* ou *animus*, cf. *άνεμος* « vent »; *ψυχή* de *ψύχω* « respirer »; hébreu *néfesh* « souffle », cf. l'assyrien *napāshu* « souffler ») est proprement le *souffle vital*, indice de vie et par extension la vie elle-même. — S. Paul fait de ce mot un usage très restreint : il l'emploie treize fois seulement, y compris deux citations (Rom. 11³ citant 1 Reg. 19¹⁰ et 1 Cor. 15⁴⁵ citant Gen. 27). — Il lui donne quatre sens différents : A) *Vie individuelle* (distincte de *ζωή* = vie en général) : Rom. 11³ (on cherche *mon âme* = ma vie); Rom. 16⁴ (ils exposèrent leur tête, pour [sauver] *mon âme* = ma vie); 1 Thess. 2⁸ (nous aurions voulu vous donner non pas seulement l'Évangile mais *nos âmes* même); Phil. 2³⁰ (ayant joué *son âme* = exposé sa vie). — B) *Le sujet de la vie, la personne* : Rom. 2⁹; 13¹ (*toute âme* = toute personne); 1 Cor. 15⁴⁵ (Adam devint une *âme vivante* = un être animé, doué de vie). — C) *L'âme elle-même comme distincte du corps* : 2 Cor. 12³ (je prends Dieu à témoin sur *mon âme*); 12¹⁵ (volontiers je me dépenserai au profit de *vos âmes*). Ici se rapporte l'expression *ἐκ ψυχῆς* (Eph. 6⁶; Col. 3²³) « du fond de l'âme », expression équivalente à *ἐκ καρδίας, ἐκ πνεύματος*. De fait dans Phil. 1²⁷ (*στήκετε ἐν ἐνὶ πνεύματι, μὴ ψυχῇ συναθροῦντες τῇ πλίστει*)

la locution $\mu\acute{\alpha}\psi\chi\eta$ équivaut à peu près à ἐνὶ πνεύματι. — D) *L'âme comme principe de la vie sensible* : 1 Thess. 5²³ (τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα). Dans ce sens l'âme se distingue de l'esprit, comme le principe vital se distingue de la raison, bien que l'un et l'autre procède d'une même substance.

L'adjectif $\psi\chi\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ possède un sens éthique qu'il est très important de noter. Il est en opposition implicite avec $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$. Or ce dernier indique un rapport avec l'Esprit de Dieu, source de la vie surnaturelle; et c'est ce que $\psi\chi\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ exclut, ou plutôt n'inclut point. L'homme $\psi\chi\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ est celui qui n'a que la vie naturelle, sans être vivifié par l'Esprit-Saint. Il est très bien défini par S. Jude (19 : $\psi\chi\iota\kappa\omicron\iota$ πνεῦμα μὴ ἔχοντες). Mais l'homme privé de l'Esprit de Dieu est en réalité charnel et voilà pourquoi $\psi\chi\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ et $\sigma\alpha\rho\kappa\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ arrivent à être presque synonymes (1 Cor. 2¹⁴ : « Animalis [$\psi\chi\iota\kappa\acute{o}\varsigma$] homo non percipit ea quæ sunt Spiritus Dei »; Jac. 3¹⁵ : *sapientia... terrena, animalis* [$\psi\chi\iota\kappa\acute{\eta}$], *diabolica*). Cependant ce sens péjoratif est moins accusé dans 1 Cor. 15⁴⁴⁻⁴⁶ ou $\psi\chi\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ et $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ marquent surtout une gradation.

IV. NOTION DU MOT « ESPRIT ».

Aucun mot peut-être ne cause autant de perplexité aux exégètes du Nouveau Testament. Sur 145 cas où il est employé par S. Paul, le sens *précis* de la moitié demeure plus ou moins douteux et discutable. Hâtons-nous d'ajouter que ces nuances n'affectent que rarement le sens général de la phrase; néanmoins elles sont d'un grand intérêt pour le commentateur soucieux de serrer d'aussi près que possible la pensée de son texte. — Au sens propre, $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha$ signifie « le vent, l'air en mouvement » et par dérivation « le souffle, l'air expiré par les poumons ». Mais nous pouvons passer sur ces deux acceptions dont la première ne se rencontre pas dans S. Paul et dont la seconde apparaît chez lui une seule fois (2 Thess. 2⁸ : ille iniquus, quem Dominus Jesus interficiet *spiritu* oris sui) et cela dans une citation tacite d'Isaïe (11⁴). — Un autre sens très commun dans la Bible et les écrivains profanes, celui de « substance intelligente et immatérielle, ange ou démon », manque aussi probablement chez S. Paul, car les deux exemples allégués (Eph. 2² et 1 Tim. 4¹), entendus par plusieurs interprètes d'êtres personnels, comportent très bien une signification impersonnelle. — Les diverses acceptions peuvent se réduire à trois : le principe pensant dans l'homme, l'activité de l'Esprit-Saint, la personne de l'Esprit-Saint.

1. *L'esprit comme principe pensant dans l'homme*. L'exemple classique de cette acception est 1 Cor. 2¹⁴, où l'esprit désigne la conscience psychologique de l'homme : « Quis enim hominum scit quæ sunt hominis, nisi *spiritus* hominis qui in ipso est. » Mais il y en a d'autres : 1 Cor. 7³⁴ (ut sit sancta corpore et *spiritu*); 1 Thess. 5²³ (ut integer *spiritus* vester et anima et corpus sine querela... servetur); cf. 2 Cor. 2¹³; 7¹³. — Une acception voisine est celle de « pensée » dans l'antithèse : absent de corps, présent en esprit (1 Cor. 5³, etc.). — Enfin l'esprit désigne souvent « la manière de penser ou de concevoir, le sentiment, la mentalité ». Fréquente dans l'Ancien Testament (Num. 5¹⁴⁻³⁰ : esprit de

jalousie; Is. 61³ : esprit d'abattement; Os. 4¹² : esprit de fornication), elle n'est pas rare dans S. Paul : esprit de stupeur (Rom. 11⁸, cit. d'Is. 29¹⁰), esprit du monde (1 Cor. 2¹²), esprit de crainte (2 Tim. 1⁷). Ce n'est pas le lieu d'examiner si la conception d'un être spirituel, bon ou mauvais, exerçant son influence en l'homme, ne serait pas à l'origine de cette expression. Dans certains cas, comme dans Eph. 2² (*spiritus* qui *nunc operatur in filios diffidentiae*), on hésite entre les deux sens d'influence impersonnelle et d'être personnel.

2. *L'activité de l'Esprit-Saint en l'homme ou l'homme sous l'influence de l'Esprit-Saint.* Quand S. Paul dit aux Corinthiens : « Quoniam *æmulatores estis spirituum* » (1 Cor. 14¹² : ἐπεὶ ζηλωταὶ ἐστε πνευμάτων) il veut évidemment parler des charismes qu'il appelle aussi « dons spirituels » (14¹ : ζηλοῦτε τὰ πνευματικά). Ces *esprits* ou dons spirituels sont, ajoute-t-il, soumis aux prophètes (14³² : *spiritus* prophetarum prophetis subjecti sunt), parce que les détenteurs de charismes en ont le libre usage. C'est ainsi que s'explique le passage suivant 1 Cor. 14^{14, 16} : « Nam si orem lingua, *spiritus* (πνεῦμα) meus orat, mens (νοῦς) autem mea sine fructu est. Quid ergo est? Orabo *spiritu*, orabo et mente : psallam *spiritu*, psallam et mente. Ceterum si benedixeris *spiritu*, qui supplet locum idiotæ, quomodo dicet, Amen, super tuam benedictionem? quoniam quid dicas, nescit. » Il s'agit du charisme de la *glossolalie*, permettant au néophyte de prier en une langue incomprise de lui-même et de ses auditeurs. Son *esprit* (c'est-à-dire lui-même sous l'impulsion de l'Esprit-Saint) priait et bénissait Dieu; mais son intellect était inactif et l'auditeur ordinaire (*idiotæ* = le simple chrétien, non doué du charisme d'interprétation) ne pouvait pas s'associer à sa prière et à ses actions de grâce, en répondant *amen*, selon la coutume. — En dehors des cas assez nombreux où l'*esprit* signifie la manifestation charismatique de l'Esprit-Saint (1 Thess. 5¹⁹ : *spiritum* nolite extinguere; 2 Thess. 2² : ut non... terreamini, neque per *spiritum* [par une énonciation censée prophétique], neque per sermonem neque per epistolam tanquam per nos missam), l'*esprit* possède les mêmes acceptions qu'au paragraphe précédent avec l'élément surnaturel en plus. Ainsi dans la salutation finale des Épîtres, l'Apôtre dit indifféremment : *Que la grâce soit avec vous* (Rom. 16²⁴; 1 Cor. 16²³; 2 Cor. 13¹³; Eph. 6¹⁴; Col. 4¹⁸, etc.) ou *avec votre esprit* (Gal. 6¹⁸; Phil. 4²³; 2 Tim. 4²²; Philem. 25). La locution « esprit de force, de charité et de tempérance » est calquée sur « esprit de crainte » (2 Tim. 1⁷); « l'esprit de filiation » sur « l'esprit de servitude » (Rom. 8¹⁵); de même « l'esprit de foi » (2 Cor. 4¹³), « l'esprit de douceur » (Gal. 6¹). La question est de savoir si, dans ces sortes d'expressions usuelles, la relation à l'Esprit-Saint est toujours distinctement perçue.

3. *La personne du Saint-Esprit.* D'une façon générale on peut poser en principe que *l'Esprit de Dieu, l'Esprit du Christ et l'Esprit-Saint*, désignent la personne même du Saint-Esprit et non son action en nous. Cependant la règle paraît sujette à caution (Act. 6⁵ : *virum plenum fide et Spiritu sancto*; 10³⁸ : *unxit eum Deus Spiritu sancto et virtute*; 11²⁴ : *plenus Spiritu sancto et fide*; 13⁵² : *replebantur gaudio et Spiritu sancto*), même pour S. Paul (2 Cor. 6⁶ : *in suavitate, in Spiritu sancto, in charitate non ficta* [longue énumération de travaux et de vertus, au mi-

lieu de laquelle apparaît l'Esprit-Saint]). En tout cas, la règle la plus sûre est d'examiner si des fonctions personnelles sont attribuées à l'Esprit ou s'il est mis en opposition avec les deux autres personnes divines. Mais tous les exégètes proclament à l'envi combien cette distinction est délicate. Deux ou trois exemples nous le montreront.

A) Rom. 8²⁻¹⁶ : « ² Lex enim (a) *spiritus* vitæ... liberavit me a lege peccati et mortis... ⁴ ut justificatio legis impleretur in nobis, qui non secundum carnem ambulamus, sed secundum (b) *spiritum*. ⁵ Qui enim secundum carnem sunt, quæ carnis sunt sapiunt; qui vero secundum (c) *spiritum*, quæ sunt (d) *spiritus* sentiunt. ⁸ Nam prudentia carnis mors est; prudentia autem (e) *spiritus*, vita et pax... ⁹ Vos autem in carne non estis, sed in (f) *spiritu*; si tamen (g) *spiritus* Dei habitat in vobis. Si quis autem (h) *Spiritum* Christi non habet, hic non est ejus. ¹⁰ Si autem Christus in vobis est, corpus quidem mortuum est propter peccatum, (i) *spiritus* vero vivit propter justificationem. ¹¹ Quod si (j) *Spiritus* ejus qui suscitavit Jesum a mortuis habitat in vobis... [Deus] vivificabit et mortalia corpora vestra propter inhabitantem (k) *Spiritum* ejus in vobis... ¹³ Si enim secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem (l) *spiritu* facta carnis mortificaveritis vivetis. ¹⁴ Quicumque enim (m) *spiritu* Dei aguntur, ii sunt filii Dei. ¹⁵ Non enim accepistis (n) *spiritum* servitutis iterum in timore, sed accepistis (o) *spiritum* adoptionis filiorum in quo clamamus : Abba (Pater). ¹⁶ Ipse enim (p) *Spiritus* testimonium reddit (q) *spiritui* nostro quod sumus filii Dei. »

Sur dix-sept cas, la Vulgate actuelle ne donne une majuscule à *Spiritus* que quatre fois seulement *h j k p*, c'est-à-dire lorsque l'Esprit est en opposition personnelle soit avec le Fils (*h*) soit avec le Père (*j k*) ou forme antithèse avec notre esprit, notre entendement surnaturalisé (*p*). Elle écrit *spiritus Dei* (*g* et *m*), prenant sans doute *Dei* au sens de « Dieu sans distinction de personnes » et corrigeant la Sixtine qui avait adopté la leçon *Spiritus Dei*. Cornely, lui, voit l'Esprit-Saint dans tous les cas, sauf *f i l n o* et *q*. L'examen détaillé de chaque cas serait fort instructif, mais ne peut trouver place ici.

B) Gal. 5¹⁶⁻²⁵ : « ¹⁶ Dico autem : (u) *Spiritu* ambulate, et desideria carnis non perficietis. ¹⁷ Caro enim concupiscit adversus (b) *spiritum* : (c) *spiritus* autem adversus carnem... ¹⁸ Quod si (d) *spiritu* ducimini non estis sub lege. ¹⁹ Manifesta sunt autem opera carnis... ²² Fructus autem (e) *Spiritus* est : charitas... ²⁵ Si (f) *spiritu* vivimus, (g) *spiritu* et ambulemus. » D'après la Vulgate, l'Esprit n'est nom propre qu'une seule fois *e*; car, dans *a*, *Spiritu* doit sa majuscule à la ponctuation, comme le prouve *g* (*spiritu* et *ambulemus*). Cornely, peu conséquent avec lui-même, met des minuscules partout. Il est vrai que le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, postérieur au *Comment. sur l'Ép. aux Galates*, peut corriger tacitement ce dernier. Par contre Lightfoot écrit (*Galatians*, 1892, p. 210) : « Throughout this passage the πνεῦμα is evidently the Divine Spirit; for the human spirit in itself and unaided does not stand in direct antagonism to the flesh. » Sans doute; mais la question est de savoir s'il s'agit de la personne même du Saint-Esprit ou de son action en nous, de l'Esprit sanctificateur et vivificateur ou de l'âme sanctifiée et vivifiée.

NOTE D₂. — LE ROYAUME DE SATAN.

I. LA DÉMONOLOGIE JUDAÏQUE.

A voir le rôle immense que jouent les démons dans la littérature et la religion des peuples sémitiques, on est frappé du peu de place qu'ils occupent dans l'Ancien Testament, sans même excepter les livres deutérocanoniques. Oesterley a bien essayé de démontrer que ce contraste n'est qu'apparent et qu'il y a dans la Bible une foule d'allusions latentes aux génies et aux démons (*The Demonology of the O. T.* dans *The Expositor*, 7^e série, t. III, 1907, p. 316-332, 527-544), mais ses explications sont contestables et sa thèse n'est pas prouvée. Quelle différence avec les apocryphes de l'Ancien Testament : le *Livre d'Énoch* (éthiopien et slave), les *Testaments des douze Patriarches*, le *Livre des Jubilés*, la *Vie d'Adam* ! Là, une fantaisie délirante peuple la terre et le ciel d'êtres surnaturels aux noms bizarres et aux formes étranges, qui semblent remplir à eux seuls la scène du monde. Voir Kohut, *Die jüdische Angelologie und Dämonologie in Abhängigkeit vom Parsismus*, 1866; Bousset, *Die Religion des Judentums in neutest. Zeitalter*², Berlin, 1906; J. B. Frey, *L'angélologie juive au temps de Jésus-Christ* dans *Revue des sciences phil. et théol.*, t. V, 1911, p. 75-110. C'est bien pis encore dans la théologie rabbinique, en exceptant la *Mischna* où la démonologie a peu d'occasions de se produire. Cf. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*², Leipzig, 1897, § 54 : *Die Sünde und die Dämonen*, p. 251-259; Schwab, *Vocabulaire de l'angélologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1897 et *Supplément au vocabul. de l'angél.*, Paris, 1899; et, pour une foule de détails curieux, Eisenmenger, *Das entdeckte Judenthum*, Königsberg, 1711. En laissant de côté les imaginations extravagantes des auteurs apocalyptiques et le folklore ridicule où les talmudistes se complaisent, il semble qu'il y a intérêt et utilité à rapprocher des Livres du Nouveau Testament et en particulier de saint Paul, les idées courantes de la démonologie populaire aux environs de l'ère chrétienne. D'autant plus que ce travail a été souvent fait avec un parti pris de naturalisme tendancieux, par exemple par Everling (*Die paulinische Angelologie und Dämonologie*, Göttingue, 1888) et par Conybeare (*The Demonology of the N. T.* dans *The Jewish Quart. Review*, t. VIII, 1896, p. 576-608). Nous nous bornons à quatre points : 1. Nature et origine des démons. — 2. Hiérarchie des démons. — 3. Habitat des démons. — 4. Les démons et l'empire du mal.

II. NATURE ET ORIGINE DES DÉMONS.

1. *Sens du mot.* — A) *Usage profane.* Dans Homère, *δαίμων* et *θεός* sont presque synonymes. Cependant on remarque souvent une différence qui s'accuse surtout dans l'adjectif *δαίμόνιος*, lequel n'est plus l'é-

quivalent de θεός. Δαίμων signifie l'influence plutôt que la personne divine et c'est une influence généralement néfaste. Pour Hésiode, les δαίμονες étaient des demi-dieux, les descendants de la race créée par les dieux de l'Olympe au temps de l'âge d'or. Plus tard, chez les tragiques, le δαίμων fut le destin, mais plutôt un destin funeste. Toutefois le sens péjoratif ne se généralisa point et, durant la période la plus brillante de la littérature grecque, δαίμων s'employait en bonne comme en mauvaise part. L'accusation portée contre Socrate était d'importer à Athènes des divinités étrangères (Xénophon, *Memorab.* I, 1, 1 : καὶ δαίμονια εἰσφέρειν. Cf. Platon, *Apol.* 26 B). Il est curieux de voir les Athéniens imputer à Paul les mêmes visées (Act. 17¹⁸ : ξένων δαιμονίων καταγχεύς). — B) *Usage biblique.* Les Septante et le Nouveau Testament (sauf Marc. 8³⁴ où δαίμονες est certain) n'emploient que le neutre δαιμόνιον et toujours dans un sens défavorable, si l'on excepte Act. 17¹⁸ où saint Luc fait parler aux païens leur langage usuel.

2. *Origine.* — Le Diable... ne persévéra pas dans la vérité (Joan. 8⁴⁴), il tomba du ciel comme la foudre (Luc. 10¹⁸), à la suite d'une bataille engagée par lui et ses suppôts contre Michel et ses anges, lutte dont l'Apocalypse (12⁷⁻¹⁰) fait le dramatique tableau. — Dans la *Vie d'Adam et d'Eve* (12-16, Kautzsch, *Pseudepigr.* p. 513-514), Satan raconte comment, lorsque Dieu eut formé l'homme à son image et ressemblance, Michel invita tous les anges à venir adorer l'image de Dieu; mais Satan et ses compagnons s'y refusèrent sous prétexte que l'homme leur était inférieur; voilà pourquoi ils furent bannis du ciel et précipités sur la terre. Le *Livre (slave) des secrets d'Énoch* (xxix, 4-5 rec. A; cf. xxxi, 36) fait une description pittoresque de cette chute. — Une autre version, conciliable d'ailleurs avec la première en admettant qu'il s'agit d'une autre chute d'anges, fut très accréditée dans l'Église primitive grâce au *Livre d'Énoch* (vi-xi) : Deux cents anges, commandés par Semyaza, s'éprirent de la beauté des filles des hommes et s'unirent à elles. Pour avoir enseigné aux hommes la magie, l'astrologie et autres sciences funestes, ils furent enchaînés par les quatre archanges et ils attendent le jugement dans un cachot ténébreux, ce qui ne les empêche pas de poursuivre leurs méfaits (xix). Leurs descendants, aussi méchants qu'eux, complètent leur œuvre. — Sur l'origine des démons, les divagations des rabbins sont infinies. R. Bechai prétendait que Satan avait été créé en même temps qu'Eve, et il en donnait cette preuve singulière que la lettre *samech*, par laquelle s'écrit quelquefois en hébreu le nom de Satan, ne paraît pas avant Gen. 2²¹, où est racontée la formation de la femme. D'autres veulent que les démons aient été créés le sixième jour, au moment où le sabbat allait commencer, de sorte que Dieu n'eut pas le temps de leur donner un corps. Quelques-uns disent que, pendant cent trente ans après sa faute, Adam s'abstint de tout rapport conjugal avec Eve pour ne pas vouer ses enfants à la malédiction. Mais, durant son sommeil, le démon femelle *Lilith* eut commerce avec lui, tandis qu'un démon mâle abusait d'Eve à son insu. De ce qu'Adam, à cent trente ans, « engendra un être semblable à lui » (Gen. 5³), on conclut qu'il avait engendré jusque-là des êtres d'une nature différente. On trouve dans Weber (*Jüd. Theol.* ², p. 253-254) et dans Eisenmenger (*Entdecktes Judenthum*,

2^e partie, chap. VIII, p. 409-415) un ample recueil d'extravagances pareilles. — Mais ces fantaisies bizarres sont des rêves de cerveaux détraqués où il ne faut chercher ni une tradition ni une doctrine : « Quoi qu'il en soit de ces spéculations savantes sur les satans, etc., pratiquement, aux yeux du peuple surtout, tous ces êtres néfastes se confondaient les uns avec les autres ; malgré la diversité de leur origine, tous faisaient partie du même royaume du mal, tous exerçaient des fonctions à peu près identiques, tous obéissaient à un seul chef » (J. B. Frey, dans *Revue des sciences phil. et théol.* 1911, p. 106).

3. *Nature des démons.* — A) Dans la Bible, les apocryphes et le Talmud, les démons, de quelque nom qu'on les appelle, et quelle que puisse être leur origine, sont toujours représentés comme des êtres malfaisants et pervers, comme les ennemis de Dieu, les adversaires de l'homme, les instigateurs du péché. — B) Ni la Bible, ni les apocryphes, ni le Talmud, ne reconnaissent une classe d'êtres spirituels intermédiaires entre les anges et les démons et qui ne soient à classer ni avec les démons sujets de Satan ni avec les anges serviteurs de Dieu. — Ces deux propositions, d'une incontestable vérité et d'une extrême importance, ressortiront de ce que nous aurons à dire plus bas sur la guerre faite par les démons à l'homme, à Dieu et à ses anges ; mais elles résultent déjà de ce fait que tous les noms des démons ont un sens défavorable qui les met en relation avec le péché ou avec le mal (le Diable, Satan, Bélial, Belzébuth, Asmodée, Sammaël, etc.). Seul le mot « démons », qui paraîtrait neutre, ne l'est pas dans la Bible. En effet δαιμόνια, dans les Septante, traduit les divers synonymes de « faux dieux », אֱלֹהִים, שְׁעִירִים, שָׂדִים, etc., et il s'y attache nécessairement une idée d'impiété et de perversité, par exemple dans Ps. 95 (96)⁵ : πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἔθνων δαιμόνια et dans Deut. 32¹⁷ : ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ. Chaque fois que les démons sont désignés par un nom au sens favorable ou indifférent, une épithète ou un déterminatif préviennent l'équivoque. Les démons sont des esprits impurs et pervers (πνεύματα ἀκάθαρτα, πονηρά, très souvent dans les Synoptiques), des esprits de méchanceté (Eph. 6¹²) et d'erreur (1 Tim. 4¹) ; ce sont les anges du Diable (Mat. 25⁴¹), du Dragon (Apoc. 12⁷) ou de Satan (2 Cor. 12⁷), les anges qui ont péché (2 Petr. 2⁴), qui n'ont pas conservé leur primauté (Jud. 6), partout opposés aux saints anges, aux anges de Dieu. La théologie judaïque, elle aussi, donne aux démons des noms très caractéristiques qui ne permettent pas de les confondre avec les bons anges ou de les ranger dans une classe à part, entre le bien et le mal. Elle les appelle מַדְיָקִין (malfaisants), רִיחִין בְּשִׁיין (esprits mauvais), רִיחִין טוֹבִימָא (esprits impurs).

On sait que Philon, pour s'accommoder le plus possible au langage et aux idées des philosophes grecs, abandonne sur ce point la tradition biblique et judaïque.

III. HIÉRARCHIE DES DÉMONS.

Les démons forment une hiérarchie aussi bien que les anges. Certains documents leur donnent une espèce d'organisation militaire. Le *Livre d'Énoch* mentionne, outre le commandant en chef des deux cents

anges déchus, leur vingt décurions (vi, 7-8); ailleurs il est parlé des centurions, des chefs de cinquante et des décurions (LXIX, 3). Mais d'ordinaire l'organisation n'est pas portée si loin : on distingue seulement un chef suprême auquel la foule des sujets prête obéissance. Ce chef s'appelle de divers noms qui peuvent s'échanger entre eux. —

A) *Satan ou le diable*. Satan (שָׂטָן) est un mot hébreu qui signifie « adversaire » ou « accusateur » (partie adverse en justice) et qui est passé en arabe (*schaytân*) et en syriaque (*saṭana*) avec le sens de l'hébreu. Apparenté est l'assyrien *muschtatînu* (hostile) et probablement aussi l'éthiopien *Mastéma* qui désigne le chef des démons. En hébreu Satan est un nom appellatif et prend l'article défini (הַשָּׂטָן = l'Adversaire par excellence), sauf dans 1 Paral. 21¹ où, devenant nom propre, il supprime l'article. Les Septante le traduisirent par διάβολος, dont les Arabes ont fait *Iblis* : l'équivalent grec κατήγορος, sous la forme קטיוגר, se trouve chez les rabbins et dans l'Apocalypse (12¹⁰ : ὁ κατήγορος). Les auteurs du Nouveau Testament disent indifféremment ὁ σατανᾶς et ὁ διάβολος et l'Apocalypse établit formellement la synonymie entre les deux termes (20² : ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὅς ἐστιν Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς). —

B) *Bélicial*. Ce mot en hébreu (בְּלִיעַל) n'est pas un nom propre; il signifie étymologiquement — quoique l'étymologie ait été contestée — « sans profit, inutile » et par litote « mauvais, pernicieux ». Bélicial apparaît plus de trente fois dans les *Testaments des patriarches* sous la forme Bélicar qu'il a aussi dans saint Paul (2 Cor. 6¹⁵). L'identité entre Satan et Bélicial résulte par exemple de l'*Ascension d'Isaïe* (II, 1-4) où les expressions « servir Satan » et « servir Bélicial » sont synonymes. —

C) *Sammaël*, au même endroit de l'*Ascension d'Isaïe*, est un autre synonyme de Satan. Il est souvent nommé dans le Talmud où il est qualifié de « chef des satans » (*Debarim rabba*, c. 11). — D) *Asmodée* est appelé « roi des démons » dans les versions hébraïque et araméenne du Livre de Tobie (3⁸⁻¹⁷); il est présenté comme « chef des démons » dans le Talmud (*Soṭa* 48 a-b) et le Targum de l'Ecclesiaste (1¹²). Il était généralement admis qu'Asmodée dérivait du persan *aēshma daeva*, mais Moulton (*Expository Times*, t. XI, 1900, p. 257-260) a contesté cette dérivation. — E) *Belzébuth* (Ba'al-zebûb = « le dieu [préservateur] des mouches » d'Accaron) est, sous la forme Βεζεβοῦλ ou Βεεζεβοῦλ, qualifié par les Synoptiques de « prince des démons » (Mat. 12²⁴; Luc. 11¹⁵ : ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων) et par conséquent identifié à Satan. Il ressort clairement du contexte que le mot est emprunté à la terminologie des Juifs.

La synonymie de tous ces mots (le Diable, Satan, Bélicial, Asmodée, Sammaël, Belzébuth) est certaine : 1. Chacun de ces personnages est présenté comme le chef suprême de tous les démons et comme le conducteur de toutes les phalanges hostiles à Dieu. — 2. Ce qui est rapporté à l'un est, dans le même ouvrage ou dans des ouvrages différents, attribué à l'autre. — 3. Ils ne sont jamais mis en opposition; et, quand ils sont nommés ensemble, ils remplissent le même rôle. — 4. Enfin la synonymie est affirmée dans un certain nombre de textes. — Mais ce qu'il importe surtout de noter, c'est que tous ces noms s'emploient dans deux acceptions très différentes : comme êtres individuels qui-

dant l'armée des démons, et comme êtres collectifs représentant toutes les puissances hostiles à Dieu et personnifiant le principe du mal.

IV. HABITAT DES DÉMONS.

Les démons séjournent de préférence : *a*) dans l'*atmosphère* (Eph. 2² : ἀρχῶν τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος), ou en général dans le ciel inférieur qui avoisine la terre (Eph. 6² : πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις); — *b*) dans les *lieux déserts* (Mat. 12⁴³; Luc. 11²⁴ : δι' ἀνύδρων τόπων. Cf. Is. 13²¹; 34¹⁴ et la cérémonie du bouc émissaire envoyé à 'Azazel dans le désert); — *c*) près des *tombeaux* (Marc. 5²; Mat. 8²⁸; Luc. 8²⁷); — *d*) en général dans les *lieux impurs et ténébreux* (Marc. 5¹²; Mat. 8³¹; Luc. 7³³ [pourceaux de Gadara]; Eph. 6¹² : πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, mais c'est peut-être une expression figurée, et de même dans Col. 1¹³ : τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους).

Que les démons habitent l'air, c'est une opinion assez commune dans la littérature judaïque. D'après Philon, l'air (c'est-à-dire l'espace compris entre la terre et la sphère de la lune) « est la demeure des âmes incorporelles » (*De somniis*, I, 22, Mangey, I, 641); c'est ainsi qu'il appelle les δαίμονες qui sont pour lui les anges et les démons. Car « ceux que les philosophes appellent δαίμονες, Moïse a coutume de les appeler anges et ce sont les âmes qui volent dans l'air » (*De gigant.* 2, Mangey, I, 263 : ψυχὰὶ δὲ εἰσι κατὰ τὴν ἀέρα πετόμεναι). Voir Lemonnyer, *L'air comme séjour d'anges d'après Philon*, dans *Revue des sciences phil. et théol.* 1907, p. 305-311. — Selon R. Bechai (*Explic. du Pentat.* fol. 90, col. 1) les démons se divisent en trois classes : les uns résident dans l'air et ce sont ceux qui envoient les songes, d'autres habitent dans l'homme pour l'inciter au péché, quelques-uns sont plongés dans les abîmes de la mer où ils suscitent des cataclysmes. Qui goûterait ce genre d'histoires n'a qu'à lire Eisenmenger, *op. cit.*, t. II, p. 437-450. Il y trouvera aussi des détails curieux sur les fonctions et les occupations journalières des démons.

V. SATAN ET L'EMPIRE DU MAL.

1. *Les démons et le péché.* Satan fut « homicide dès l'origine » (Joan. 8⁴⁴) à cause de la part active qu'il prit au premier péché de l'homme. Tous les auteurs sacrés ont présent à l'esprit le récit de la Genèse (3¹⁻¹³) d'après lequel « le Serpent séduisit Ève par son astuce » (2 Cor. 11³) et ils savent qu'à la suite du péché « la mort entra dans le monde par l'envie du diable » (Sap. 2²⁴). Mais le grand séducteur continue à séduire : « l'adversaire, le diable, rôde comme un lion rugissant cherchant une proie à dévorer » (1 Petr. 5⁸). Tout le Nouveau Testament est rempli des épisodes de cette guerre incessante : « car nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang mais contre les principautés et les puissances, contre les gouverneurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits de malice » (Eph. 6¹²). Satan est par excellence le Tentateur (1 Thess. 3⁵ :

δ πειράζων. Cf. 1 Cor. 7^s etc.). — Ces mêmes idées se rencontrent à chaque pas dans la théologie judaïque. D'après les apocryphes et le Talmud, Satan se servit du serpent pour perdre le premier couple humain. Depuis il met en œuvre le penchant au mal (יצר הרע) avec lequel il semble parfois se confondre. Cf. Weber, *Jüd. Theol.*², p. 237 et 252. Avant d'avoir perdu l'image de Dieu, l'homme était un être sacré (קדש); mais ensuite il est devenu profane (חל) et sujet aux esprits malfaisants (*Bereschith rabba*, c. 23). L'*Énoch* éthiopien (LXIX, 6) croit savoir le nom du séducteur d'Eve : il s'appelait, dit-il, Gadreel.

2. *Pas de dualisme dans la Bible et le Talmud.* Les démons sont opposés à Dieu, mais ils ne sont point indépendants de lui. Satan n'est pas Ahriman, le mal par essence. S'il y a parfois dans la conception juive de Satan une tendance au dualisme, cette tendance est toujours tempérée et neutralisée par le monothéisme hébreu : A) *Les démons n'ont de puissance que celle que Dieu leur accorde.* Satan a besoin de la permission de Dieu pour tenter Job. L'esprit mauvais qui hante Saül vient « de la part de Jéhovah » (1 Sam. 16¹⁴) pour punir le roi infidèle. Nous voyons par ce texte que Dieu se sert quelquefois des démons pour exécuter ses vengeances. A ce titre, le *Livre* (éthiopien) *d'Énoch* les appelle « anges du châtimement » (LVI, 1; LXII, 11; LXIII, 1); mais alors ils ne doivent pas dépasser la mesure (Zach. 3²). Le Nouveau Testament nous montre en vingt endroits le pouvoir de Jésus sur les démons, pouvoir communiqué aux apôtres (Luc. 10¹⁷; Marc. 16¹⁷). — B) *Dieu jugera un jour les démons et mettra fin à leur puissance.* « Le diable, le séducteur » sera jeté « dans la mare de feu et de soufre pour les siècles des siècles » (Apoc. 20¹⁰). D'après le *Livre d'Énoch* (LIV, 5-6) les quatre archanges Michel, Gabriel, Raphaël et Phanuel seront chargés d'exécuter ce jugement. Le Nouveau Testament enseigne seulement que les anges prévaricateurs sont gardés « pour le jugement du grand jour » (Jud. 6; 2 Petr. 2⁴). Tout pouvoir de nuire leur sera alors ôté. — C) *Le règne du Christ ruine en principe le règne de Satan.* Les démons chassés par Jésus n'ignorent pas que le Fils de Dieu vient les perdre (Marc. 1²⁴; Luc. 4³⁴). La phrase : *Venisti perdere nos?* interrogative dans S. Marc, est affirmative dans le grec de S. Luc. Ils se plaignent seulement que ce soit avant l'heure (Mat. 8²⁹ : *Venisti huc ante tempus perdere nos?*); car ils s'imaginaient que leur défaite serait différée jusqu'au triomphe définitif du Christ. S. Jean nous apprend qu'il n'en est point ainsi (Joan. 12³¹ : *nunc princeps hujus mundi ejicietur foras*). Sans doute l'expulsion du démon n'est que progressive; mais elle a commencé à la mort du Sauveur et sera complète à la fin des temps.

CHAPITRE II

L'INITIATIVE DU PÈRE.

I. DESSEINS DE MISÉRICORDE.

Volonté salvifique. — Puisque l'homme ne peut pas se relever seul ni s'affranchir par ses propres forces de la tyrannie du péché, il faut que Dieu lui tende la main. Cette prévenance divine, doublement imméritée et parce que l'homme n'y a point de droit et parce qu'il en est positivement indigne, s'appelle miséricorde. Nous dirons plus loin que Dieu aime l'humanité coupable par égard pour son Fils bien-aimé; mais il nous faut constater auparavant que sa bienveillance miséricordieuse s'étend à tous les hommes sans exception, tant qu'ils sont sur le chemin de l'épreuve : « Avant tout, écrit saint Paul à Timothée, j'exhorte à offrir des prières, des demandes, des supplications, des actions de grâces pour tous les hommes, pour les rois et toutes les personnes constituées en dignité, afin que nous menions une vie tranquille et paisible, en toute piété et honorabilité. Cela est bon et agréable aux yeux de Dieu notre sauveur qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité : car, unique est Dieu, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ homme, qui s'est donné comme rançon pour tous¹. »

1. 1 Tim. 2 : A)¹ Παρακαλῶ οὖν πρῶτον πάντων ποιῆσθαι δεήσεις, προσευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας, ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων, ² ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων,

B) ἵνα ἡρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι.

C)³ Τοῦτο καλὸν καὶ ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ, ⁴ ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν· ⁵ εἰς γὰρ ὁ Θεός, εἰς καὶ μεσίτης Θεοῦ κτλ.

Il faut distinguer dans ce texte l'objet, le but et le motif de la prière. —

La pensée de l'Apôtre est si claire, qu'aucune subtilité exégétique ne l'obscurcira jamais. Elle revient à ceci : Il faut prier pour tous les hommes sans exception, parce que Dieu, qui est le Dieu de tous et dont le Fils est mort pour tous, veut aussi le salut de tous. — 1. *Il faut prier pour tous les hommes sans exception* : non seulement pour les chrétiens mais pour les païens eux-mêmes, en particulier pour les princes, quelle que soit l'infamie de leur conduite, parce qu'ils peuvent davantage pour le bien comme pour le mal. Cette injonction est d'une saisissante actualité quand on songe que l'empereur alors régnant s'appelait Néron et qu'il venait de déchaîner sur l'Église naissante la plus horrible persécution. Un corollaire immédiat de la prescription apostolique c'est que la prière peut être utile à tous les hommes ; car qui pense à prescrire l'impossible et l'absurde ? — 2. *Dieu veut le salut de tous les hommes* : ce qu'il faut entendre de tous sans exception, puisque l'exception n'est pas indiquée et qu'elle est au contraire exclue par l'emphase du discours et par le mot « tous » quatre fois ré-

A) *L'objet de la prière* est double (2^{1-2a}) : a) tous les hommes en général (ὕπὲρ πάντων ἀνθρώπων, b) les gouvernants en particulier (ὕπὲρ βασιλέων καὶ πάντων ἐν ὑπεροχῇ ὄντων) ; le terme βασιλεῖς comprend tous ceux qui ont l'autorité suprême, rois ou empereurs (l'empereur romain en Orient s'appelait βασιλεὺς), l'expression οἱ ἐν ὑπεροχῇ ὄντες désigne ceux qui ont une autorité déléguée, proconsuls, propréteurs, procureurs, gouverneurs à un titre quelconque. La distinction précise des quatre sortes de prières (δεήσεις, προσευχαί, ἐντεύξεις, εὐχαριστίαι) est de peu d'importance pour le sens général : on ne peut raisonnablement douter qu'il ne s'agisse surtout de la prière publique et solennelle. — B) *Le but de la prière* (2^{2b}) : procurer à l'Église une ère de paix et de tranquillité (ἵνα ἡρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν), favorable à son développement extérieur et non moins favorable à l'exercice des vertus chrétiennes (ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι. Le dernier mot, que la Vulgate traduit *sanctitas*, signifie plutôt « gravité, dignité, honorabilité »). Ces lignes furent écrites en pleine persécution ; or, quoique l'hostilité de l'État ne puisse pas arrêter l'expansion de l'Église, les bonnes dispositions des pouvoirs publics sont toujours désirables. — C) *Le motif de la prière* (2³⁻⁶) : « Cela (c'est-à-dire prier pour tous les hommes et en particulier pour les princes) est moralement bon (καλόν) et agréable à Dieu notre sauveur. » Suit la raison (2⁴) pour laquelle la prière pour tous les hommes ne peut manquer d'être agréable à Dieu : c'est que Dieu veut le salut de tous les hommes. Les deux derniers versets (2⁵⁻⁶) expliquent pourquoi Dieu veut le salut de tous les hommes : c'est premièrement qu'étant Dieu unique, il est le créateur et la fin suprême de tous ; c'est en second lieu que son Fils Jésus-Christ a subi la mort pour tous. — Sur ces deux versets, voir p. 247 et 287. — Sur la pratique de l'Église primitive au sujet des prières publiques pour les souverains, voir p. 461.

pété¹. On objecte en vain que la volonté salvifique est nécessairement limitée par cette addition : « et que tous parviennent à la connaissance de la vérité » : cette seconde proposition ne pouvant pas être vraie d'une universalité absolue, la première, assure-t-on, peut ne pas l'être davantage. La réponse est aisée : tous les êtres humains n'ont pas l'usage de leur raison, mais tous, sans exception aucune, sont aptes au salut éternel ; ainsi, tandis que l'incise relative à la connaissance de la vérité se restreint d'elle-même aux hommes capables de connaître la vérité, l'autre incise n'est limitée par rien et doit garder, selon les règles d'une saine exégèse, toute son extension. — 3. *Dieu veut le salut de tous parce qu'il est le Dieu de tous et que Jésus-Christ, le médiateur universel, s'est livré à la mort pour tous.* Comme Dieu est unique, il est nécessairement le principe et la fin suprême de tous les hommes. N'est-il pas naturel qu'il désire les mener tous au terme de leurs destinées ? C'est la considération que l'Apôtre a déjà fait valoir dans l'Épître aux Romains². Qu'on n'objecte pas la déchéance originelle qui, rompant l'harmonie entre Dieu et l'homme, a rendu ce dernier indigne de la bienveillance divine. A côté du Dieu unique, il y a le médiateur universel dont la mission est précisément de rétablir les bons rap-

1. Les six autres explications imaginées par des théologiens prévenus, pour restreindre la volonté salvifique, se réfutent assez par leur simple exposé : A) Dieu veut que *tous ceux qui seront réellement sauvés* soient sauvés. Vérité de La Palice. — B) Dieu veut que *quelques hommes* de tout pays et de toute condition soient sauvés. En vertu de quelle exégèse fait-on de « tous » le synonyme de « quelques-uns » ? — C) *Tous* est hyperbolique et signifie *beaucoup*. Mais l'Apôtre, en répétant à satiété le mot « tous » s'est chargé de réfuter cette singulière hypothèse. — D) Dieu veut *seulement* le salut des élus, mais il veut que nous désirions le salut de *tous* les hommes. Il veut donc nous faire désirer l'impossible et nous faire vouloir ce qu'il ne veut pas lui-même ! D'ailleurs, il s'agit dans le texte de ce que Dieu veut et non de ce qu'il veut que nous voulions. — E) Dieu veut le salut de *tous* en ce sens qu'il fait quelque chose pour *tous*, bien que ce quelque chose soit insuffisant à les sauver. Cela revient à dire qu'il veut et ne veut pas, en d'autres termes qu'il ne veut pas sérieusement, ou plus simplement qu'il ne veut d'aucune façon. — F) Jésus-Christ, *en tant qu'homme*, veut le salut de tous, mais d'un vouloir inefficace, dont il sait l'objet irréalisable. Misérable subterfuge : il n'est pas question de la volonté de Jésus-Christ, mais du vouloir divin. D'ailleurs pourquoi Jésus-Christ, même comme homme, voudrait-il ce que son Père ne veut pas ?

2. Rom. 329-30. Cf. 10¹².

ports entre la terre et le ciel et qui, en mourant pour tous, leur acquiert à tous un titre — et le même titre — à la miséricorde.

Il est incontestable que l'Apôtre se place dans l'hypothèse du péché originel; car il enjoint actuellement de prier pour tous les hommes, il affirme que Dieu présentement veut le salut de tous les hommes et que Jésus-Christ, une fois pour toutes, est mort pour tous les hommes. Impossible de restreindre sans violence une quelconque de ces trois propositions générales, comme le font ceux qui attribuent à Paul ce raisonnement boiteux : « Priez pour *tous* les hommes parce que Dieu veut le salut de *quelques-uns*, attendu que Jésus-Christ est mort pour *tous*. » Pour être conséquent, il faudrait restreindre à la fois ces trois propositions si étroitement enchaînées et dire par exemple : « Priez pour les seuls élus, parce que Dieu veut le salut des seuls élus et que Jésus-Christ est mort pour les seuls élus. » Mais alors on ne resterait dans la logique que pour verser dans l'arbitraire et dans l'hérésie.

Il ne nous appartient pas de développer les corollaires de cet enseignement. On voit du premier coup d'œil que la réprobation positive de Calvin lui est diamétralement opposée, la volonté antécédente de sauver tous les hommes excluant *ipso facto* la volonté antécédente d'en damner quelques-uns, même dans l'hypothèse du péché originel; car c'est, nous l'avons prouvé, l'hypothèse où se met l'Apôtre ¹. En second lieu, une volonté sérieuse et sincère, qui n'est pas une simple velléité, est une volonté désireuse d'obtenir son objet. Or,

1. Nous n'avons jamais pu comprendre comment les défenseurs de la réprobation négative arrivent à éluder notre texte. Cette réprobation est appelée négative soit parce qu'elle s'exprime par une négation (ne pas prédestiner) soit parce qu'elle est la négation d'un bienfait; mais elle consiste dans un acte *positif* de Dieu : les partisans du système le reconnaissent et, s'ils le niaient, il serait aisé de le prouver. Or la volonté antécédente de refuser le salut éternel à quelques hommes est absolument incompatible avec la volonté antécédente de les sauver tous, car la première volonté détruit la seconde dont elle est la contradictoire. Et il ne servirait de rien, pour tâcher de mettre ces deux volontés sur un plan différent, de faire appel au péché originel; puisque, d'après saint Paul, la volonté salvifique reste universelle dans l'hypothèse même du péché d'origine. Aucune subtilité d'exégèse n'échappera jamais à cet argument de logique élémentaire et de sens commun.

comme la grâce est absolument nécessaire au salut, si Dieu veut sérieusement et sincèrement le salut de tous les hommes, il faut qu'il leur accorde à tous la grâce suffisante, de sorte qu'ils ne puissent pas lui attribuer leur perdition éternelle. Pour conclure avec saint Thomas : « Dieu veut le salut de tous les hommes d'une volonté antécédente, comme le commerçant veut la conservation de ses marchandises et fait son possible pour les sauver; mais il ne le veut pas d'une volonté conséquente, parce que sa justice exige que les péchés soient punis. » La volonté antécédente n'est pas absolue, autrement elle ne manquerait pas de s'accomplir; elle est conditionnelle, mais par rapport à une condition qui ne dépend pas d'elle seule, sinon elle serait illusoire et pourrait se formuler ainsi : « Je voudrais si je voulais », ce qui revient nettement à dire : « Je ne veux pas. »

Divers aspects du vouloir divin. — Autant il est déraisonnable de chercher dans saint Paul la terminologie scolastique actuelle, autant il serait téméraire et peu scientifique de ne pas distinguer chez lui les diverses expressions de la volonté divine. Il ne faut pas confondre le propos (πρόθεσις), le bon plaisir (εὐδοκία), le conseil (βουλή), la volonté de Dieu (θέλημα, βούλημα). Le *propos* de Dieu¹ est un acte éternel et absolu de la volonté conséquente se rapportant à un bienfait particulier, tel que l'appel efficace à la foi : il est libre, puisqu'il se règle selon le bon plaisir; il est gracieux, puisqu'il ne dépend pas des mérites de l'homme; il est absolu, puisqu'il a pour effet la vocation efficace; il est éternel, puisqu'il est antérieur aux siècles. En réalité, le propos divin est ce qui répond le mieux à la prédestination, terme dont saint Paul ne fait pas usage; seulement la prédestination implique, par rapport à l'ordre d'exécution, une antériorité que le propos n'exprime point par lui-même. — Le *bon plaisir*², comme le mot l'indique, désigne la spontanéité

1. Rom. 8²⁸; 9¹¹; Eph. 1¹¹; 3¹¹; 2 Tim. 1⁹ (πρόθεσις). — Rom. 3²⁵; Eph. 1⁹ (προτίθεσθαι). — Voir t. I, note O, p. 343 et comparer, pour le sens local de πρό dans le composé, Ps. 53 (54)⁵ : οὐ προέθεντο τὸν Θεὸν ἐνώπιον αὐτῶν, Ps. 100 (101)³ : οὐ προεθέμην πρὸ ὀφθαλμῶν μου πρᾶγμα παράνομον.

2. Eph. 1⁵ (κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ); 1⁹ (γινώσκας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ); Phil. 2¹³ (ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν

autant que la liberté du vouloir divin; il ne se dit par conséquent que d'une volonté bienveillante et gracieuse et ne s'applique jamais à la permission du mal ou à la punition du crime. — Le *conseil*¹ éclaire et dirige la volition. Saint Paul a pu dire sans pléonasme que Dieu « opère toutes choses selon le conseil de sa volonté », parce que la volonté divine n'est ni aveugle ni arbitraire, qu'elle obéit à des raisons profondes, quoique souvent impénétrables, qu'elle se déroule harmonieusement dans le temps et l'espace, suivant un plan conçu de toute éternité. — On peut distinguer quatre *volontés* de Dieu² : la volonté de précepte, la volonté de désir, la volonté de décret, la volonté de permission. La première est évidemment absolue, car elle se confond avec la loi morale; mais la nécessité qui en résulte porte sur l'obligation de l'acte, non sur l'existence de l'acte lui-même. La volonté de désir est une volonté sérieuse et active, mais dont la réalisation est conditionnée par l'exercice d'une volonté étrangère. La volonté de décret est absolue et inéluctable; mais, lorsqu'elle a pour objet les actes libres de l'homme, elle n'est pas antérieure à toute prévision de ces actes, comme nous le verrons par la suite. Enfin la volonté de permission est une sorte de volonté négative qui laisse leur libre jeu, même pour le mal, aux facultés humaines.

La volonté de Dieu, respectant la liberté des créatures,

καὶ τὸ θέλει καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας); 2 Thess. 1¹¹ (ἵνα ὁ Θεὸς πληρώσῃ πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης). — Pour εὐδοκεῖν, 1 Cor. 12¹; 10⁵; Gal. 1¹⁵; Col. 1¹⁹. — Sur Eph. 1⁵⁻⁹ voir p. 131 et 153; sur Phil. 2¹³, p. 125. — Répétons encore, puisqu'on feint de s'y méprendre, que le *bon plaisir* de Dieu ne désigne pas une volonté arbitraire. Si nous ne traduisons pas εὐδοκία par « bienveillance », c'est que la bienveillance est une disposition, tandis que εὐδοκία est l'acte d'une volonté bienveillante. Quand le P. Laberthonnière objecte (*Annales de philos. chrét.* 1910, p. 666) que Paul « n'entendait nullement signifier un bon plaisir, au sens que ce mot a pris d'acception de personne par choix purement autoritaire », il enfonce une porte ouverte.

1. Eph. 1¹¹ (τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ); Hebr. 6¹⁷ (ἐπιδείξει... τὸ ἀρετάθeton τῆς βουλῆς αὐτοῦ); Act. 13³⁶; 20²⁷ (discours de Paul). — Le mot est encore employé dans Luc. 7³⁰ et dans Act. 2²³; 4²⁸.

2. Quelques exemples de ces quatre volontés de Dieu dans saint Paul : A) *Volonté de précepte* : Rom. 2¹⁸; 12²; Eph. 5¹⁷; 6⁶; Col. 1⁹; 4¹². — B) *Volonté de désir* : 1 Thess. 4³; 1 Tim. 2⁴; Rom. 9²² (désir de montrer sa justice neutralisé par la volonté de montrer sa patience. — C) *Volonté de décret* : Rom. 9¹⁸; Eph. 1⁹⁻¹¹ et la formule « apôtre par la volonté de Dieu (1 Cor. 1¹, etc.). — D) *Volonté de permission* : Rom. 1¹⁰; 15³²; 1 Cor. 4¹⁹.

n'obtient pas toujours son effet. Voilà pourquoi nous prions tous les jours que la volonté de Dieu s'accomplisse de plus en plus sur la terre comme au ciel. Rien n'arrive sans quelque intervention de sa volonté. Le mal lui-même ne se produirait pas sans une tolérance de sa part (ἀνοχή)¹. Les prophètes, en disant que Dieu crée le mal², veulent parler du mal physique, châtiment du mal moral; mais saint Paul ne craint pas d'affirmer que Dieu livre les païens à leurs passions, à leurs convoitises, à leur sens réprouvé³. Quand Dieu dirige le mal au bien, en le réparant ou le punissant, on peut dire qu'il le veut d'une volonté virtuellement double, qui d'un côté permet le mal et de l'autre l'ordonne au bien⁴.

II. LE PLAN RÉDEMPTEUR.

Grâce et libre arbitre. — Josèphe attribue quelque part aux pharisiens de son temps une doctrine analogue à la profession de foi stoïcienne attendant tout de Dieu, excepté la vertu. D'après lui, les esséniens rapportaient tout au destin; les sadducéens, rien; les pharisiens, partie au destin et partie au libre arbitre. Supposé que le *destin* — idée totalement étrangère à la théologie judaïque — représente ici la providence ou la prédestination, les pharisiens auraient été semi-pélagiens, les sadducéens pélagiens et les esséniens fatalistes. Josèphe, il est vrai, modifie ailleurs son exposé de la théorie pharisienne : « Quoique tout dépende du destin, l'homme n'en reste pas moins libre, Dieu ayant ménagé une sorte de tempérament entre le décret du destin et la liberté de l'homme⁵. » Néanmoins, les pharisiens devaient en pratique

1. Rom. 2^e; 3^e. — 2. Is. 45^e. — 3. Rom. 1²⁴⁻²⁸.

4. Voir t. I, p. 359-360.

5. *Antiq. Jud.* XIII, v, 9 : Οἱ μὲν Φαρισαῖοι τινὰ καὶ οὐ πάντα τῆς εἰμαρμένης εἶναι λέγουσιν ἔργον, τινὰ δ' ἐφ' ἑαυτοῖς ὑπάρχειν συμβαίνειν τε καὶ οὐ γίνεσθαι. Ici les choses qui dépendent de nous sont opposées à celles qui dépendent du *destin*. — Au contraire (*Antiq. Jud.* XVIII, I, 3) le *destin* s'étend à tout sans préjudice du libre arbitre : Πράσσεσθαι τε εἰμαρμένη τὰ πάντα ἀξιοῦντες, οὐδὲ τοῦ ἀνθρωπείου τὸ βουλούμενον τῆς ἐπ' αὐτοῖς ὁρμῆς ἀφαιροῦνται. Il se fait un mélange (χρᾶσις) des deux. — Ailleurs (*Bell. Jud.* II, VIII, 14) le destin et le libre arbitre concourent et coopèrent : Εἰμαρμένη τε καὶ Θεῶ προσάπτουσι πάντα, καὶ τὸ μὲν πράττειν τὰ δίκαια καὶ μὴ κατὰ τὸ πλεῖστον ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις κεῖσθαι, βοηθεῖν δὲ εἰς ἕκαστον καὶ τὴν εἰμαρμένην. Mais ici le destin étant distinct de Dieu, qu'est-ce donc que le destin?

diminuer ou atténuer l'initiative divine; la justice n'étant pour eux que l'exécution d'un contrat signé avec Dieu, ils se croyaient quittes de toute gratitude quand ils l'avaient fidèlement observé et se regardaient même alors comme les créanciers de Jéhovah.

Que Saul ait partagé cette erreur avant sa conversion, rien ne le fait supposer : tant est vif et profond en lui le double sentiment que l'homme ne peut jamais se glorifier en matière de salut et que tout, dans l'ordre surnaturel comme dans l'ordre naturel, dérive de Dieu¹. Mais, s'il ne sacrifie pas au libre arbitre de l'homme le souverain domaine de Dieu, il n'édifie pas non plus le souverain domaine de Dieu sur les ruines du libre arbitre. Les exhortations qui tiennent une si large place dans ses Épîtres n'auraient pas de sens au cas où l'homme ne serait pas libre de faire le bien et d'éviter le mal. Rappelons seulement, pour ne pas revenir sur une question si claire, les trois assertions suivantes :
 1. L'homme est responsable de ses actions bonnes et mauvaises; il en doit compte au juge suprême²; il est inexcusable de faire le mal parce qu'il sait qu'en le faisant il est digne de mort³ et parce que Dieu, non content de lui donner la notion du bien, fait de son côté tout ce qu'il faut pour l'y conduire⁴. — 2. L'acceptation de la foi est un acte d'obéissance agréable à Dieu; l'incrédulité est un acte de révolte, de mépris, d'obstination et d'endurcissement volontaire qui attire la colère divine⁵ : or qui dit obéissance ou désobéissance dit liberté. — 3. Mais ni l'infidèle n'est perdu sans retour ni le fidèle sauvé qu'en espérance⁶ : l'un doit toujours craindre et l'autre peut toujours espérer. Le salut du croyant n'est assuré que du côté de Dieu, il est conditionnel du côté de l'homme, « s'il persévère dans la foi⁷ » ; pareillement la perte de l'incrédule n'est certaine que s'il s'obstine dans l'incrédulité ; qu'il revienne à résipiscence, il sera sauvé à son tour⁸.

Chose remarquable, Paul réunit dans la même phrase les

1. Rom. 11³⁶. — 2. Rom. 2¹²⁻¹⁶; 14¹⁰; 2 Cor. 5¹⁰, etc. — 3. Rom. 13².

4. Phil. 2¹²⁻¹³. — 5. Rom. 2⁸. — 6. Rom. 8²⁴.

7. Rom. 11²² (ἐὰν ἐπιμένῃς τῇ χρηστότητι); Col. 12⁸ (εἰ γὰρ ἐπιμένετε τῇ πίστει).

8. Rom. 11²³ (ἐὰν μὴ ἐπιμενωσιν τῇ ἀπιστίᾳ).

deux idées qui semblent contradictoires à tant de théologiens hétérodoxes, sans paraître en apercevoir l'antinomie : « Travaillez à votre salut avec crainte et tremblement, car c'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, pour son bon plaisir¹. » L'Apôtre exhorte les fidèles à procurer leur propre salut (τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε), car c'est une œuvre personnelle qui dépend d'eux et ne se fera pas sans eux. Ils doivent travailler à cette œuvre avec crainte et tremblement, parce qu'il y va de leur bonheur ou de leur malheur éternel et que personne n'est garanti contre les défaillances de sa volonté. Non content d'enjoindre la crainte aux autres², Paul l'éprouve lui-même; il sait que, pour n'avoir conscience de rien de mal, il n'est pas sûr d'être justifié³; il meurtrit son corps et le tient en esclavage de peur qu'après avoir prêché aux autres il ne soit lui-même réprouvé⁴. Cependant,

1. Phil. 2¹²⁻¹³ : μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε. Θεὸς γάρ ἐστιν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας. — A) Les mots φόβος et τρόμος sont souvent mis ensemble (Gen. 9²; Ex. 15¹⁶; Is. 19¹⁶; 1 Cor. 2³; 2 Cor. 7¹⁵; Eph. 6⁵) et leur union ne semble pas renforcer beaucoup l'idée. L'Apôtre paraît faire ici allusion à Ps. 2¹¹ : Δουλεύσατε τῷ κυρίῳ ἐν φόβῳ καὶ ἀγαλλιᾶσθε αὐτῷ ἐν τρόμῳ. — B) Le verbe composé κατεργάζεσθαι signifie : « accomplir, achever, conduire à bon terme » : usque ad metam (Bengel, *Gnomon*), car le salut des fidèles est déjà commencé. — C) Le lien entre le v. 12 et le v. 13 (γάρ) est assez difficile. Il y a sur ce point une monographie de Schäder (*Der Gedankeninhalt von Phil. 2, 12-13*, dans *Greifswalder Studien*, 1895). Le verset 13, dit le P. Lemonnyer (*Épîtres de saint Paul*, Paris, 1905, t. II, p. 21-22), « se présente comme la justification du conseil formulé au v. 12. Le sens en demeure obscur. Les Philippiens doivent-ils craindre et trembler parce que Dieu veut leur salut, agit en eux à cette fin et que, s'ils ne correspondent pas à l'action et au désir de Dieu, ils encourront sa colère? Ou bien doivent-ils craindre et trembler parce que, dans l'accomplissement de leur salut, ils dépendent de l'action de Dieu?... Il est impossible de répondre avec tant soit peu d'assurance ». Le sens serait en effet très obscur si l'emphase du discours tombait sur « avec crainte et tremblement » ; mais il l'est beaucoup moins si l'accent est sur κατεργάζεσθε, comme l'admettent les meilleurs exégètes. Il faut travailler ardemment au salut, car Dieu y travaille de son côté. — D) Les derniers mots ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας ne doivent pas s'entendre comme s'il y avait κατὰ τὴν εὐδοκίαν, « selon son bon plaisir ». Assurément εὐδοκία est le « bon plaisir » de Dieu et non pas la « bonne volonté » de l'homme; mais ὑπὲρ signifie « pour, en vue de ». Le sens est : Dieu opère en vous le vouloir et le faire pour accomplir ses bienveillants desseins à votre égard (cf. Rom. 8³¹). N'oubliez pas qu'il s'agit de chrétiens déjà en possession de la grâce sanctifiante.

2. Rom. 11²⁰ : μὴ ὑψηλὰ φρονεῖ ἀλλὰ φοβοῦ. Cf. Hebr. 4¹.

3. 1 Cor. 4⁴ : οὐδὲν ἑμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι.

4. 1 Cor. 9²⁷ : ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ, μὴ πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένωμαι. Le verbe ὑπωπιάζειν signifie « meurtrir de coups », du

étant donnée la citation tacite du Psalmiste, le conseil de craindre n'est ici qu'accessoire et l'emphase du discours porte sur ces mots : « Procurez votre propre salut. » Mais, quoi ! n'est-ce pas Dieu qui sauve ? C'est précisément pour cela, répond l'Apôtre, que je vous presse de travailler à votre salut. Dieu est là qui rend l'œuvre possible : « car c'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, pour son bon plaisir ». Plusieurs théologiens protestants de nos jours voient dans ces deux membres de phrase une opposition irréductible et plaignent hautement saint Paul de ne pas l'avoir vue. Quelques-uns l'excusent en disant qu'on est en présence d'un impénétrable mystère. L'un d'eux, plus irrespectueux que les autres, le renvoie sans façon à l'école d'Aristote où l'on apprend à mieux raisonner¹. L'argument de ces grands penseurs est simpliste : Si Dieu fait tout, dans l'œuvre du salut, l'homme n'a rien à faire ; et, si l'homme fait tout, il ne reste rien pour l'action divine. Leur erreur provient de ce qu'ils conçoivent l'action combinée de Dieu et de l'homme à la manière d'un synergisme. Si Dieu et l'homme étaient des causes partielles et du même ordre, l'objection porterait ; mais il n'en est point ainsi : Dieu et l'homme produisent l'effet tout entier chacun dans son ordre² ; et pourtant l'effet ne saurait être produit sans leur concours simultané. C'est donc l'assurance du concours divin, jointe au sentiment de sa propre défaillance, qui inspire à l'homme la confiance et la crainte. Telle est la pensée profonde, mais parfaitement cohérente, de saint Paul.

Ordre d'intention et ordre d'exécution. — Ce que Dieu

nom ὑπώπιον « bleus, traces livides laissées par les coups ». L'adjectif ἄδοκιμος veut dire proprement « qui ne soutient pas l'épreuve, l'examen ou le jugement », par suite « rejeté, réprouvé ».

1. L'auteur de cette lourde plaisanterie est Fritzsche : « Melius sibi Paulus consensisset, si Aristotelis non Gamalielis alumnus fuisset. » Von Soden et Pfeleiderer se contentent de dire que Paul n'a pas remarqué l'antinomie ou qu'il fait comme s'il ne la remarquait pas. Holtzmann affirme que Paul défend le libre arbitre quand il parle en prédicateur ou en moraliste et soutient le déterminisme quand il parle en théologien (*Neutest. Theol.*, t. II, p. 169-171). On trouve dans Holtzmann (*Ibid.* p. 171-174) une longue note très serrée sur l'attitude des principaux théologiens protestants de nos jours relativement à cet enseignement de saint Paul.

2. Non sic idem effectus causæ naturaliet divinæ virtuti attribuitur, quasi partim a Deo partim a naturali agentī fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum (S. Thomas, *Contra Gentes*, III, LXX). — Deus est qui opera-

opère dans le temps il l'a résolu de toute éternité. L'histoire de la rédemption ne se déroule pas devant lui comme un panorama qu'il contemplerait en le subissant, mais comme un vaste drame dont il fait jouer les ressorts, combine les péripéties et prépare le dénouement. Saint Paul revient fréquemment sur ce plan divin qu'il appelle « le propos éternel, antérieur à la constitution du monde » ; il le résume avec magnificence dans un passage dont le ton lyrique et l'allure rythmée font penser à un cantique ou à une hymne :

Béni [soit] Dieu, Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ ;

- A) qui nous a bénis en toute bénédiction spirituelle, aux cieux, dans le Christ, comme il nous élit en lui, avant la fondation du monde, pour être saints et sans tache devant lui, dans la charité ;
- B) en nous prédestinant à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ, selon le bon plaisir de sa volonté, à la louange de la gloire de sa grâce, dont il nous a gratifiés dans le Bien-aimé, en qui nous avons la rédemption par son sang, la rémission des fautes, selon la richesse de sa grâce qu'il a épanchée sur nous, en toute sagesse et prudence ;
- C) en nous notifiant le mystère de sa volonté, selon le dessein bienveillant qu'il a formé en lui, pour être réalisé à la plénitude des temps, de réunir toutes choses dans le Christ, celles des cieux et celles de la terre,
 - a) en lui en qui nous, les premiers à espérer dans le Christ, fûmes faits héritiers, prédestinés selon le propos de celui qui opère tout suivant le conseil de sa volonté, pour être l'éloge [vivant] de sa gloire ;
 - b) en lui en qui, vous aussi, ayant entendu la parole de vérité, l'Évangile de notre salut et y ayant adhéré,

tur in nobis velle et operari ; certum est nos facere cum facimus, sed ille facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati (S. Augustin, *De gratia et lib. arbit.* 16).

vous fûtes marqués du sceau de l'Esprit-Saint promis,
qui est l'arrhe de notre héritage,
pour la rédemption du patrimoine [de Dieu], pour l'é-
loge de sa gloire¹.

Les notions théologiques accumulées dans ce passage exigeraient un long commentaire. Qu'il suffise, pour l'instant,

1. Eph. 13-14. Les diverses parties de ce texte seront exposées plus loin en détail : 14-6, p. 130-2; 19-10, p. 153-5. Il ne s'agit pour le moment que d'en prendre une vue d'ensemble. On le divise communément en deux parties énumérant les bienfaits mentionnés au v. 3, d'abord dans l'ordre d'intention (v. 4-6), puis dans l'ordre d'exécution (v. 7-14). Mais il suffit d'une simple lecture pour s'apercevoir que cette division est fautive, car l'ordre d'intention et l'ordre d'exécution y sont partout intimement mêlés. En examinant la longue phrase, on voit qu'elle est bâtie sur trois participes : ὁ εὐλογήσας (v. 3), προορίσας (v. 5), γνωρίσας (v. 9), dépendant directement ou indirectement de la doxologie εὐλογητός (sous-entendu εἰη ou ἔστω). Cela nous fournit une division excellente : *Béni* soit Dieu : A) parce qu'il nous a *bénis* conformément à son élection éternelle, B) parce qu'il nous a *prédestinés* à la grâce et qu'il a réalisé en nous l'effet de cette prédestination, C) parce qu'il nous a *notifiés* le mystère de son plan rédempteur et qu'il l'a exécuté a) d'abord dans les Juifs, b) puis dans les Gentils. Les deux subdivisions qui se rattachent à la troisième partie sont clairement indiquées par la construction : a) v. 11 (ἐν ᾧ), b) v. 13 (ἐν ᾧ).

Une question importante au point de vue exégétique mais surtout au point de vue grammatical est de savoir si les trois participes εὐλογήσας, προορίσας, γνωρίσας sont coordonnés ou subordonnés, autrement dit s'ils dépendent tous directement de εὐλογητός ὁ Θεός, ou si le premier seul en dépend directement et les deux autres de l'incise qui les précède. M. Coppieters (*La doxologie de la lettre aux Éphésiens, notes sur la construction syntactique de Eph. 1, 3-14, dans Revue bibl.*, 1909, p. 74-88) défend la première opinion et il soutient aussi, du moins comme plus probable, que ἐν ἀγάπῃ doit se rattacher à προορίσας et ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει à γνωρίσας. La grande majorité des commentateurs anciens et modernes est d'avis contraire : avec raison, ce semble. C'est moins affaire de démonstration péremptoire que de tact exégétique. Il paraît évident que προορίσας dépend de ἐξελέξατο et qu'il faut donc le traduire « après nous avoir prédestinés » ou « en nous prédestinant ». Pareillement tout le monde accordera que les mots, ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει conviennent *mieux* — pour ne rien dire de plus — à la science de l'homme qu'à la science de Dieu et qu'il faut dès lors les faire rapporter à ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς et non à γνωρίσας. De la sorte γνωρίσας explique le mode, l'objet et l'origine de cette science que Dieu nous donne si libéralement.

Mais autre chose est la construction grammaticale, autre chose est la marche et le progrès de la pensée : grammaticalement, les deux participes προορίσας et γνωρίσας sont subordonnés à ce qu'ils précède ; logiquement, ils introduisent un développement nouveau et la description d'un nouveau bienfait. Cela donne au style plus de liberté, de mouvement et de vie, tout en rendant la traduction beaucoup plus ardue.

Th. Innitzer (*Der Hymnus im Epheserbriefe*, 1, 3-14, dans *Zeitschrift für kath. Theol.* 1904, p. 612-621) a proposé une division strophique fondée sur la répétition d'une sorte de refrain εἰς ἑαυτὸν δόξης v. 6, v. 12 et v. 14. Quoi qu'on puisse penser des strophes en prose, peu d'exégètes l'adopteront. La forme y est trop sacrifiée à la matière et la pensée à l'expression.

de dégager les trois idées dominantes : 1. A Dieu seul revient la gloire et l'initiative de notre salut : prédestination, élection, rémission des péchés, collation de la grâce, bénédictions célestes au sens le plus étendu, tout dérive de lui. — 2. Tout cela, tant dans l'ordre d'exécution que dans l'ordre d'intention, se fait en vue du Christ, « dans le Bien-aimé ». — 3. Enfin l'ordre d'exécution se déroule le long des siècles, conformément à l'ordre d'intention conçu par Dieu dès l'éternité.

Avant de scruter le mystère du plan divin, il convient de définir les concepts de prédestination, d'élection et de prescience. Le mot « prédestination » n'est pas biblique et le mot « prédestiner » est rare dans le Nouveau Testament. Il n'y paraît que six fois en tout, dont cinq fois chez saint Paul. Rapprochons ces six textes qui s'éclairent les uns les autres : Hérode et Pilate, les Juifs et les Gentils, se sont ligués pour faire ce que la main et le conseil de Dieu (c'est-à-dire sa puissance et sa sagesse) « ont *prédestiné* devoir arriver¹ ». — « Nous prêchons la sagesse de Dieu [qui consiste] dans le Mystère, cette [sagesse] cachée que Dieu a *prédestinée* avant les siècles pour notre gloire². » — « Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi *prédestinés* à être conformes à l'image de son Fils, pour qu'il soit le premier-né entre plusieurs frères³ ». — « Or ceux qu'il a *prédestinés*, il les a aussi appelés; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés⁴. » — « Il nous élut en lui (dans le Christ) avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés devant lui, en nous *prédestinant* dans son amour à la filiation adoptive par Jésus-Christ. » — « En lui aussi nous reçûmes notre part [d'héritage], ayant été *prédestinés* selon le propos de celui qui opère toutes choses selon le conseil de sa volonté, pour servir à louer sa gloire, nous qui avons d'abord espéré dans le Christ⁵. »

Il résulte de tous ces passages que l'acte par lequel Dieu prédestine est très compréhensif. C'est un acte éternel, puisqu'il existe avant les siècles et qu'il est simultanément ou logiquement antérieur à l'élection, antérieure elle-même à la fondation du

1. Act. 4²⁸. — 2. 1 Cor. 2⁷. — 3. Rom. 8²⁹. — 4. Rom. 8³⁰. — 5. Eph. 1⁵⁻¹¹.

monde. C'est un acte absolu et efficace dans la mesure où il est absolu, car il est le fruit du « conseil » ou du « propos » divin. C'est un acte souverainement libre, car il a lieu suivant le propos de celui qui opère toutes choses selon le conseil de sa volonté ; il n'a donc pas de cause proprement dite du côté de l'homme, bien qu'il puisse avoir pour raison d'être une condition dépendant de Dieu. Les actes divins se succèdent dans l'ordre suivant : prescience, prédestination, vocation, justification, glorification, les deux premiers appartenant à l'ordre d'intention, les trois derniers à l'ordre d'exécution. La prédestination est donc logiquement précédée par la prescience : « ceux qu'il a connus d'avance il les a aussi prédestinés » ; car il est dans la nature des choses que la volonté suive l'intelligence et ne la précède pas. Enfin Dieu prédestine l'homme à un bienfait ou un bienfait à l'homme ; mais ce bienfait, dans l'Écriture, n'est jamais directement la gloire éternelle.

Tandis que la prédestination n'appartient qu'à l'ordre d'intention, l'élection embrasse aussi l'ordre d'exécution. Elle ajoute à la prédestination ou à la vocation efficace une idée de *faveur* par rapport à ceux qui se trouvent prédestinés ou appelés efficacement, et une idée de *prédilection* par rapport à Dieu qui prédestine ou appelle. Une sorte de pléonasme vient quelquefois accentuer cette double idée : « Le Seigneur ton Dieu t'a choisi d'entre toutes les nations pour être son peuple spécial. » Si tous les hommes étaient prédestinés, ils ne seraient point élus au sens propre usité dans l'Écriture. Par suite, la prédestination ne suppose pas nécessairement l'élection, mais l'élection suppose nécessairement la prédestination : « Dieu nous a bénis de toute espèce de bénédictions spirituelles, aux cieux, dans le Christ, comme il nous a élus en lui avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, en nous prédestinant (*ou bien* nous ayant prédestinés) à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ, selon le bon plaisir de sa volonté ¹. » Nulle part dans la Bible

1. Eph. 1³ : A) Εὐλογητὸς ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλόγησας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ,

⁴ B) καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ,

les rapports mutuels de l'élection et de la prédestination ne sont définis aussi clairement. L'élection est éternelle, puis-

⁵ C) προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ,

⁶ D) εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ. Sans trop s'inquiéter des difficultés de détail, il faut s'attacher d'abord à suivre le mouvement de la pensée. L'idée principale est formulée au v. 3 : « Béni soit Dieu qui nous a comblés de bénédictions. » L'Apôtre se souvient alors que ces bénédictions accordées dans le temps répondent au plan éternel de l'élection (v. 4 : καθὼς ἐξελέξατο). Il explique ce plan par l'idée voisine de la prédestination éternelle (v. 5 : προορίσας ἡμᾶς). Il conclut en mettant en relief la finalité du plan divin qui est la gloire de Dieu (v. 6). On remarquera que chacun de ces actes a rapport au Christ : les bénédictions *dans le Christ* (ἐν Χριστῷ), l'élection *en lui* (ἐν αὐτῷ), la prédestination à la filiation adoptive *par Jésus-Christ* (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), la grâce dont nous sommes gratifiés dans le *Bien-aimé* (ἐν τῷ ἡγαπημένῳ); la raison en est que la pensée maîtresse de l'Épître est le Christ considéré comme centre d'unité de tous les fidèles.

A) Les *bénédictions* que Dieu nous prodigue : a) sont très variées dans leur manifestation (ἐν πάσῃ); — b) mais elles sont toutes de l'ordre spirituel (πνευματικῇ) parce qu'elles viennent du Saint-Esprit et qu'elles appartiennent à la sphère de l'esprit; — c) elles nous sont données dans le Christ (ἐν Χριστῷ), en tant que nous sommes unis à lui et ne faisons qu'un avec lui; — d) elles sont célestes (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) par leur origine et par leur destination. — Remarquez le rapprochement : εὐλογητός... ὁ εὐλογῆσας. Les bénédictions de l'homme doivent monter vers Dieu dans la mesure où les bénédictions de Dieu descendent vers l'homme. Mais l'homme ne bénit qu'en paroles et Dieu bénit en actes.

B) L'élection, d'où les bénédictions découlent : a) est avant la fondation du monde (πρὸ καταβολῆς κόσμου), expression qui désigne l'éternité (Joan. 17²⁴, 1 Petr. 1²⁰); — b) elle a lieu dans le Christ (ἐν αὐτῷ) et par conséquent elle n'est ni logiquement antérieure au décret de l'incarnation ni indépendante de ce décret; — c) elle a pour but *direct* notre sanctification (εἶναι ἡμᾶς ἁγίους κτλ.) et par la sanctification l'obtention de la gloire céleste.

C) La prédestination de son côté : a) n'est pas une destination *immédiate* à la gloire éternelle mais à la filiation adoptive (εἰς υἰοθεσίαν) et par l'état de filiation à l'héritage céleste; — b) la filiation, terme direct de la prédestination, est par Jésus-Christ (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) comme cause méritoire et en lui (εἰς αὐτόν) parce que nous ne devenons fils d'adoption qu'en étant unis et associés au Fils. Notez la force du verbe composé au moyen (ἐξελέξατο) : il nous a choisis pour lui (ἐλέξατο voix moyenne) d'entre plusieurs autres (ἐξ).

D) Une des fins (εἰς) de Dieu en nous prédestinant à la filiation adoptive en Jésus-Christ était l'éclatante et glorieuse manifestation de sa grâce. L'expression est très énergique. Dieu veut que sa grâce soit reconnue, admirée et louée (εἰς ἔπαινον) des hommes : et non seulement sa grâce mais « la gloire de sa grâce » (δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ), sa grâce triomphante. Cette grâce nous est donnée, dans le Bien-aimé » (ἐν τῷ ἡγαπημένῳ) et la seule question est de savoir s'il s'agit de la grâce objective, celle qui est en Dieu et qui est le principe de ses bienfaits, ou la grâce subjective, celle qui est en nous et qui est la forme de la justification et de la sanctification. Les catholiques (S. Thomas, Estius, Corn. a Lapide, Bisping, etc.) tiennent en général pour la seconde, que supposent aussi les Pères (Chrysostome et les commentateurs grecs : ἐχαρίτωσεν = ἐπεραστούς ἐποίησεν) et le concile de Trente (Sess. vi, cap. 7). Plusieurs exégètes protestants sont du même avis.

qu'elle existe dans le décret divin avant la création du monde. Même dans l'ordre d'intention, elle a lieu « dans le Christ », en vue de ses mérites et non pas indépendamment de lui, comme le veulent Cajetan pour tous les saints et Catharin pour une classe d'élus. Elle a pour but une vie « sainte et irréprochable devant Dieu »; elle n'a donc pas pour terme direct et immédiat la gloire éternelle. Enfin elle est la source des bénédictions spirituelles, car l'ordre d'exécution est conforme (καθώς) à l'ordre d'intention. D'autre part, la prédestination, ici comme à l'ordinaire, a pour terme direct non pas la gloire future mais la filiation adoptive qui est un effet formel de la grâce sanctifiante. Elle a pour cause unique « le bon plaisir de la volonté de Dieu », non pas un caprice arbitraire qui échapperait au contrôle de la sagesse, mais un amour de bienveillance souverainement libre. Enfin elle précède ou accompagne l'élection mais ne vient pas après elle; en effet, qu'on traduise : « Il nous a élus, nous ayant prédestinés à la filiation », ou bien : « Il nous a élus en nous prédestinant », la prédestination, dans le premier cas, précède logiquement l'élection qui lui surajoute la double idée de préférence et de choix, dans le second, elles sont simultanées et Dieu nous élit de préférence à d'autres par le fait même qu'il nous prédestine sans eux; mais, dans aucun cas, l'élection ne peut être conçue comme logiquement antérieure à la prédestination. Le rapport entre l'élection et le propos divin doit être le même, car le propos de Dieu ne se distingue pas de la prédestination. Dans le passage que nous venons d'examiner, l'élection se rattache à l'ordre d'intention, mais partout ailleurs, chez saint Paul, c'est l'ordre d'exécution qu'elle concerne. Alors l'élection se confond avec la vocation efficace et tous les fidèles sont élus : « Efforcez-vous, dit saint Pierre, de rendre sûre votre vocation et votre élection¹. » — « Je souffre tout pour les élus afin qu'ils parviennent au salut² », dit saint Paul.

Si la prédestination est logiquement postérieure à la prescience et éclairée par elle, il faut en dire autant *a fortiori*

1. 2 Petr. 1¹⁰. — 2. 2 Tim. 2¹⁰.

de l'élection, qui est logiquement postérieure ou tout au plus simultanée à la prédestination. Dieu connaît d'abord, puis il prédestine et élit selon sa sagesse. Le mot « connaître » exprime un acte d'intelligence et il n'y a aucun motif légitime de le détourner de son sens naturel ; car ce n'en est certainement pas un de rendre plus mystérieux le mystère des conseils divins. En faisant de la prescience un synonyme réel de la prédestination, on attribue à l'Apôtre cette pensée profonde : « Dieu prédestine ceux qu'il prédestine. » Cependant, bien que la prescience précède et que la prédestination suive, il n'y a point entre ces deux actes une relation de causalité. En d'autres termes, Dieu ne prédestine pas l'homme à la foi *parce qu'il a prévu qu'il croira* : la foi ni la prévision de la foi ne peut être la cause de la prédestination, puisque, en toute hypothèse, la prévision de la foi suppose la prévision de la grâce librement offerte. D'un autre côté, on ne saurait dire en toute rigueur que nous croyons *parce que nous sommes prédestinés à croire*, car la prévision de la foi est logiquement antérieure à la prédestination. La prédestination n'est qu'un aspect particulier de la providence surnaturelle, comme la prescience de Dieu n'est qu'un aspect particulier de son omniscience. Or il est facile de comprendre que la prévision d'un acte libre, c'est-à-dire sa vision dans l'avenir, est tout aussi peu contraire à la liberté que sa vision dans le présent ; que l'acte ainsi prévu arrive infailliblement sans arriver par nécessité ; que la prescience ne change donc rien au cours des événements et ne prouve que l'infinie perfection d'une intelligence déterminée par sa nature à percevoir toute vérité¹.

Extension du plan divin. — Le plus souvent le plan rédempteur a pour horizon notre globe et pour objet les fils d'Adam. Quelquefois néanmoins les perspectives se reculent ; le plan divin s'étend à l'universalité des êtres et la création converge tout entière vers l'humanité du Christ. Il en est ainsi par exemple dans deux textes parallèles qu'il ne faut pas laisser de rapprocher, malgré les différences profondes qui les séparent : Le Christ doit « avoir la primauté en tout ; car il a

1. Sur la prescience, l'élection, la prédestination, cf. t. I, p. 336-352.

plu [à Dieu] de faire habiter en lui toute la plénitude et de réconcilier par lui toutes choses [en les ramenant] vers lui, pacifiant par le sang de sa croix, par lui, [dis-je], soit ce qui est sur la terre soit ce qui est dans les cieux ». — Dieu « nous a fait connaître le mystère de sa volonté, selon le bienveillant dessein qu'il avait formé en lui-même, pour le réaliser lorsque la plénitude des temps serait accomplie, de réunir toutes choses dans le Christ, celles qui sont aux cieux et celles qui sont sur la terre¹ ». Des deux côtés, Dieu garde l'initiative et tout se fait selon son bon plaisir réglé par sa sagesse ; des deux côtés, le plan divin, débordant notre sphère, embrasse les habitants des cieux aussi bien que ceux de la terre ; des deux côtés, le Christ est médiateur unique de paix et de réconciliation et il l'est comme homme, par son sang rédempteur, lorsque vient la plénitude des temps ; des deux côtés, est indiqué — ou du moins insinué — un retour à un état primitif où l'harmonie et la concorde n'étaient point encore troublées ; des deux côtés enfin, la réconciliation et la pacification universelles dues au Christ ou la réunion de toutes choses en lui servent de prélude à la réconciliation spéciale des païens avec Dieu ou à la réunion des Juifs et des Gentils dans un même corps mystique. Mais là s'arrêtent les ressemblances.

Dans la lettre aux Colossiens, l'idée dominante du passage, comme de l'Épître entière, est la primauté du Christ. Il doit *primer en tout* parce que *toute* la plénitude habite en lui. Plusieurs commentateurs pensent qu'il s'agit de la plénitude de la divinité ; d'autres songent à la plénitude de grâces. Mais est-on forcé de choisir et ne peut-on pas laisser à l'expression (πᾶν τὸ πλήρωμα) toute son ampleur, puisque saint Paul ne juge pas à propos de la restreindre ? Ce serait alors la plénitude de grâces et la plénitude d'être ; car, pour avoir la primauté en tout, le Christ doit être sans pair dans les deux ordres de la grâce et de la nature. Sa primauté se manifeste en ce que Dieu, par sa médiation, réconcilie et pacifie toutes choses. Les exégètes qui traduisent : « Il s'est réconcilié à lui-même toutes choses » (εἰς αὐτὸν, comme s'il y avait

1. Col. 1¹⁹⁻²⁰ ; Eph. 1⁹⁻¹⁰. Voir la note à la fin du chapitre.

εἰς ἑαυτόν, ou plutôt ἑαυτῷ) sont fort embarrassés pour faire accorder cette affirmation de Paul avec la réalité. La difficulté disparaît dès qu'on rétablit le vrai sens du texte : « Il a plu à Dieu de réconcilier par lui toutes choses en lui », c'est-à-dire par le Christ et dans le Christ. La locution εἰς αὐτόν n'équivaut pas à αὐτῷ, elle garde sa valeur prégnante et signifie : réconcilier toutes choses par la médiation du Christ (δι' αὐτοῦ), en les dirigeant *vers* lui comme à leur fin et en les faisant converger *vers* lui (εἰς αὐτόν) comme à leur centre commun. Du moment qu'il ne s'agit pas d'une réconciliation des choses avec Dieu mais d'une réconciliation des choses dans le Christ, l'universalité affirmée par l'Apôtre n'est plus une énigme et il n'y a nul motif de refuser à la préposition composante (ἀποκαταλλάξαι, *reconciliare*) sa valeur propre, celle d'un retour à un état antérieur de concorde, avant l'apparition du péché. Toutes choses retrouvent désormais leur harmonie primitive, en tant que toutes se rapportent au Christ, comme à leur centre et à leur fin. La condition ou la résultante de la réconciliation des choses est leur pacification. Paul ne parle pas d'une pacification mutuelle des choses du ciel *avec* les choses de la terre — l'expression qu'il emploie (εἴτε...εἴτε) s'y oppose — il parle d'une pacification *générale* de tous les êtres entre eux soit sur la terre soit au ciel. Tous les êtres sont pacifiés comme ils sont réconciliés dans le Christ qui est leur centre de gravitation et leur foyer de convergence. Le Christ les pacifie en les réconciliant et les réconcilie en les pacifiant.

Dans le passage parallèle de l'Épître aux Éphésiens, le secret de la volonté divine, qui doit être réalisé à la plénitude des temps, se formule ainsi : ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ. Les commentateurs se partagent entre trois explications principales : — 1. Réparer, renouveler et recommencer toutes choses dans le Christ. — 2. Résumer et récapituler toutes choses dans le Christ. — 3. Réunir et ramener à l'unité toutes choses dans le Christ.

La première interprétation, suggérée aux Pères latins par la version *instaurare omnia in Christo* et adoptée aussi par quelques Pères grecs, bien qu'elle soit d'une irréprochable théologie, ne paraît pas rendre toute la pensée de l'Apôtre.

Outre qu'elle est assez difficile à justifier au point de vue du lexique grec, elle insiste indûment sur un point accessoire — le retour à un état primitif — au détriment de l'idée essentielle. La seconde explication échappe à ces objections. Le sens ordinaire de ἀνακεφαλαιοῦν est certainement « résumer, récapituler » et c'est aussi le sens dans l'autre exemple de saint Paul où il est dit que tous les préceptes « sont résumés » dans la charité. Mais comment toutes choses sont-elles *résumées, récapitulées*, dans le Christ? Est-ce parce qu'il réalise toutes les prophéties et toutes les figures de l'ancienne alliance, comme le veut saint Jérôme, ou bien parce que sa double nature contient en abrégé et d'une manière excellente la perfection de tous les êtres? Il faut avouer qu'aucune des deux alternatives n'est bien satisfaisante et qu'elles cadrent mal avec l'objet reconnu de notre Épître qui est de présenter le Christ comme un principe d'unité. C'est pourquoi beaucoup d'exégètes inclinent vers la troisième explication et tous l'accepteraient sans doute si elle leur semblait autorisée par le vocabulaire. On peut montrer que leurs scrupules sont sans fondement. Dès lors, plus d'embarras. Le péché du premier homme, nous le savons par saint Paul, avait produit dans la nature entière un désordre, une scission, un conflit de tendances hostiles. Jésus-Christ rétablit entre tous les êtres la concorde et l'union parce que tous se rejoignent en lui comme dans leur chef naturel.

III. LES PRÉPARATIONS PROVIDENTIELLES.

La première étape de l'humanité. — Une fois arrêté le plan du salut, pourquoi en différer l'exécution? Puisque l'homme ne peut pas se relever seul, à quoi bon lui faire expérimenter son impuissance? Quelle gloire peut rendre à Dieu un délai fatal à tant de victimes? On répond que la mission du Christ ayant un effet rétroactif, la valeur de sa mort rédemptrice rejaillit donc sur les générations antérieures. Comme il y eut des justes avant le Christ et qu'ils n'ont pu l'être que par le Christ, médiateur universel de la grâce, les saints de l'antique alliance sont des fruits

anticipés du Calvaire. Mais si l'Apôtre nous autorise à tirer ces conclusions il ne les tire pas lui-même. Il se contente de faire appel au « propos » de Dieu qui se déroule « le long des siècles¹ » ; tout au plus invoque-t-il le besoin providentiel de laisser les temps arriver à leur plénitude et le genre humain atteindre sa majorité². C'est une loi de la nature d'aller par degrés à la perfection et l'homme ne parvient à l'âge mûr qu'en passant par l'enfance et par la jeunesse. Dieu n'a point dédaigné de se plier à ces harmonies, parce qu'elles font davantage éclater sa miséricorde et sa sagesse. Il conduira donc l'homme à son point terminal par quatre étapes successives : la loi de nature, le temps des promesses, la période de l'alliance, l'ère de la grâce. Ainsi la providence mène l'humanité de progrès en progrès. Cette idée très biblique, dont se sont inspirés deux des plus beaux livres sortis de la main des hommes, est ce qu'on est convenu d'appeler, en saint Paul, la philosophie de l'histoire³ et ce qu'on nommerait beaucoup plus justement sa théologie de la providence.

La création du premier couple humain ouvre l'histoire religieuse de l'humanité. Saint Paul ne nous dit pas quelle eût été la condition de l'homme sur la terre si l'homme n'avait pas péché. Pas plus que ses collègues, il n'aime à explorer les régions nébuleuses des possibilités ou des hypothèses et rarement il porte ses regards au delà de l'horizon réel. Il lui suffit de nous renvoyer au récit de la Genèse qui dérive de la désobéissance d'Adam la perte de l'amitié divine, la mort et le penchant au mal. Il ne fait aucune allusion à une révélation primitive ; car la *révélation* par laquelle les païens apercevaient les attributs de Dieu dans le miroir du monde sensible est une révélation naturelle, inhérente à l'intelligence⁴, et la connaissance qu'ils eurent de la loi éternelle

1. Eph. 3¹¹: κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων.

2. Comparer les expressions τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου (Gal. 4⁴), τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν (Eph. 1¹⁰) et relire le fameux passage sur le rôle du pédagogue, des tuteurs et des procureurs (Gal. 3²³⁻⁴⁷).

3. Sanday-Headlam, *The Epistle to the Romans* ⁵, 1907, p. 342-7 (*St. Paul's Philosophy of History*).

4. Rom. 1²⁰. Voir t. I, p. 267-272 et la note K sur la connaissance de Dieu et la loi naturelle, p. 277-8.

n'était que le verdict de leur conscience et de leur raison¹. La sollicitude dont les païens furent constamment l'objet, même au plus fort de leurs égarements, cette sollicitude qui avait pour but prochain de les inciter à chercher Dieu et pour motif final de les y conduire², ne pourrait s'appeler providence surnaturelle que si l'on avait prouvé au préalable qu'il n'y en a point d'autre dans l'ordre présent. C'est en vertu de la même providence que Dieu les enferme, ainsi que les Juifs, sous la domination du péché : il se propose de leur faire à tous miséricorde³.

S'il est dit ailleurs que Dieu, « dans les siècles passés, laissa tous les Gentils marcher dans leurs voies⁴ » tortueuses, qu'il les livra à leurs instincts pervers et à leur sens réprouvé⁵, cela ne peut s'entendre d'un abandon total et absolu, puisqu'on affirme aux mêmes endroits que Dieu n'a cessé de se rendre témoignage par ses bienfaits⁶, qu'il reste le Dieu des Gentils autant que des Juifs⁷, qu'il médite de mettre à profit leur misère et jusqu'à leur malice, pour les retirer de l'abîme⁸. L'allégorie de l'olivier franc et du sauvageon⁹ montre bien que les Juifs avaient reçu du céleste agriculteur des soins spéciaux, mais elle ne permet pas de conclure que l'olivier sauvage avait été privé de tout soin. Au contraire, l'éducation naturelle de la gentilité est parfois rapprochée de l'éducation surnaturelle dont fut favorisée la race élue. Des deux côtés, les institutions morales et religieuses qui préludaient à l'Évangile, pour différentes qu'elles fussent, sont rangées sous le même concept de doctrines élémentaires et assimilées à un alphabet que le monde encore enfant s'essayait à déchiffrer¹⁰.

La préparation des Gentils à la foi peut paraître surtout négative; mais la diffusion du christianisme dans les milieux païens est là pour prouver qu'elle n'en fut pas moins efficace. Le mépris inspiré par l'absurde et immonde cohue du panthéon gréco-romain, le dégoût produit à la longue par une corruption effrénée, la satiété du vice qui gagnait peu à peu

1. Rom. 2¹⁴⁻¹⁵. — 2. Act. 17²⁶⁻²⁷. — 3. Rom. 11³²; Gal. 3²².

4. Act. 14¹⁶. — 5. Rom. 1²⁸. — 6. Act. 14¹⁷. — 7. Rom. 3²⁹.

8. Rom. 5²⁰⁻²¹. — 9. Rom. 11²⁴. — 10. Gal. 4⁹; Col. 2⁸.

les âmes honnêtes, le désarroi intellectuel amené par la banqueroute des philosophies, l'aspiration à un idéal religieux plus relevé, le réveil de la conscience, le vague soupçon du Dieu inconnu, furent autant de prédicateurs muets qui frayèrent la voie aux hérauts de l'Évangile.

L'ère de la promesse. — Entre l'état de nature et le régime de la Loi s'intercale l'ère de la promesse. On en pourrait chercher les débuts dans la première annonce d'un rédempteur faite au sein même de l'Éden ou dans l'espérance donnée à Noé; mais on sait que l'Apôtre la date du père des croyants, qui la personnifie.

Qu'est-ce que la promesse? Saint Paul la définit presque toujours en fonction de la Loi : « Qu'est-ce que la Loi? Jusqu'à ce que vint la race à qui est faite la promesse, elle fut ajoutée en vue des transgressions, disposée par les anges, au moyen d'un médiateur. Or le médiateur ne l'est pas d'un seul, mais Dieu est seul¹. » Pour avoir suggéré aux exégètes

1. Gal. 3¹⁹⁻²⁰ : Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις ἂν ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπηγγέλται, διαταγείς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου. Ὁ δὲ μεσίτης ἐνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ Θεὸς εἰς ἔστιν. — Sur le but et le terme de la Loi, voir ci-après, p. 143-148. — Διατάσσειν νόμον ce n'est pas proprement composer une loi, la rédiger, mais l'intimer, la promulguer. Deux sortes d'agents avaient concouru à la promulgation solennelle de la Loi : les anges et Moïse. Pour les anges, cf. Deut. 33² (dans la version des Septante : ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ); Act. 7³⁸ et 7⁵³ (ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων); Hebr. 2² (ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος est évidemment la Loi); Josèphe, *Antiq.* XV, v, 3; Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, t. I, p. 309-310 (contes ridicules des rabbins). Le nom de médiateur était le titre reconnu de Moïse, Deut. 5⁵ (καγὼ εἰστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ἀνὰ μέσον ὑμῶν); Lev. 26⁴⁶; Ex. 31¹⁸; Philon, *Vita Mos.* III, 19 (Mangey, I, 160); Josèphe, *Antiq.*, XV, v, 3; *Assumptio Mosi* (dans Fabricius, *Cod. Pseudep. V. T.*, t. I, p. 845 : ἐθεάσατό με ὁ Θεὸς πρὸ καταβολῆς κόσμου εἰναί με τῆς διαθήκης αὐτοῦ μεσίτην); *Aboth* de R. Nathan, I, 1 (Legem, quam Deus Israelitis dedit, nonnisi per manus Mosis dedit) et les textes cités par Schœttgen (*Horæ*, 738). Le nom de médiateur de la nouvelle alliance donné à Jésus par Hebr. 8⁶; 9¹⁵; 12²⁴ (cf. Act. 7³⁸) suppose que Moïse est médiateur de l'ancienne. Le médiateur dont parle S. Paul à propos de la Loi est donc certainement Moïse. Si le mot μεσίτης n'a pas l'article défini c'est que Paul n'insiste pas sur la personne du médiateur mais sur sa qualité de médiateur. Il faut traduire : « au moyen d'un médiateur », lequel est en fait Moïse mais pourrait être tout autre personnage sans que le raisonnement de l'Apôtre fût modifié. — Car toute son argumentation porte sur le sens du mot médiateur. Le δέ (ὁ δὲ μεσίτης, v. 20) n'est pas une simple particule de transition; il n'est pas non plus adverbial, ni limitatif, mais argumentatif et doit se traduire par *or* (atqui). L'article défini, dans ὁ μεσίτης, indique l'espèce, la notion générique, le contenu de l'idée de médiateur (cf. Joan. 10¹¹; 2 Cor. 12¹²); ce n'est plus le médiateur Moïse, c'est le médiateur en général, tout médiateur quel qu'il soit.

plus de quatre cents explications, il faut que cette phrase soit bien obscure. Cependant comme la plupart des commentateurs supposent contre toute évidence que le médiateur est ici Jésus-Christ et comme presque tous les autres regardent plus les mots que le contexte, le nombre des interprétations vraiment admissibles se réduit singulièrement. Le médiateur de la Loi n'est pas Jésus-Christ mais Moïse et le but de saint Paul n'est pas de montrer l'avantage de la Loi mais son imperfection et son instabilité. L'infériorité de la Loi, mise en parallèle avec la promesse, ressort de ce contraste même : la promesse est un testament, la Loi est un contrat ; la promesse est absolue, la Loi est conditionnelle ; la promesse vient de Dieu sans intermédiaire, la Loi est promulguée par le médiateur ; la promesse est confirmée de Dieu par serment, la Loi est disposée et transmise par les anges. Par suite, la promesse est immuable, la Loi est susceptible d'abrogation ; la pro-

Cela posé, le sens du mystérieux verset 20 ne peut être que celui-ci : « Or le médiateur n'est pas [médiateur] d'un *seul* [contractant] ; mais Dieu est *seul*. » Dans la promesse, Dieu est *seul* et la promesse ne dépend que de lui ; dans la Loi, Dieu n'est pas *seul*, puisqu'il y a un médiateur. Donc, à ce point de vue, la promesse a des conditions de stabilité qui manquent à la Loi. Ce sens assez simple est adopté par la plupart des commentateurs modernes, catholiques (Bisping, Cornely, etc.) et protestants (Lightfoot, Perrowne, Sieffert, Reuss, etc.). Voici le commentaire de Reuss : « Qui dit *médiateur*, dit deux parties contractantes, par conséquent deux volontés, qui, tout en s'unissant momentanément, peuvent d'autres fois se contredire. Une loi promulguée par médiation est donc toujours quelque chose de chanceux, d'imparfait ; tandis que la promesse, émanée de Dieu *seul*, ayant sa volonté à lui pour source unique et pour garantie, est incomparablement plus sûre et partant plus élevée. La Loi ne saurait donc en aucun cas primer les promesses. » Les autres exégètes nommés ci-dessus disent avec plus ou moins de clarté la même chose. Plusieurs (Cornely, Sieffert, etc.) s'efforcent de reconstruire l'argumentation de l'Apôtre, en regardant la première proposition comme une majeure et la seconde comme une mineure, avec conclusion sous-entendue. Cornely l'expose ainsi : « *Legislatio per mediatorem Moysen data contractum constituit bilateralem, qui benedictiones conditioni legis impletæ alligat ; atqui promissiones Abrahæ seminique ejus dictæ, utpote contractus unilaterialis, benedictiones nulli conditioni alligant ; ergo Lex in promissionum locum succedere easque abrogare non potuit.* » Quoi qu'on pense de la légitimité de ce syllogisme, il vaut mieux voir dans notre texte non pas un syllogisme incomplet mais une antithèse : La Loi, donnée par un médiateur, est une *alliance* (διαθήκη au sens de בְּרִית) ; la promesse, faite sans médiateur, est un *testament* (διαθήκη au sens ordinaire). Dans les conséquences à tirer de cette opposition, il est essentiel d'observer que saint Paul ne se propose pas ici d'exalter la Loi au-dessus de la promesse, mais au contraire de faire ressortir les avantages de la promesse par rapport à la Loi.

messe faite sans restriction de temps est éternelle, la Loi donnée sous réserve de la promesse est temporaire; la promesse engage la fidélité de Dieu d'une manière absolue, la Loi n'engage la fidélité de Dieu qu'au prorata de la fidélité du peuple. Tout cela se résume sous cette forme concise : « Le médiateur », de sa nature, « n'est pas médiateur d'un seul » contractant. Partout où il intervient, il y a un contrat bilatéral qui, subordonné à deux volontés différentes, peut se résilier; « mais », dans la promesse faite par Dieu sans restriction et sans condition, « Dieu est seul » en cause; personne ne peut infirmer sa décision irrévocable et il se doit à lui-même de ne pas la retirer au détriment des intéressés. Il s'ensuit que la Loi, venant après les promesses, ne peut ni les abolir ni les modifier; tandis que la promesse de Dieu porte en elle-même sa propre garantie.

Saint Luc, saint Paul et l'auteur de l'Épître aux Hébreux sont les seuls à parler de la promesse au sens technique. Ils entendent par là l'ensemble des perspectives gracieuses ouvertes sur l'avenir au père des croyants, pour lui et pour sa race : possession d'une demeure stable, descendance plus nombreuse que les étoiles du ciel et que les grains de sable du désert, enfin et surtout bénédiction qui doit rejaillir sur toutes les nations de la terre¹. Au sens le plus large, la promesse embrasse tous les bienfaits messianiques jusqu'à leur complète réalisation dans le ciel. Comme l'objet en est à la fois un et multiple, les auteurs sacrés parlent tantôt de plusieurs promesses et tantôt d'une seule²; mais il est certain que toutes les promesses ont leur accomplissement en Jésus-

1. Les trois principales promesses faites à Abraham sont : celle de la Terre promise (Gen. 12⁷; 13¹⁵; 15¹⁸; 26⁴), celle d'une innombrable postérité (Gen. 12²; 13¹⁶; 15⁵; 22¹⁷), celle des bénédictions (Gen. 12³; 18¹⁸; 22¹⁸; 26⁴). — La promesse est rapportée souvent à Abraham (Rom. 4¹³⁻¹⁶; Gal. 3^{8.9.16-18}; Hebr. 6¹³; 11⁹; Luc. 16^{4.55.73}). L'idée la plus voisine dans l'Ancien Testament est Ps. 104 (105)⁸⁻⁹ : « Il s'est toujours souvenu de son *alliance*... qu'il a conclue avec Abraham, de son serment à Isaac. » Encore, la promesse étant envisagée ici sous forme d'alliance (בְּרִית), faudrait-il comparer plutôt Eph. 2¹², ou Rom. 9⁴. Il est vrai qu'entre la promesse et l'alliance il y a de multiples rapports que le mot grec διαθήκη embrasse à la fois. Cf. Gal. 3¹⁵⁻¹⁷; Hebr. 9¹⁶⁻¹⁷.

2. La promesse (Rom. 4¹³⁻²⁰; 9⁸⁻⁹; Gal. 3¹⁷⁻²⁹; 4²³⁻²⁸, etc.); les promesses Rom. 9⁴; 15⁸; 2 Cor. 1²⁰; Gal. 3^{16.21}, etc.).

Christ : « C'est en vertu de la promesse que Dieu a suscité à Israël un Sauveur, Jésus... Car tout ce qu'il y a de promesses divines est devenu *oui* en lui ; c'est pourquoi aussi nous [prononçons] par lui à la gloire de Dieu l'*amen*¹ » de louanges et d'action de grâces.

Quels sont les vrais héritiers de la promesse ? A première vue la réponse paraît aisée. La possession des promesses n'est-elle pas un des privilèges d'Israël² ? Les Gentils n'étaient-ils pas étrangers à la promesse et partant sans espérance³ ? Le Christ n'est-il point « ministre de la circoncision pour [prouver] la véracité de Dieu, en confirmant les promesses faites aux pères⁴ » ? Mais, d'un autre côté, les gentils devenus chrétiens sont de plein droit copartageants de la promesse⁵ et l'Apôtre affirme à plusieurs reprises que la promesse leur était originairement destinée⁶. Pour résoudre l'antinomie, il faut découvrir le principe d'après lequel les bénédictions léguées à Abraham se distribuent et se communiquent. C'est le triomphe du dialecticien rompu aux subtilités de l'école. Paul relève dans l'histoire de la promesse trois particularités remarquables. La promesse ne s'étend pas à tous les enfants d'Abraham ; elle passe d'abord à Isaac, à l'exclusion d'Ismaël, puis à Jacob à l'exclusion d'Ésaü⁷. Le principe de cette différence est celui de l'élection, du libre choix de Dieu : ce n'est pas la postérité charnelle qui héritera des bénédictions mais la postérité spirituelle. En second lieu, la promesse faite à Abraham est universelle, puisque toutes les nations doivent être bénies en lui⁸. Le principe de cette extension est la foi : ceux-là seront les vrais fils d'Abraham qui partageront la foi du père des croyants. Enfin la promesse est collective, car elle concerne non pas chacun des descendants du patriarche mais sa race, sa semence⁹. Le principe de ce rapport collectif est l'union au Christ, source unique des bénédictions : les vrais héritiers d'Abraham ne sont donc pas les Juifs mais les chrétiens, en tant qu'ils forment avec le Christ une même personne mystique, la descen-

1. 2 Cor. 1²⁰. — 2. Rom. 9⁴. — 3. Eph. 2¹². — 4. Rom. 15⁸.

5. Eph. 3⁶. — 6. 2 Cor. 7¹ ; Gal. 4²⁸ etc.

7. Rom. 9⁸. — 8. Gal. 3⁸. — 9. Gal. 3¹⁶.

dance spirituelle d'Abraham. Ainsi la promesse possède trois caractères qui l'assimilent à l'Évangile : comme lui, elle est universelle ; comme lui, elle repose sur la foi ; comme lui, elle dépend de la grâce. La promesse c'est l'Évangile en perspective et l'Évangile c'est la promesse réalisée.

Le régime de la Loi. — Si telles sont les prérogatives de la promesse, le régime de la Loi, au lieu d'être un pas en avant dans la marche de l'humanité, ne marquera-t-il pas un recul ? Cette objection s'est présentée à l'esprit de l'Apôtre et il y a répondu : « Eh bien ! [nous Juifs] l'emportons-nous [sur les Gentils] ? Pas entièrement ¹. » Il y a deux points où l'égalité subsiste et où les Juifs ne peuvent se targuer d'aucun privilège : la domination du péché et le mode de justification par la foi ² ; mais cela n'exclut pas toute différence. « Quel est donc l'avantage du Juif ; ou quel est le profit de la circoncision ? Il est multiple de toute manière. C'est d'abord qu'ils ont reçu en dépôt les oracles de Dieu ³. » N'est-ce rien que d'être les dépositaires de la révélation ? La révélation divine est une lumière pour l'intelligence et un guide pour la volonté. L'abus qu'on peut faire d'un bienfait n'en diminue pas la valeur. Mais la révélation ne va passeule : elle est le principe ou l'accompagnement d'autres titres honorifiques. Les Juifs qui en furent favorisés sont « enfants d'Israël ; ils possèdent la filiation adoptive et la gloire et les alliances, et la législation [mosaïque] et le culte [légitime] et les promesses ; ils sont de la lignée des patriarches et c'est d'eux qu'est né, selon la chair, le Christ, Dieu souverain béni dans tous les siècles ⁴ ». Ces neuf prérogatives résument leur prééminence : voyons en peu de mots la dignité qu'elles confèrent : 1. *Israélites*, ils portent le nom d'un des plus grands serviteurs de Jéhovah ; ce nom choisi par Dieu lui-même n'est pas une simple appellation nationale ; c'est un titre glorieux dont les Juifs furent toujours fiers, que saint Paul revendique avec orgueil et qu'il ne craint pas d'appliquer

1. Rom. 3⁹ : οὐ πάντως veut dire *non omnino* et non pas *nequaquam*.
Cen'est pas une négation totale mais une restriction.

2. Gal. 2¹⁶ ; Rom. 3^{21-24, 30} ; Rom. 3^{9, 23}.

3. Rom. 3¹⁻². — 4. Rom. 9⁴⁻⁵.

aux chrétiens¹. — 2. Comme peuple spécialement élu de Dieu, ils sont *filis d'adoption*; Dieu a pu dire d'eux par la voix des prophètes : « Israël est mon fils premier-né² »; cette adoption, pour être collective, n'en est pas moins une précieuse source de bienfaits divins. — 3. Jéhovah habite au milieu de son peuple et manifeste sensiblement sa présence par la *gloire*, par cet éclat surnaturel qui enveloppait parfois le propitiatoire de l'arche et qui rappelait la nuée lumineuse guidant les Israélites à travers le désert³. — 4. Héritiers des patriarches et comme eux objet d'une prédilection divine, les Hébreux héritent aussi des *alliances* conclues entre Dieu et les saints personnages du passé, Noé, Abraham et Moïse⁴; ces alliances, qui engagent la fidélité de Dieu, sont pour eux un gage de protection et de secours. — 5. Seuls parmi toutes les nations de la terre, ils possèdent une *Loi* descendue du ciel et transmise par le ministère des anges; si la Thora fut pour eux une charge, elle fut aussi un suprême honneur : « Dieu n'en a point agi de même envers les autres peuples et il ne leur a pas manifesté ses jugements. » — 6. Avec la Loi est révélé le *culte* légitime⁵, le seul agréable à Dieu puisqu'il est le seul inspiré et sanctionné par lui, le seul qui joigne à sa valeur intrinsèque une signification figurative qui le relève et l'ennoblit. — 7. Les Hébreux sont encore en un sens spécial les détenteurs des *promesses* faites par Dieu à l'humanité⁶; comme ces promesses concernent le Messie et que le Messie doit naître d'eux, ils en

1. Origine du nom d'Israël, Gen. 32²⁸. — Eccli. 17¹⁵ (μερὶς κυρίου Ἰσραὴλ ἐστιν). Cf. *Psalm. Salom.* x, 7; xiv, 3; xvii, 50-51; *Jubil.*, xxxiii, 18, etc. — S. Paul est fier de ce nom, 2 Cor. 11²²; cf. Gal. 2¹⁵; Phil. 3³⁻⁵. — Les chrétiens sont le véritable Israël, Gal. 6¹⁶ (ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ).

2. Ex. 4²² (בְּנִי בְּכֹרִי יִשְׂרָאֵל). Cf. Deut. 14¹; 32⁶; Jer. 31⁹; Os. 11¹.

3. Ex. 16¹⁰; 24¹⁶; 40³⁴⁻³⁵; 1 Reg. 8¹⁴; 10¹⁸; Ezech. 1²⁸; Hebr. 9⁵. — Pour les conceptions rabbiniques de la *schechina*, voir Weber, *Jüd. Theol.* ², p. 185-190. — Comparer aussi Act. 7² (ὁ Θεὸς τῆς δόξης); Sap. 9¹⁰ (ἀπὸ θρόνου δόξης σου); *Psalm. Salom.* ii, 5, 20.

4. Gen. 6¹⁸; 9⁹ (Noé). — Gen. 15¹⁸; 17². 7. 9 (Abraham). — Ex. 2²⁴ (Moïse). — Cf. Sap. 18²²; Eccli. 44¹². — Les païens sont ξένοι τῶν διαθηκῶν (Eph. 2¹²).

5. D'après Siméon le Juste (*Pirqé Aboth*, 1, 2), les trois soutiens du monde sont la Thora, le *culte divin* et la bienfaisance. La vérité est assez glorieuse sans cette exagération, Hebr. 9¹⁻⁶; 1 Mac. 2¹⁹⁻²².

6. Sur les promesses, voir ci-dessus, p. 139-143.

ont en quelque sorte le patrimoine. — 8. C'est aussi pour eux un titre de gloire de descendre de ces *patriarches* que Dieu honora le plus de son amitié et de son commerce intime¹; la gloire du père rejaillit sur les enfants et la famille participe à l'illustration de chacun de ses membres; saint Paul combat le sentiment exagéré des Juifs à cet égard sans en contester le principe : « Si la racine est sainte, les rameaux le seront pareillement². » — 9. Enfin le comble d'honneur c'est d'être selon la chair les parents du Christ, du Messie, de l'Homme-Dieu.

En un mot ce qui distingue les Hébreux des autres peuples c'est de garder le dépôt de la révélation et d'avoir reçu la Loi pour guide³. Quand saint Paul parle de la Loi, il entend toujours la Loi mosaïque; il n'en connaît point d'autre, bien qu'il donne par analogie le nom de loi à une force impulsive ou directrice, telle que la loi de la raison, la loi des membres, la loi du péché et de la mort, la loi de la foi, la loi du mari, la loi de l'esprit de vie et peut-être la loi du Christ. Or — sur cet article l'Apôtre n'a jamais varié — la Loi est bonne, la Loi est juste, la Loi est noble, la Loi est sainte, la Loi est spirituelle, la Loi est de Dieu. Elle n'est pas absolument parfaite, en ce sens qu'on ne puisse rien imaginer de meilleur, mais elle est excellente, puisqu'elle se résume dans ce qu'il y a de plus excellent, l'amour; et l'on ne saurait lui imputer les abus dont elle a été l'occasion⁴. Son imperfection n'apparaît que si on la compare à quelque chose de plus parfait ou si on réfléchit aux inconvénients qui en dérivent. Cette considération peut se faire à un quadruple point de vue : historique, psychologique, métaphysique et théologique.

Historiquement, la promesse est absolue et antérieure à la Loi : la Loi ne peut donc ni l'annuler ni la restreindre. La justification, dépendant de la promesse, ne peut donc pas

1. Les grands ancêtres d'Israël, Abraham, Isaac et Jacob (Act. 3¹³; 7³²), étaient pour les Juifs un sujet d'orgueil naturel, légitime au fond, mais excessif dans ses manifestations. L'*Apocalypse de Baruch* (xxi, 24) affirme que le monde a été créé pour eux. Déjà Ezéchiel avait rabattu ces prétentions (Ezech. 14¹⁴). Jésus-Christ ne cessa de les combattre (Mat. 38-9, Joan. 8³³).

2. Rom. 11¹⁶. — 3. Rom. 3². Cf. t. I, p. 275-276.

4. Sur le rôle et l'imperfection de la Loi, voir t. I, p. 246-250.

dépendre de la Loi. Celle-ci n'a pas guéri les Juifs de leurs passions; elle n'a opposé au débordement du mal qu'une digue impuissante. On ne pouvait pas en espérer davantage. Car, au fond, qu'est-ce que la Loi? C'est une lumière et une barrière, une lumière qui montre la voie, une barrière qui défend d'en sortir : lumière inopportune pour une volonté chancelante, barrière provocatrice pour une volonté perverse¹. La Loi apporte une obligation nouvelle sans un secours nouveau; elle ne peut donc que manifester, aggraver, multiplier le péché². Et c'est un fait d'expérience vulgaire. L'homme en présence de la Loi éprouve des instincts de révolte et il sent en même temps que l'appui offert à la Loi par la raison n'est pas un contrepoids suffisant. Il ne fait pas le bien qu'il aime et il fait le mal qu'il abhorre. S'il ne comprend rien à ce phénomène contradictoire, il n'a pas de peine à le constater. Il se rend compte aussi que la Loi n'est pas la cause du mal, qu'elle n'en est que l'occasion; mais conscient tout de même de l'insuffisance de la Loi, il cherche une aide en dehors d'elle et se tourne vers la miséricorde³. Ici intervient le principe théologique. On pourrait concevoir un autre ordre de providence où la Loi justifierait : « Si une Loi avait été donnée qui fût capable de justifier, la justice serait vraiment par la Loi⁴. » Mais, dans l'économie actuelle, le salut de l'homme dépend de la grâce et l'homme n'a pas le droit de s'en glorifier⁵. Or, si la Loi *seule* justifiait, l'homme pourrait se glorifier d'avoir accompli par ses propres forces une magnifique prouesse; si la Loi *seule* justifiait, nous n'aurions pas besoin du Christ et « le Christ serait mort en vain⁶ ».

Saint Paul déclare que la Loi « est incapable de justifier » et il dit que « ceux qui auront observé la Loi seront justifiés⁷ ». Il assure que la Loi fut donnée « pour (conduire à) la vie » et il affirme qu'elle fut surajoutée « pour (augmenter) les transgressions⁸ ». N'y a-t-il point dans ces assertions contradiction flagrante? Nullement. La Loi par elle-même est incapable de justifier, mais les Juifs ne furent jamais laissés

1. Rom. 7⁷⁻⁹. — 2. Gal. 3¹⁹; Rom. 5²⁰. — 3. Rom. 7⁵⁻²⁵. — 4. Gal. 3²¹.

5. Gal. 6¹⁴; Rom. 3²⁷; 4²; Eph. 2⁹ — 6. Gal. 2²¹.

7. Gal. 3²¹ (cf. Rom. 8³) et Rom. 2¹³ 8. Rom. 7¹⁰ et Gal. 3¹⁹.

avec la Loi *seule*; avant la Loi, existaient la foi et la promesse divine que l'arrivée de la Loi ne supprima point. Ceux qui accompliront la Loi seront justifiés; mais, s'ils l'accomplissent, c'est à la grâce, non à Loi, qu'ils le devront. Dieu, en donnant la Loi aux Hébreux, qui étaient déjà les dépositaires des promesses faites à Abraham, voulait leur conférer la vie surnaturelle, non par la Loi seule qui en était incapable, mais par la grâce qui coexistait à la Loi comme un principe extérieur et indépendant. C'était là son intention première; quand elle eut été frustrée par la faute des Juifs, Dieu sanctionna le fait accompli pour en tirer le meilleur parti possible. Il voulut que le péché abondât par la Loi afin de faire surabonder la grâce¹. Les deux finalités ne sont donc point contraires parce qu'elles se meuvent sur un plan différent.

On peut voir par ce qui précède que la doctrine de saint Paul relativement à la Loi mosaïque est d'une assez grande complexité. Essayons d'en marquer les principaux traits :

1. Comme expression de la volonté divine, la Loi est bonne, sainte et spirituelle²; mais considérée en elle-même, elle n'est qu'une lumière éclairant l'intelligence sans affermir la volonté, qu'une barrière provoquant l'esprit de révolte sans l'arrêter efficacement; elle est donc pour un être corrompu une cause accidentelle de transgressions et c'est en ce sens qu'elle multiplie le péché et qu'elle engendre la colère³.

2. Au point de vue historique, la Loi venait après la promesse gratuite, absolue, universelle, éternelle, qu'elle ne pouvait ni annuler, ni supplanter, ni limiter, ni compléter, ni restreindre⁴. Elle était donc de sa nature temporaire et locale, destinée à un peuple unique et pour un temps déterminé.

3. Il n'en faudrait pas conclure qu'elle fût nuisible ou inutile. C'était un bienfait de Dieu et une prérogative d'Israël, non seulement comme révélation mais comme intimation du vouloir divin⁵. Bien observée, elle eût été une source de mérites et une cause de justification⁶. C'est même ce que Dieu avait d'abord en vue en l'octroyant : elle était donnée pour

1. Rom. 5²⁰. — 2. Rom. 7¹² (ἄγιος); ¹⁴ (πνευματικός) ¹⁶ (καλός).

3. Rom. 5¹⁵⁻²⁰; Gal. 3¹⁴. — 4. Gal. 3²¹.

5. Rom. 9⁴ (νομοθεσία). — 6. Rom. 2¹³.

conduire à la vie éternelle¹. Car si par elle-même elle ne confère point le privilège de la foi et de la grâce, elle ne l'ôte pas non plus; or elle était proposée à un peuple déjà en possession de la promesse d'où pouvait dériver le secours nécessaire à l'observation salutaire de la Loi.

4. Cependant cette première fin de la Loi fut déjouée par l'endurcissement des Juifs. La Loi n'opposa en fait qu'un obstacle impuissant à l'irruption du péché et au débordement du mal². Dieu la maintint néanmoins pour des motifs dignes de sa sagesse. Il en fit une gardienne jalouse de préserver ses sujets des contacts dangereux, une institutrice chargée de les mener au Christ. Et si le rôle pédagogique de la Loi fut surtout négatif, elle n'en eut pas moins l'honneur d'être la dépositaire du monothéisme et de la vérité révélée³.

5. Mais elle portait en elle-même des germes multiples de caducité. Le régime de la Loi devait finir de mort naturelle quand arriverait l'âge mûr du genre humain⁴, quand viendrait le moment fixé par Dieu à l'émancipation du monde⁵, quand sonnerait l'heure marquée pour l'accomplissement de la promesse faite au père des croyants⁶, quand apparaîtrait le Christ qui est sa fin et sa limite, quand serait inaugurée l'économie de la grâce avec laquelle il est incompatible.

Les éléments du monde et la plénitude des temps. — Ainsi l'humanité en marche s'instruit et progresse comme un homme qui vivrait toujours. Cet être collectif, cherchant obscurément sa destinée et ne la trouvant que dans le Christ, est pour saint Paul le *monde* : le monde qu'envahit jadis le péché⁷, qui se targue en vain de sagesse⁸, que Dieu travaille à se réconcilier dans le Christ⁹, qu'il oblige à se déclarer débiteur envers la justice divine¹⁰, qu'il jugera un jour en compagnie des élus¹¹. L'instruction qu'il recueille au cours des siècles et dont il est si fier n'est, auprès de la science du Christ, qu'une éducation rudimentaire, comparable à l'alphabet qu'on enseigne aux petits enfants, et saint Paul lui donne le nom si-

1. Rom. 7¹⁰. — 2. Rom. 8³.

3. Gal. 3²⁴ (παιδαγωγὸς ἡμῶν εἰς Χριστόν); 3²³ (ὕπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα).

4. Gal. 3²⁵. — 5. Gal. 4⁴⁻⁵. — 6. Gal. 3²². — 7. Rom. 5¹².

8. 1 Cor. 1²⁰. — 9. 2 Cor. 5¹⁹. — 10. Rom. 3¹⁹. — 11. 1 Cor. 6².

gnificatif d'*éléments du monde*. Quatre fois, dans deux textes distincts, l'Apôtre emploie cette expression que le contexte met en lumière : « Nous aussi, quand nous étions enfants, écrit-il aux Galates, nous étions asservis aux éléments du monde. Mais lorsque vint la plénitude des temps Dieu envoya son Fils, né d'une femme, soumis à la Loi, afin d'affranchir ceux qui étaient soumis à la Loi, pour nous faire recevoir la filiation adoptive... Alors ne connaissant pas Dieu, vous serviez ceux qui par nature ne sont pas des dieux; mais maintenant connaissant Dieu, ou plutôt étant connus de Dieu, pourquoi vous tournez-vous de nouveau vers les éléments faibles et pauvres auxquels de nouveau vous voulez vous assujettir encore une fois? Vous observez les jours, et les mois, et les saisons, et les années¹. » Trois circonstances nous aident à fixer le sens des « éléments du monde ». Avant leur conversion, les Juifs étaient comme des enfants en bas âge (νήπιοι) : ce qui marque toujours chez saint Paul un état de connaissance imparfaite; mais aujourd'hui, éclairés par la foi, ils ont cessé d'être pupilles, ils ne sont plus sous le pédagogue. Autrefois ils étaient sous le joug et sous la garde de la Loi; c'est ainsi qu'ils étaient asservis aux éléments du monde : être affranchis de la Loi mosaïque et être délivrés des éléments du monde est pour l'Apôtre une seule et même chose. Quant aux Gentils, ils étaient eux aussi sous la domination des éléments du monde et saint Paul leur reproche, avec une insistance non exempte de pléonasme, de vouloir retomber dans cette servitude, parce qu'ils observent les jours, les mois, les saisons, les années. Les Galates ne voulaient pas revenir à l'idolâtrie, ni à un culte superstitieux des anges ou des génies. Rien, dans l'Épître, ne suggère cette hypothèse; il n'est partout question que d'observances légales ou de prescriptions greffées sur la Loi. Il faut donc que saint Paul enferme sous une notion générale le rituel mosaïque et les coutumes religieuses de la gentilité pour les qualifier ensemble de « rudiments pauvres et chétifs ». C'est la religion chrétienne qui, par comparaison, les rapetisse et les écrase.

1. Gal. 4³⁻⁴. 8-10. Voir la note F₂, p. 162-163.

Le passage de l'Épître aux Colossiens dépose encore plus clairement en faveur de cette conclusion : « Veillez à ce que personne ne vous entraîne comme un butin par la philosophie et par une tromperie vaine, selon la tradition des hommes, selon les éléments du monde et non selon le Christ ¹... Si vous mourûtes avec le Christ aux éléments du monde, pourquoi vous laissez-vous imposer des lois comme si vous viviez dans le monde ? Ne prends pas, [vous dit-on], ne goûte pas, ne touche pas !... Tout cela est pernicieux : [oui], selon les préceptes et les enseignements des hommes ². » Les éléments du monde sont expliqués par les mots « selon la tradition des hommes », avec lesquels ils sont mis en apposition ; et les deux expressions synonymes (« éléments du monde » et « tradition des hommes ») sont assimilées à la philosophie ou plutôt à une tromperie vaine dont le danger est d'éloigner du Christ et de sa doctrine. Pour accentuer encore sa pensée l'Apôtre ajoute : « Que personne donc ne vous juge sur le manger ou le boire ou au sujet de fêtes ou de néoménies ou de sabbats ; c'était l'ombre des choses futures dont le corps (la vérité) se trouve dans le Christ. » Toutes ces prescriptions ont fait leur temps ; ce n'était qu'une loi imparfaite, qu'une ombre qui s'évanouit devant la réalité. Mourir aux éléments du monde c'est mourir à la Loi mosaïque et à ses développements arbitraires. Le Christ a cloué à la croix « l'acte authentique des préceptes [dirigé] contre nous ». Cet acte n'a plus de valeur ; en aurait-il en lui-même, il n'en a plus pour nous qui sommes morts avec Jésus-Christ à toutes les servitudes passées. Nous ne vivons plus « dans le monde », c'est-à-dire dans l'humanité étrangère aux influences du Christ et soumise encore aux institutions rudimentaires. Ces éléments du monde, auxquels les Colossiens sont tentés de s'assujettir, se formulent ainsi : « Ne prends pas, ne goûte pas, ne touche pas ! » Or, ajoute l'Apôtre, « ce ne sont là que des préceptes et des enseignements humains qui peuvent avoir un renom de sagesse, de piété spontanée, d'humilité, d'austérité, mais qui, en réalité, tout en mortifiant le corps, ne font qu'engraisser la chair ». Prescriptions mosaï-

1. Col. 2⁸. — 2. Col. 2²⁰⁻²¹. Voir la note F₂, p. 163-164.

ques, traditions humaines superposées à la Loi, institutions créées par le sentiment religieux légitime ou dévoyé, voilà ce que saint Paul désigne constamment sous le nom d'éléments du monde et ce que l'apparition du Christ, en qui sont cachés tous les trésors de science et de sagesse, fait évanouir comme une ombre.

Ce revirement soudain, comparable à un coup de théâtre, se produit à la *plénitude des temps* (πλήρωμα τῶν καιρῶν) ou à la *plénitude du temps* (πλήρωμα τοῦ χρόνου)¹. Les deux expressions ne sont pas entièrement synonymes : celle-ci désigne l'instant où l'humanité sortie de l'enfance et désormais capable d'institutions plus fortes, plus viriles, entre en possession de ses droits, de ses privilèges et de son héritage ; l'autre implique une série de périodes historiques se succédant d'après un plan arrêté d'avance, comme le cycle régulier des saisons (καιροί) amène tour à tour les bourgeons, les fleurs et les fruits. La plénitude du temps est le terme librement assigné par la sagesse divine ; la plénitude des temps est le couronnement des préparations providentielles.

1. Gal. 4⁴ (ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου) ; Eph. 1¹⁰ (εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν).

NOTE E₂. — RÉCONCILIATION ET RÉCAPITULATION DANS LE CHRIST.

Même en tant qu'homme, le Christ a une sorte de rôle cosmique : il est chef des anges (Col. 2¹⁰) et domine la création tout entière (Col. 1¹⁸). Si l'on songe au désordre produit par le péché dans toute l'œuvre de Dieu et à l'harmonie que la présence du Christ y ramène, ce rôle cosmique touche d'une certaine manière à la sotériologie. C'est une espèce de répercussion mondiale de l'incarnation et un agrandissement subit de l'horizon contemplé par l'Apôtre, dont le regard ne va pas d'ordinaire au delà du salut des hommes.

1. LE CHRIST RÉCONCILIATEUR ET PACIFICATEUR UNIVERSEL (Col. 1¹⁹⁻²⁰).

19 ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν	{ A }	19 quia in ipso complacuit,
πάν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι	{ }	omnem plenitudinem inhabitare;
20 καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι	{ B }	20 et per eum reconciliare
τὰ πάντα εἰς αὐτόν,	{ }	omnia in ipsum,
εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος	{ C }	pacificans per sanguinem
τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ,	{ }	crucis ejus,
εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς	{ D }	sive quæ in terris
εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.	{ }	sive quæ in cælis sunt.

1. Presque tous les commentateurs pensent avec raison que le sujet de la phrase est Dieu, nommé au v. 15 et facile à sous-entendre avec un verbe tel que εὐδόκησεν. Faire du Christ le sujet de toute la phrase, comme le propose Tertullien, c'est y introduire une inextricable confusion. Quelques exégètes modernes, rapprochant mal à propos Col. 2⁹ et Ps. 67 (68) 17, soutiennent que le sujet de εὐδόκησεν doit être πᾶν τὸ πλήρωμα (il a plu à toute la plénitude d'habiter en lui). Mais, supposé que πᾶν τὸ πλήρωμα désignât toute la plénitude de la divinité, il la désignerait comme la somme des perfections divines et il serait dès lors difficile d'en faire le sujet de εὐδόκησεν et plus difficile encore d'expliquer le masculin εἰρηνοποιήσας. D'ailleurs il n'y a pas de raison d'entendre πᾶν τὸ πλήρωμα comme πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος (Col. 2⁹) ni de le restreindre au sens spécial de plénitude de grâces (cf. Joan. 1¹⁴) ; c'est à la fois la plénitude d'être et de dons spirituels.

2. Tous les pronoms personnels (αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ, ἐν αὐτῷ, εἰς αὐτόν) se rapportent au Christ : δι' αὐτοῦ marquant la cause instrumentale, ἐν αὐτῷ la cause morale, εἰς αὐτόν la cause finale. Plusieurs exégètes font exception pour le dernier (εἰς αὐτόν), mais sans motif suffisant. Si Paul avait Dieu en vue, il emploierait le pronom réfléchi (εἰς ἑαυτόν), beaucoup plus nécessaire ici, pour lever l'équivoque, que dans 2 Cor. 5¹⁸⁻¹⁹. Du reste quand il veut exprimer la réconciliation avec Dieu, il se sert toujours du datif (Rom. 5¹⁰ ; 2 Cor. 5¹⁸⁻¹⁹⁻²⁰ ; cf. 1 Cor. 7¹¹), jamais de l'accusatif avec εἰς.

3. Le mot εἰρηνοποιεῖν est extrêmement rare. On n'en cite que deux exemples : Prov. 10¹⁰, où il est intransitif, et Hermes dans Stobée, *Ecl.*

phys. I, 52), où il est transitif. Le sens transitif (pacifier) est très admissible si l'on consulte l'analogie des composés semblables *οδοποιεῖν* et *λογοποιεῖν* construits avec un accusatif, le premier par Aristote (*Rhetor.* I, I, 2), le second par Thucydide (VI, 38). Il est donc naturel de regarder l'incise D comme dépendant de l'incise C (en pacifiant par sa croix et ce qui est sur la terre et ce qui est aux cieux), au lieu de faire de l'incise C une sorte de parenthèse au delà de laquelle l'incise B se continuerait : εἶτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἶτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς distribuant en ses deux parties le τὰ πάντα de l'incise B. Cette construction si simple, adoptée par S. Chrysostome, donne un très bon sens et supprime toute difficulté. On n'a plus à objecter que ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα ne peut pas s'entendre d'une *réconciliation mutuelle des cieux avec la terre*, à cause du double εἶτε qui détermine τὰ πάντα au sens distributif.

4. En résumé : a) Il ne s'agit pas d'une réconciliation *mutuelle* entre deux ordres de créatures (celles du ciel et celles de la terre), mais d'une réconciliation générale de *chaque* créature avec toutes les autres. — b) Cette réconciliation ne se fait pas avec le Christ mais *en* lui (εἰς αὐτόν) ou vers lui comme vers un centre commun. — c) Il n'y a donc point d'inconvénient à laisser à τὰ πάντα toute son universalité, puisqu'en fait le Christ est le centre de toutes choses; et il n'y a pas non plus de motif d'ôter à la préposition composante ἀπό (dans ἀποκαταλλάξαι) sa valeur propre de retour à un état primitif, puisque cet état existait de fait avant le péché. — d) Le participe εἰρηνοποιήσας est transitif et a pour régime εἶτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς κτλ. Il exprime la simultanéité par rapport à ἀποκαταλλάξαι (*pacifiant* ou *en pacifiant*), quoique, grammaticalement, il pût exprimer l'antériorité (*ayant pacifié*).

II. LE CHRIST LIEN COMMUN ET RÉSUMÉ DE LA CRÉATION (Eph. 1⁹⁻⁴⁰).

9 γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, { A }	9 ut notum faceret nobis sacramentum voluntatis suæ,
κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ { B }	secundum beneplacitum ejus, quod proposuit in eo.
10 εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, { C }	10 in dispensatione plenitudinis temporum,
ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, { D }	instaurare omnia in Christo,
τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. { E }	quæ in cælis et quæ in terra sunt.

1. *Remarques préliminaires.* — a) *Construction de la phrase.* — Haupt (*Meyer's Kommentar*⁸, p. 15-18) a étudié soigneusement la construction de cette phrase. Il commence par l'incise C qui peut dépendre grammaticalement soit de γνωρίσας, soit de μυστήριον, soit de ἀνακεφαλαιώσασθαι, soit de ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ. Il se prononce pour la dernière construction, qui est en effet la plus naturelle, la plus satisfaisante et aussi la plus communément reçue. Le sens est donc : « Dieu a formé en lui ce dessein en vue de la dispensation qu'amène la plénitude des temps. » — A son tour l'incise D pourrait dépendre ou de μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, ou de εὐδοκίαν, ou de προέθετο, ou bien n'être qu'une

explication (*épeixégèse*) de l'incise C. Haupt préfère avec raison la première hypothèse : ἀνακεφαλαιώσασθαι est alors le contenu du *mystère* ou du secret divin que Dieu nous a révélé. Seulement comme ce dernier mot est séparé de μυστήριον par les incises B et C, Haupt soutient que les deux incises qualifient l'incise D : « Dieu nous a fait connaître le mystère, qui consiste à récapituler tout dans le Christ, selon le dessein qu'il a formé pour le mettre à exécution lors de la plénitude des temps. » Le sens est bon, mais la phrase est embarrassée. Mieux vaut dire que B et C qualifient A (non pas γνωρίσας, mais μυστήριον) et que ἀνακεφαλαιώσασθαι indique l'objet du mystère ainsi expliqué : « Dieu nous a révélé le mystère de sa volonté (conformément au dessein bienveillant qu'il a formé en lui pour l'exécuter lors de la plénitude des temps) de tout récapituler dans le Christ. »

b) Sens de ἀνακεφαλαιώσασθαι. — Κεφάλαιον (adjectif neutre, pris substantivement, de κεφαλαῖος « relatif à la tête ») signifie « ce qu'il y a de principal, de capital », par exemple le *personnage principal* d'un groupe ou le *point capital* d'une affaire, par extension le *sommaire* ou résumé et le *capital* opposé à l'intérêt. — Le verbe κεφαλαιοῦν voulait dire « résumer, traiter *per summa capita* », quelquefois « dépeindre en traits généraux », plus souvent « faire la somme (des parties) » et, au passif, « se monter à (tant) ». — Le verbe composé ἀνακεφαλαιοῦν était d'un fréquent usage pour désigner le procédé de rhétorique (ἀνακεφαλαιώσεις, *recapitulatio*) consistant à résumer un discours par récapitulation finale. De là le sens de « répéter », dans le *Protévangile de Jacques*, xiii, 1 : De peur que l'histoire d'Adam ne se répète, ne se renouvelle en moi (μήτι εἰς ἐμὲ ἀνακεφαλαιώθῃ ἡ ἱστορία τοῦ Ἀδάμ).

2. Portée du texte. — a) Première explication : *Le Christ renouvelle et répare toutes choses*. — C'est l'exégèse préférée des Latins. S. Jérôme, dans son commentaire, nous apprend que l'ancienne version latine avait *instaurare*, comme la Vulgate actuelle : « Pro *recapitulare* in Latinis codicibus scriptum est *instaurare* (ou *restaurare*). Et miror cur ipso verbo Græco non sint usi translatore. » Dès lors, les Pères latins devaient naturellement donner au texte le sens suggéré par le mot *instaurare*. C'est ce que fait l'Ambrosiaster : « Omnis creatura, in cælis et in terris, dum discit agnitionem Christi, restauratur ad id quod est condita. » De même Tertullien, quoiqu'il traduise à sa manière le texte grec, *Contra Marcion*. v, 17 : « Recapitulare omnia in Christum... ad initium redigere vel ab initio recensere » ; et *De monog.* 5 : « Ad caput, id est ad initium reciprocare universa in Christo. » S. Augustin se rapproche de cette exégèse, mais au lieu d'entendre *instaurare* « ramener à son principe » il l'entend au sens de réparer, *Enchirid.* vi : « In ipso instaurantur quæ in cælis sunt, cum id quod inde in angelis lapsum est ex hominibus redditur. Instaurantur autem quæ in terris sunt cum ipsi homines qui prædestinati sunt ad æternam vitam a corruptionis vetustate renovantur. » En soi la chose est vraie, mais on ne voit pas trop comment on peut la tirer du texte original.

b) Deuxième explication : *Le Christ résume en lui et par suite reconcilie toutes choses*. — Nous avons dit que le mot ἀνακεφαλαιώσεις (*recapitulatio*) signifie proprement le résumé final d'un discours ou d'une argumentation. Mais le sens peut être plus général. La seule fois où le mot

reparaît dans le Nouveau Testament il signifie simplement « résumer, contenir en abrégé », Rom. 13⁹ : Les préceptes du Décalogue « et tous les autres préceptes quels qu'ils soient » sont *résumés* [*contenus en abrégé*] dans ce mot : tu aimeras ton prochain comme toi-même (καὶ εἰ τις ἑτέρα ἐντολή, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται, ἐν τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν). Toutes choses ne seraient-elles pas résumées dans le Christ d'une manière analogue? S. Irénée, entre autres, le pense et il revient souvent sur cette idée favorite (*Hæreses*, III, xvi, 6; xviii, 1; xxi, 9-10; IV, xl, 3; V, xx, 2; xxi, 1, etc.). Cela peut s'entendre de trois manières : α) Au sens *ontologique*, le Christ, Dieu et homme, résumerait la création entière, le monde des esprits et le monde des corps; mais cette conception semble étrangère à la théologie paulinienne. — β) Au sens *sotériologique*, le Christ résumerait toute l'économie surnaturelle de la rédemption, parce que toutes les prophéties ont eu en lui leur accomplissement et parce que toute l'œuvre de Dieu tend vers lui comme à sa fin (Origène, dans *Journal of Theol. Studies*, t. III, 1902, p. 241; S. Jérôme, évidemment d'après Origène; S. Chrysostome, etc.). — γ) Au sens *représentatif*, le Christ résumerait tous les êtres comme Adam résumait l'humanité dont il était le représentant. Cf. Haupt (*Meyer's Kommentar*). Cette dernière explication se rapproche fort de la suivante avec laquelle elle se confond presque.

c) *Troisième explication* : Le Christ unifie tous les êtres dont il est le chef et le centre. — S. Jean Chrysostome, après avoir proposé l'interprétation précédente, ajoute : « Il y a encore un autre sens. Lequel? Dieu a donné le Christ incarné pour chef à tous les êtres, aux anges et aux hommes (Μίαν κεφαλὴν ἅπασιν ἐπέθηκε). De cette manière se produit l'union, la liaison parfaite, lorsque toutes choses sont rangées sous un seul chef (ὅταν ὑπὸ μίαν ἑπαντα ἀχθείη κεφαλὴν) et qu'elles reçoivent d'en haut un lien indissoluble. » On a reproché au saint docteur une mauvaise étymologie; en effet ἀνακεφαλαιοῦσθαι ne vient pas directement de κεφαλὴ mais de κεφάλαιον. Il ne s'ensuit pas que l'explication soit à rejeter, car les rapports de sens entre κεφάλαιον et κεφαλὴ sont des plus étroits. Sans doute κεφάλαιον, qui signifie parfois la tête des poissons, des légumes, etc., ne se dit jamais de la tête du corps humain; mais il signifie le « faite, le sommet » et s'emploie dans ce sens pour les choses et pour les personnes. Les principaux philosophes sont τὰ κεφάλαια τῶν μαθημάτων (Lucien, *Piscat.* 14) et le généralissime est τὸ κεφάλαιον τοῦ πολέμου (Appien, *Civ.* v, 10). Pourquoi ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ ne signifierait-il pas « donner un couronnement, un chef (non pas κεφαλὴ mais κεφάλαιον), à toutes choses dans le Christ », en d'autres termes « placer le Christ au sommet de toutes choses »? Ewald (collection de Zahn) aboutit à une explication analogue. Ewald insiste indûment sur l'idée de retour à un état primitif, car cette idée n'est pas nécessairement comprise dans le verbe ἀνακεφαλαιοῦν, où la particule ἀνά peut avoir un sens distributif et non pas itératif (cf. Rom. 13⁹). Mais, cette réserve faite, l'explication semble de tout point satisfaisante et conforme à l'idée maîtresse de l'Épître. Le sens sera donc : Dieu nous a révélé le secret dessein qu'il se proposait d'exécuter à la plénitude des temps, de donner à toutes choses un couronnement dans la personne du Christ.

NOTE F₂. — LES ÉLÉMENTS DU MONDE.

S. Paul emploie quatre fois, dans deux textes distincts (Gal. 4^{3.9} et Col. 2^{8.20}), l'expression remarquable τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, *elementa mundi*. Comme on s'accorde moins que jamais sur le sens précis de cette locution, qui n'est pas sans portée sur l'enseignement de l'Apôtre, il convient de la soumettre à une exacte analyse.

I. ÉVOLUTION SÉMANTIQUE DU MOT στοιχεῖον.

Le premier exemple certain de στοιχεῖον se trouve dans Aristophane : ὅταν ᾤ δεκάπουν τὸ στοιχεῖον (*Assemblée*, 652); ce que le scoliaste explique ainsi : « Lorsque l'ombre du cadran solaire aura dix pieds ». Mais ne serait-ce point, au sens propre, l'aiguille même du cadran ? On comprendrait mieux de la sorte le sens de « colonne, soutien, stèle, statue », que στοιχεῖον semble bien avoir dans quelques cas exceptionnels. Quoi qu'il en soit, au moment où le mot devient commun dans la littérature grecque, il possède déjà deux acceptions courantes, sans qu'on puisse dire à laquelle appartient la priorité. On appelle στοιχεῖα les lettres de l'alphabet, non pas tant comme signes que comme sons, non comme éléments de l'écriture (γράμματα) mais comme éléments de la parole (Denys d'Halic., *De comp. verb.* 14); et l'on appelle aussi στοιχεῖα les éléments dont se compose le monde matériel. Les philosophes physiciens de l'ancienne école ionienne ne distinguaient pas entre les *éléments* et les *principes* des corps : tels Thalès de Milet (dans Plutarque, *De plac. philos.*, *Œuvres morales*, p. 875 D), Anaximandre (dans Diogène Laërce, 1, 2) et Leucippe (dans Stobée, *Ecl. phys.* 1, 10, édit. Meinecke, p. 81). Ce fut, dit-on, Empédocle qui le premier fixa le nombre des éléments à quatre : le feu, l'air, l'eau et la terre, réservant le nom de principes aux causes de leurs mouvements qui sont, d'après lui, l'amitié et la discorde; mais c'est peut-être Platon (*Sophist.* 252 B; *Tim.* 48 B), comme l'assure Eudème, qui s'est le premier servi en ce sens du mot στοιχεῖα, parce que le mot εἰζώματα, employé par Empédocle, était étranger à la langue attique. Voir Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1903, p. 166-169. A partir de cette époque, la différence entre éléments et principes est généralement reconnue mais diversement expliquée. Ainsi, à côté des quatre éléments, Zénon plaçait deux principes : Dieu et la nature (Stobée, *loc. cit.* p. 81); Aristote nommait principes la forme, la matière et la privation et ajoutait un cinquième élément : l'éther (*Ibid.* p. 82). Plus tard, les épicuriens appelèrent στοιχεῖα les atomes (Lucrèce dit *elementa*).

Le sens d'alphabet donna naissance à une acception métaphorique en vertu de laquelle les *éléments* (στοιχεῖα) furent les rudiments, les premiers principes et pour ainsi dire l'alphabet et l'a b c d'une science ou d'un art. Cette signification, qui remonte au moins à Isocrate et que les *Éléments* d'Euclide durent contribuer à vulgariser, était fort commune à l'époque néo-testamentaire où l'on disait aussi στοιχειοῦν pour « enseigner les rudiments » et στοιχεισμός pour « instruction, éducation ». Voir

les exemples dans Passow. Tout le monde sait que *elementa* possédait en latin la même acception figurée (Horace, *Sat.* I, 1, 20), que nous rencontrons aussi dans l'Épître aux Hébreux (5¹² : πάλιν χρείαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς τινα τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς τῶν λογίων τοῦ Θεοῦ). Jusqu'ici nous sommes en plein sur le terrain classique.

Une acception nouvelle s'introduisit plus tard sous l'influence de l'astrologie, en grand honneur dans les écoles stoïciennes comme dans les écoles pythagoriciennes. On prit l'habitude de désigner les sept planètes par les sept voyelles de l'alphabet grec et de les appeler « les éléments célestes » (τὰ στοιχεῖα οὐράνια). Voir Diels, *Elementum, eine Vorarbeit* etc., Leipzig, 1899, p. 44. On étendit ensuite cette appellation à toutes les constellations et aux douze signes du Zodiaque, à moins que signes et constellations n'aient été d'abord nommés ainsi comme étant les éléments primordiaux dont le ciel se compose. Il n'est pas du tout certain que cet usage remonte jusqu'à l'ère chrétienne. On cite quelquefois à l'appui de cette ancienneté un vers de Manéthon le poète, qui vivait environ trois cents ans av. J.-C. (*Apotelesmatica*, IV, 624, dans la collection Didot ou bien édit. Kœchly, Leipzig, 1868) : Ταῦτά τοι οὐρανίων ἄστρον στοιχεῖα τέτυκται. Mais il est aisé de voir que Manéthon n'appelle pas les astres στοιχεῖα. Le premier exemple connu de cette acception se lit dans Diogène Laërce (VI, 9) qui raconte, d'après Hippobotos, que Ménédème, entre autres excentricités, portait sur la tête un chapeau arcadien sur lequel étaient tissés les douze signes du Zodiaque (τὰ δώδεκα στοιχεῖα), mais il n'est pas sûr que l'expression elle-même soit d'Hippobotos et, le serait-elle, nous n'atteindrions pas encore le temps de S. Paul. Quoi qu'il en soit, à partir du second siècle de notre ère, les exemples abondent : S. Justin parle des éléments célestes (τὰ οὐράνια στοιχεῖα, *Apol.* II, 5; cf. *Tryph.* 23); Polycrate d'Éphèse, dans sa lettre au pape Victor, appelle les apôtres Jean et Philippe μεγάλα στοιχεῖα (dans Eusèbe, *Hist.* III, XXXI, 3); voir aussi Athénagore, *Apol.* 16; Théophile, *Ad Autol.* I, 4 (ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ἀστέρες στοιχεῖα εἰσὶν); cf. I, 35. Cette acception du mot est passée en latin et se trouve dans Lactance (*Instit.* II, 6) et dans S. Jérôme (*Epist.* CXX, 4 : Omnis hebdomada... quam ethnici idolorum et elementorum nominibus appellant).

Dans la suite, la dérivation est plus difficile à suivre; mais elle devient aussi moins intéressante pour nous à mesure que nous nous éloignons de l'âge apostolique. L'opinion universelle était alors que les astres étaient animés. Il était donc tout naturel de désigner par στοιχεῖον non seulement l'astre lui-même mais l'esprit qui l'habite ou plutôt l'influence occulte qu'il est censé produire. Grâce aux progrès de la magie, on appela ainsi toute influence mystérieuse bonne ou mauvaise, astrale ou autre. Le στοιχεῖον devient « un charme, un talisman » et forme les dérivés στοιχειοῦν (opérer un enchantement), στοιχειώσις, στοιχειωματικοί. Les exemples de ce sens abondent dans la littérature byzantine. Voir Sophocles, *Greek Lexicon*. Enfin les Grecs de nos jours donnent ce nom à tout ce dont leur superstition redoute l'influence, aux génies des bois et des eaux, aux revenants, au mauvais œil. Une source enchantée est pour eux στοιχειώμενο πηγάδι, une maison hantée, στοιχειώμενο σπίτι. Cf. G. F. Abbott, *Macedonian Folklore*, Cambridge, 1903, p. 249-250. La première origine de ce sens peut être relativement ancienne. Cf. *Apotelesmata Apollonii Tyanensis*, édit. Nau, dans la *Patrol. syriaca* de

Graffin, t. II, p. 1376-7 (à telle heure, on enchante tout στοιχεῖον des oiseaux, des serpents, des quadrupèdes).

L'échelle des acceptions s'établit donc ainsi :

- A) Ombre (ou aiguille) du gnomon..... Aristophane.
- B) Éléments des corps Platon.
- C) Éléments de l'alphabet v^e s. av. J.-C.
- D) Éléments des sciences, des arts..... Isocrate.
- E) Éléments célestes, planètes, zodiaque. II^e s. apr. J.-C.
- F) Influx astral ou magique..... Époque byzant.
- G) Tout ce qui peut jeter un sort..... Grec moderne.

II. LE MONDE DANS LES ÉCRITS DE PAUL.

Le sens primordial, resté classique, de κόσμος est « beauté » et « ordre ». C'est aussi son sens habituel dans les Septante, où il traduit fréquemment עֲדִי (parure), תְּפִאֲרָת (éclat), צְבָא (ordre ou ornement des cieux). Le seul exemple dans le N. T. est 1 Petr. 3³ (ἐνδόσεως ἱματίων κόσμος).

1. *Le monde est l'univers, l'ensemble de la création matérielle.* Pythagore aurait le premier appelé κόσμος soit l'univers (d'après Plutarque, *De placit. philos.* II, 1. *Op. mor.* p. 886 B), soit le ciel (d'après Favorinus cité par Diogène Laërce, VIII, 48), à cause de l'ordre et de la beauté qui y règnent. La première acception, vulgarisée par Aristote (*De mundo*, 2 : κόσμος μὲν οὖν σύστημα ἑξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις περιεχομένων φύσεως), est inconnue des Septante; mais elle apparaît souvent dans les livres deutérocanoniques et dans le N. T. et toujours, ce semble, en rapport avec l'acte créateur ou la souveraineté de Dieu : Act. 17²⁴ (ὁ Θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον); Rom. 1²⁰ (ἀπὸ κτίσεως κόσμου); Eph. 1⁴ (πρὸ καταβολῆς κόσμου). Jamais au contraire κόσμος ne se rencontre dans la Bible au sens spécial de « ciel » qu'il a fréquemment chez les classiques (Platon, *Tim.* 28 B [οὐρανὸς ἢ κόσμος]; Isocrate, IV, 179 [γῆς ἀπάσης τῆς ὑπὸ τῷ κόσμῳ κεϊμένης]; Xénophon, *Memor.* I, 1, 11).

2. *Le monde c'est aussi « la terre comme demeure de l'homme » ou plus généralement « le milieu où se meut le genre humain ».* Cette acception, étrangère au grec classique, rare dans la langue profane de n'importe quelle époque, est assez commune dans le Nouveau Testament. En naissant, l'homme n'apporte rien dans le monde (1 Tim. 6⁷); pour éviter le contact des pécheurs, il faudrait sortir du monde (1 Cor. 5¹⁰); Abraham était l'héritier du monde (Rom. 4¹³); l'idole n'est rien dans le monde (1 Cor. 8⁴); les Gentils, avant leur conversion, étaient sans Dieu dans le monde (Eph. 2¹²); la foi est prêchée dans le monde entier (Col. 1⁶; cf. Rom. 1⁸; 1 Tim. 3¹⁶). Cependant on peut entendre plusieurs de ces exemples non pas du globe terrestre mais de l'humanité qui l'habite, et nous retombons ainsi sur l'acception suivante; ou bien il s'y mêle une idée secondaire dont il sera question plus loin.

3. *Le monde, c'est aussi le genre humain, les habitants de la terre.* Ce sens est clair dans tous les passages où Dieu est présenté comme juge du monde (Rom. 3⁶ [πῶς κρίνεται ὁ Θεὸς τὸν κόσμον]; cf. 1 Cor. 6²; 11³²) et le monde comme débiteur de la justice divine (Rom. 3¹⁹ : ὑπόδικος... πᾶς ὁ

κόσμος τῷ Θεῷ); mais il est incontestable dans beaucoup d'autres cas : « Dieu dans le Christ se réconciliait le monde » (2 Cor. 5¹⁹); « par un seul homme le péché est entré dans le monde » (Rom. 5¹²; cf. 5¹³) et a ainsi introduit dans tous les hommes un principe de mort; Paul déclare que sa conduite dans le monde, c'est-à-dire parmi les hommes, a été inspirée non par la sagesse charnelle mais par la grâce de Dieu (2 Cor. 1¹²). L'expression « balayures du monde » est expliquée par « rebut de tous » les hommes (1 Cor. 4¹³); et si les apôtres sont appelés « des luminaires dans le monde » (Phil. 2¹⁵), c'est sans doute pour éclairer le genre humain plutôt que le globe terrestre.

4. Enfin, très souvent dans S. Paul, le monde, soit comme demeure actuelle de l'homme, soit comme ensemble de l'humanité actuelle, acquiert un sens péjoratif qui lui vient d'un contraste exprimé ou sous-entendu avec un monde supérieur ou avec une humanité régénérée. Le monde ainsi compris n'est pas toujours le monde corrompu et pervers; mais c'est au moins le monde laissé à lui-même, destitué de la grâce divine, tel qu'il est et non tel qu'il devrait être dans les desseins de Dieu; en un mot c'est le monde naturel, par opposition expresse ou tacite avec le monde surnaturel. « Dieu a frappé de folie la sagesse du monde (1 Cor. 1²⁰); le monde n'a pas connu Dieu par la sagesse (1²¹) »; aussi Dieu a-t-il choisi pour accomplir son œuvre « les choses folles du monde, les choses faibles du monde, les choses viles du monde » (1 Cor. 1²⁷⁻²⁸: τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου, τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου, τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου), car il les transforme en les choisissant. Le chrétien n'a pas l'esprit du monde puisqu'il a reçu l'Esprit de Dieu et que ces deux esprits s'excluent mutuellement (1 Cor. 2¹²); en effet « la sagesse de ce monde est folie devant Dieu » (1 Cor. 3¹⁹). On voit par ces exemples, surtout par le dernier, à la faveur de quelle antithèse se glisse l'acception péjorative. Le monde c'est proprement ce monde (ὁ κόσμος οὗτος), où tout est faiblesse, impuissance, corruption, néant, le monde mesuré par le siècle présent (Eph. 2²: κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου), le monde dont la figure passe, dont il faut user sans en abuser (1 Cor. 7³¹⁻³²), dont la tristesse opère la mort (2 Cor. 7¹⁰). Le sens péjoratif est plus ou moins accentué selon le contraste latent; il est à son comble lorsque le monde fait antithèse à Dieu ou à son Esprit: « Le monde est crucifié pour moi et je le suis pour le monde » (Gal. 6¹⁴); entre nous plus rien de commun. Mais l'opposition n'est pas toujours si violente: l'homme et la femme mariés « pensent aux choses du monde » (1 Cor. 7³³⁻³⁴); c'est un obstacle aux méditations saintes, non un empêchement absolu. D'ailleurs l'opposition n'est pas radicale et essentielle; elle ne l'est qu'autant que le monde reste étranger aux influences surnaturelles; mais « Dieu dans le Christ se réconcilie le monde » (2 Cor. 5¹⁹) et l'endurcissement d'Israël, au point de vue providentiel, a été « la richesse du monde » (Rom. 11¹²) et « la réconciliation du monde » (11¹⁵), parce qu'il a contribué à la conversion des Gentils. Ici le monde n'est pas l'humanité entière, mais la partie de l'humanité privée de la révélation mosaïque.

Nous avons omis à dessein la locution controversée τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, mais ce que nous venons de dire peut contribuer à en préciser la signification ou du moins à exclure toutes les interprétations qui ne cadreraient pas avec la notion paulinienne de κόσμος.

III. SENS DE L'EXPRESSION τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου.

Dans sa *Théologie de saint Paul* publiée en 1831, Usteri écrivait à propos de Gal. 4³⁻⁹ : « On s'accorde à reconnaître que les στοιχεῖα signifient *prima institutionis elementa* et continuent la métaphore commencée par νήπιοι. » S'il vivait aujourd'hui, Usteri devrait convenir que l'accord est rompu, bien que les meilleurs exégètes (Lightfoot, Cremer, Sieffert, Grimm etc.) tiennent pour l'interprétation commune.

Dernièrement Zahn (*Galaterbrief*², p. 195-196) a essayé de ressusciter une explication déjà proposée par quelques commentateurs : « Il est certain, par l'addition τοῦ κόσμου, que στοιχεῖα ne désigne ni l'alphabet, ni les éléments et les rudiments de la religion ou de la connaissance religieuse, ni spécialement les corps célestes, les étoiles ou constellations, ni les anges ou esprits qui animent ou régissent les astres, mais bien la matière et les choses matérielles dont le monde se compose, le monde lui-même, en tant qu'il est matériel. » Au point de vue de la philologie classique, cette traduction de τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου serait irréprochable et, de fait, elle s'autorise d'un exemple de Lucien, *Amor.* 19, de S. Irénée, *Hæres.* I, IV, 2; I, V, 5 (τὰ σωματικὰ τοῦ κόσμου στοιχεῖα), etc. Mais il est impossible de l'adapter à l'enseignement de S. Paul dans les deux textes dont il s'agit.

Tout récemment, O. Lagercrantz, *Elementum. Eine lexicologische Studie* (*Skrifter utgifna af kungl. humanistiska vetenskaps-samfundet*, t. XI, fasc. 1), Upsala, 1911, s'appuyant sur un texte du *Pasteur d'Hermas* (*Vis.* III, XIII, 3) qu'il juge mal compris par ses devanciers, cherche à établir, dans tous les passages du N. T., le sens de *fondement*. Son étude ne convaincra probablement personne sur ce point, mais elle est absolument à lire, malgré quelques hypothèses fantaisistes, pour contrôler les dérivations tout aussi conjecturales de Diels, le principal champion de l'explication suivante.

Une autre explication est maintenant en faveur. Sans nous arrêter à la question de priorité, elle est patronnée par Everling (*Paulin. Angelologie und Dämonologie*, 1888, p. 55), Diels (*Elementum, eine Vorarbeit zum griech. und latein. Thesaurus*, Leipzig, 1899, p. 44-47), Deissmann (dans *Encycl. Biblica*, t. II, p. 1259), Reitzenstein (*Poimandres, Studien zur griechisch-ägypt. und frühchristl. Literatur*, Leipzig, 1904, p. 71), Bousset (*Die Religion des Judentums*², 1906, p. 372). Elle est adoptée par Haupt (sur Col. dans *Meyer's Kommentar*), Tobac (*Le problème de la justification dans S. Paul*, 1908, p. 54-62), Protin (*Les éléments du monde dans la pensée de S. Paul*, dans *Revue augustinienne*, t. XIV, 1909, p. 71-74). Le P. Lemonnyer, avec réserve, la juge admissible (*A propos des sens divers de στοιχεῖον*, dans *Revue des sciences philos. et théol.* t. I, 1907, p. 505-506) : « Il est possible qu'il [ce sens] soit sous-jacent aux expressions de saint Paul. »

D'ailleurs ces auteurs ne s'accordent nullement sur le sens des στοιχεῖα τοῦ κόσμου et il est fort malaisé de savoir ce qu'ils entendent au juste, sauf qu'ils voient tous dans les στοιχεῖα des êtres personnels. Ritschl, qui est probablement le premier initiateur de cette exégèse (*Rechtfertigung und Versöhnung*³, t. II, p. 252), pensait uniquement aux anges

promulgateurs de la Loi. Spitta (*Der zweite Brief des Petrus* etc., Halle, 1885, p. 260-270) les assimile aux στοιχεῖα de 2 Petr. 3¹⁰, ce qui n'est pas de nature à éclaircir la question. La plupart nomment en général les « esprits élémentaires » (*Elementargeister*) et semblent avoir en vue tantôt les anges conducteurs des astres de la théologie judaïque, tantôt les esprits cachés dans les choses des religions animistes, tantôt les forces divinisées (λόγοι, δυνάμεις) de la philosophie stoïcienne, tantôt les influences planétaires de l'astrologie populaire.

M. l'abbé Tobac, par un louable effort, a essayé de répandre un peu de lumière sur ce chaos; mais nous ne pouvons pas dire qu'il ait réussi. En lisant et en relisant le chapitre qu'il consacre à ces *puissances superterrestres*, nous ne parvenons pas à nous en faire une idée nette. « Ces êtres que les païens honoraient par leur idolâtrie, qui n'ont pas la nature divine, que S. Paul appelle στοιχεῖα τοῦ κόσμου, ce sont manifestement les démons » (p. 60). Voilà qui est clair; mais tournez la page et vous lirez ceci : « Nulle part ces esprits ne sont présentés comme mauvais ou comme poussant au péché; au contraire nous avons contracté une dette vis-à-vis d'eux par le fait de la transgression de la Loi » (p. 62). En effet « ces puissances spirituelles n'ont pas seulement participé à la promulgation de la Loi, elles en sont les défenseurs, les gardiens préposés à son observation » (p. 59). Ainsi les éléments du monde sont en même temps les divinités païennes (Gal. 4¹) et les anges à qui Dieu confia la promulgation de la Loi (Gal. 3¹⁹). « Ces éléments du monde qui apparaissent ici en opposition avec le Christ (Col. 2⁸)... ne sont-ce pas ces mêmes puissances intermédiaires appelées dieux par les Gentils, ministres de Dieu ou anges par les Juifs et que la spéculation judéo-phrygienne voulait élever à un rang jugé par S. Paul injurieux pour la dignité du Christ? » (p. 61). Un pareil syncrétisme est tout à fait déconcertant et nous renonçons à le comprendre. Mais de quel droit l'attribue-t-on à l'Apôtre?

Nous pensons que cette interprétation des στοιχεῖα τοῦ κόσμου a maintenant atteint et dépassé son maximum de vogue, qu'elle déclinera peu à peu, à mesure qu'on en pèsera mieux les défauts et les inconvénients, sans se laisser éblouir par ce qu'elle a de séduisant et de spécieux au premier abord. Nous n'hésitons pas à la repousser pour les raisons suivantes : A) Elle donne à στοιχεῖον un sens qui n'est point usité à l'époque néo-testamentaire et que l'on ne constate que beaucoup plus tard dans la langue byzantine. Or n'est-il pas plaisant de nous renvoyer, pour mieux entendre S. Paul, à un texte de très basse époque, sur le sens duquel on n'est même pas d'accord? [*Testam. Salomonis*, fragm. dans Fabricius, *Codex pseudepigr. N. T.*, Hambourg, 1722, p. 1047 : « Nous sommes les στοιχεῖα, les dominateurs de ce monde, la tromperie, la discorde, le destin (κλόθων), la tempête », etc. Depuis, le *Testament de Salomon* a été publié par Fleck. *Aneecdota sacra*, Leipzig, 1837 et reproduit par Migne, CXXII, 1316-1337]. — B) Elle ne sauvegarde point le sens paulinien du mot κόσμος et, pour mieux dire, ne s'accorde avec aucune acception reconnue de ce mot. — C) Elle attribue à S. Paul une conception des « esprits intermédiaires » qui est totalement étrangère à ses lettres, aux autres écrits du Nouveau Testament et même à la pensée juive contemporaine. Les Juifs contemporains admettaient bien

que les astres et les agents atmosphériques étaient dirigés par des esprits, mais ils appelaient ces esprits πνεύματα et non pas στοιχεῖα, et l'on ne voit pas qu'ils leur aient rendu un culte superstitieux. — D) Elle ne cadre pas avec le texte et le contexte du double passage qu'il s'agit d'expliquer. L'exégèse de ces passages le montrera. — E) Enfin, il est impossible de l'exposer un peu nettement sans en découvrir les points faibles, les positions intenable et les aspects contradictoires. On ne la rend acceptable qu'à force de vague.

IV. LES ÉLÉMENTS DU MONDE DANS SAINT PAUL.

Des deux textes où sont mentionnés les éléments du monde, il faut commencer par le plus ancien, qu'il soit ou non le plus facile. C'est une question de méthode dont un exégète ne doit pas se départir.

1. *Les éléments du monde dans l'Épître aux Galates* (Gal. 4³⁻⁸⁻¹⁰).

A) 4³ : Οὕτως καὶ ἡμεῖς,
ὅτε ἡμεῖς νήπιοι,
ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου
ἡμεῖς δεδουλωμένοι.

Ita et nos
cum essemus parvuli,
sub *elementis mundi*
eramus servientes.

Contrairement à l'opinion commune, certains commentateurs soutiennent que la première personne du pluriel (ἡμεῖς, ἡμεῖς, ἡμεῖς) comprend à la fois Juifs et Gentils, comme plus bas 4⁵; mais il faut décidément leur donner tort, car : a) ὅτε ἡμεῖς νήπιοι répond évidemment à ὁ νόμος παιδείας ἡμῶν γέγονεν (3²⁴). — b) ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεῖς δεδουλωμένοι répond non moins clairement à ὑπὸ νόμον ἔφρο υ-
ρούμεθα συγκλειόμενοι (3²³). — c) Avant la plénitude des temps, les Gentils n'étaient pas héritiers, même en espérance (Eph. 2¹²); les Juifs seuls étaient détenteurs des promesses (Rom. 9⁴), qui devaient avoir leur effet lors de la venue du Messie. — Il en résulte de toute manière que dans ce verset il n'est question que des seuls Juifs et que les éléments du monde sous lesquels ils étaient asservis représentent les institutions mosaïques.

B) 4⁸ Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες Θεὸν
ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς.

⁸ Sed tunc quidem ignorantes Deum,
iis, qui natura non sunt dii, servie-
batis.

⁹ νῦν δὲ γινόντες Θεόν,

⁹ Nunc autem cum cognoveritis
Deum,

μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ,
πῶς ἐπιστρέψετε πάλιν ἐπὶ
τὰ ἄσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα,
οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύσαι θέλετε;

immo cogniti sitis a Deo :
quomodo convertimini iterum ad
infirmam et egenam *elementa*,
quibus denuo servire vultis?

¹⁰ ἡμέρας παρατηρεῖσθε κτλ.

¹⁰ Dies observatis etc.

Les Galates judaïsants étaient en grande majorité païens avant leur conversion au christianisme; ils servaient les faux dieux (4⁸). Or ils veulent revenir (ἐπιστρέψετε), de nouveau (πάλιν), pour les servir derechef (πάλιν), comme autrefois (ἄνωθεν), aux *éléments faibles et misérables* (4⁹). A première vue on serait tenté d'identifier ces éléments avec les faux

dieux ; mais on s'aperçoit vite que cette identification est absolument impossible, car : *a*) Rien dans l'Épître n'indique la moindre propension des Galates à retomber dans l'idolâtrie. — *b*) S'il en était ainsi, l'Apôtre ne manquerait pas de les reprendre avec indignation, lui qui blâme avec tant de sévérité leurs pratiques judaïsantes. — *c*) D'ailleurs il ne nous laisse pas ignorer ce qu'il entend par ce retour : « Vous observez, dit-il, les jours, les mois, les saisons, les années » ; c'est-à-dire, vous vous assujettissez aux prescriptions mosaïques ou à des prescriptions similaires, et c'est là ce que j'appelle *revenir* aux éléments du monde.

On objecte que les éléments du monde sont des êtres personnels ; car : *a*) ils sont comparés à des tuteurs et à des intendants ; *β*) ils sont appelés pauvres et infirmes ; *γ*) les Galates leur sont assujettis comme ils étaient autrefois assujettis aux idoles. — Il faut être bien dépourvu d'arguments pour recourir à des raisons si fragiles qu'on aurait beaucoup de peine à prendre au sérieux si elles n'étaient avancées avec tant d'assurance par les champions des esprits élémentaires. En effet : *α*) La Loi elle aussi est comparée aux tuteurs et aux intendants ; elle est même appelée pédagogue (Gal. 3²⁴) sans devenir pour cela une personne ; *β*) l'Épître aux Hébreux (7¹⁸) mentionne l'*infirmité* et l'inutilité de la Loi sans lui conférer pour cela la personnalité et l'adjectif *πτωχός* s'applique souvent aux choses ; *γ*) enfin si les éléments du monde deviennent des êtres personnels parce que les Galates leur sont asservis comme ils l'étaient jadis aux faux dieux, pour la même raison le ventre deviendra une personne en vertu de ce texte, Rom. 16¹⁸ : « *Christo Domino nostro non serviunt sed suo ventri* ». La pensée de l'Apôtre est simple : « Autrefois, ignorant Dieu, vous serviez des êtres qui n'avaient rien de divin ; mais maintenant, connaissant Dieu, pourquoi vous assujettir à des choses si vaines ? » Le contraste est entre l'ignorance d'autrefois et la science d'aujourd'hui qui les rend plus inexcusables ; l'accent est sur le mot « servir » (δουλεύειν) qui désigne le *service* du vrai Dieu : « *Nolite fieri servi hominum* » (1 Cor. 7²³).

2. Les éléments du monde dans l'Épître aux Colossiens (Col. 2⁸⁻²⁰⁻²¹)

A) 2⁸ : Βλέπετε μή τις ἔσται ὁ συ-
λαγωγῶν

διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης
κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων,
κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου
καὶ οὐ κατὰ Χριστόν.

Videte ne qui vos decipiat

per philosophiam et inanem fallaciam
secundum traditionem hominum,
secundum elementa mundi
et non secundum Christum.

Les éléments du monde ne sauraient être plus clairement définis, d'un côté par leur synonymie avec la tradition des hommes, de l'autre par leur opposition au Christ. La synonymie entre *éléments du monde* et *tradition des hommes* est encore plus remarquable si l'on réfléchit que le *monde* signifie souvent chez S. Paul l'*humanité* et que tout dans le texte converge vers l'idée d'enseignement et de doctrine philosophique (διὰ τῆς φιλοσοφίας), traditionnelle (κατὰ τὴν παράδοσιν), élémentaire (κατὰ τὰ στοιχεῖα). C'étaient les pratiques judaïsantes prêchées par les faux docteurs de Colosses. Qu'on n'objecte pas que la loi ne saurait être représentée comme une *tradition humaine* puisqu'elle est une institu-

tion divine. Le Christ étant la fin de la Loi, les prescriptions mosaïques, après la venue du Christ, n'ont plus que la valeur de traditions humaines. D'ailleurs, en fait, les judaïsants de Colosses mêlaient aux observances mosaïques des pratiques d'un ascétisme arbitraire. A ce point de vue, S. Paul parle comme S. Marc (7^e).

B) 2⁰ : Εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ
ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου,
τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε;

2¹ μὴ ἄψη μηδὲ γεύση μηδὲ θίγης,

ἃ ἔστι πάντα εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει,
κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας
τῶν ἀνθρώπων.

2⁰ Si ergo mortui estis cum Christo
ab elementis hujus mundi :
quid adhuc tanquam viventes in
mundo decernitis?

2¹ Ne tetigeritis, neque gustaveritis,
neque contrectaveritis :
quæ sunt omnia in interitum ipso usu,
secundum præcepta et doctrinas
hominum.

Le sens des *éléments du monde* est déterminé de trois manières :
a) par le mot κόσμος, — b) par le mot δογματίζεσθε, — c) par les préceptes énumérés au v. 11.

a) « Si vous êtes morts aux éléments du monde, pourquoi vous laissez-vous imposer des lois comme si vous viviez dans le monde ? » Pour que le raisonnement tienne, il faut que le monde soit pris au même sens des deux côtés, et ce ne peut pas être le sens physique, car il n'appartient point aux Colossiens de mourir au monde ainsi entendu ; c'est donc le monde moral, c'est-à-dire l'humanité sans le Christ et soumise à des influences autres que celles du Christ. — b) Les lois que les Colossiens subissent sont contenues dans les éléments du monde comme la partie dans le tout ; car en mourant aux éléments du monde ils meurent *ipso facto* à ces prescriptions humaines, arbitraires ou caduques. — c) Ces prescriptions, qui font partie des éléments du monde, sont expressément définies et énumérées. Ce sont « les préceptes et les traditions des hommes » et elles se formulent ainsi : « Ne prenez pas, ne goûtez pas, ne touchez pas. » — Bref, ici comme partout, les *éléments du monde* sont des doctrines et des coutumes opposées à l'enseignement du Christ ; et la Loi mosaïque elle-même, après son abrogation, peut être comprise sous cette appellation.

LIVRE TROISIEME

LA PERSONNE DU RÉDEMPTEUR

CHAPITRE PREMIER

LE CHRIST PRÉEXISTANT.

I. LE CHRIST AVANT LES SIÈCLES.

Paul et le Christ. — « On est surpris, dit Beyschlag, après la christologie plus simple des premiers apôtres, d'entendre Paul attribuer au Sauveur une préexistence céleste avant sa naissance terrestre et même une participation à la création du monde ¹. » L'étonnement des historiens du dogme peut tenir en partie à une connaissance imparfaite ou à une appréciation inexacte de la théologie des premiers apôtres, mais le fait lui-même n'en reste pas moins déconcertant pour qui veut réduire la grandeur du Christ aux dimensions humaines. Et il l'est plus encore si l'on tient compte de ces deux choses : que saint Paul a été le premier à fixer par écrit la croyance chrétienne et que sa christologie n'a jamais été l'objet d'une controverse. Car le fait est indéniable et il est reconnu, de bonne foi, par les critiques les moins enclins à défendre les positions traditionnelles. C'est ce qui donne tant d'intérêt à la christologie de saint Paul.

La manière dont le pharisien converti parle de Jésus de Nazareth, ce novateur religieux mort naguère sur une croix,

1. Beyschlag, *Neutestam. Theologie* ², t. II, p. 77. — Voir les notes G₂, p. 189-190 et H₂, p. 191-197.

dont hier encore il se faisait une gloire et un devoir d'anéantir l'œuvre et d'abolir le nom, est un phénomène étrange qui paraît contredire toutes les lois de la psychologie et toutes les analogies de l'histoire. Paul, ce fier génie, si conscient de sa dignité, si dédaigneux des idoles de chair et de sang, est en extase et en adoration devant son Maître. Il veut être son homme-lige, son esclave; et aussi l'esclave de ses frères pour l'amour de lui¹. Il ne souffre pas qu'on le mette en parallèle avec rien de créé. Plus haut que les cieux, plus vaste que l'univers, plus puissant que la mort, seul vainqueur du péché, seul médiateur de la grâce, seul rédempteur du genre humain, le Christ efface tout de son éclat, il remplit tout de sa plénitude, il est antérieur aux siècles². Aussi tout genou doit fléchir devant lui, au ciel, sur la terre et dans les enfers, car les plus parfaits des esprits célestes reconnaissent en lui leur chef, leur créateur et leur Dieu³. Tel est le tableau que l'Apôtre, au lendemain de la passion, fait de Jésus aux témoins de sa vie et de sa mort, à ses persécuteurs et à ses bourreaux.

Quelles proportions colossales a prises subitement dans l'esprit de Saul l'image du Crucifié! La transcendence de cette image est telle qu'elle ne peut plus croître : on n'ajoute pas à l'infini. Tous nos efforts pour en suivre le développement graduel demeurent vains. Dès le premier instant de sa conversion, le Christ est pour lui l'incomparable, l'unique : rien au-dessus et rien à côté. Et ce n'est point aux dépens de la nature humaine. Jésus-Christ n'est pas un personnage de rêve. C'est un être bien réel, toujours vivant dans la mémoire de ses disciples qui répètent ses paroles et se modèlent sur ses actes. Lorsque Saul devint chrétien, quatre ou cinq ans tout au plus s'étaient écoulés depuis la passion; quand il inaugura sa prédication publique, il n'en était

1. Rom. 1¹; Gal. 1¹⁰, Phil. 1¹ (δοῦλος Ἰ. Χ.); 2 Cor. 4⁵ (nos servos vestros per Jesum, c.-à-d. *propter Jesum*, διὰ Ἰησοῦν). — Le titre de *serviteur du Christ*, qui convient à tous les chrétiens (Eph. 6⁶; Col. 4¹³; 2 Tim. 2²⁴), doit être rapproché de cette injonction : *Pretio empti estis, nolite fieri servi hominum* (1 Cor. 7²³).

2. Col. 1¹⁸⁻²⁰; Eph. 1²¹⁻²³; Rom. 3²³⁻²⁵; 1 Tim. 2⁵.

3. Phil. 2⁹⁻¹¹; Col. 1¹⁶⁻¹⁷; Rom. 9⁶; Tit. 2¹³. Hebr. 1⁶⁻⁸ ne dit rien de plus.

éloigné que d'une dizaine d'années; quand il écrivit ses premières lettres, vingt-deux ans à peine le séparaient de cette date mémorable. Jésus-Christ, son aîné de huit ou dix ans peut-être, était pour lui, dans toute la force du terme, un contemporain qu'il avait pu croiser dans les ruelles de Jérusalem ou sous les portiques du Temple; c'était aussi un compatriote, s'il est vrai, comme le veut saint Jérôme, que la famille de Saul fût d'origine galiléenne. Comment est-il devenu son Dieu? Ni le temps écoulé, ni le milieu palestinien, ni les circonstances de la mort de Jésus ne favorisaient une apothéose; et le sérieux du monothéisme juif ne se prêtait pas à ces déifications ridicules qui plaçaient un Claude ou un Tibère au rang des immortels, leur assignaient des temples, des prêtres et des sacrifices, les égalant aux dieux de l'Olympe qui n'étaient en effet ni meilleurs ni pires. Lorsque la flatterie des Romains dégénérés, émule de l'adulation orientale, décerna les honneurs divins aux empereurs qui les acceptèrent, avec une certaine retenue d'abord, puis sans nulle pudeur, les Juifs furent irréductiblement réfractaires à ce culte impie. L'adoration d'un homme, fût-il empereur ou roi, était pour eux l'abomination de la désolation. Il fallut bien céder à leur répulsion invincible et les dispenser officiellement d'un acte plus horrible à leurs yeux que la mort. Les chrétiens ne montrèrent pas moins d'intransigeance et ils scellèrent souvent de leur sang le refus d'accorder à un homme les titres et les honneurs réservés à Dieu. Les païens avaient beau ne rien comprendre à leurs scrupules, ils n'en purent jamais triompher. Pour les chrétiens, plus encore que pour les Juifs, le culte de César fut toujours l'adoration de la Bête et le temple des Augustes, le trône de Satan. Quand saint Paul proteste qu'il n'y a pour nous « qu'un seul Dieu, le Père, et un seul Seigneur, Jésus-Christ », cette profession de foi retentit comme le cri indigné de la conscience chrétienne contre la suprême aberration du polythéisme expirant; car, dès cette époque, tous les titres divins, « Dieu, fils de Dieu, Dieu de Dieu, Seigneur ou Seigneur Dieu, Sauveur ou Dieu Sauveur », avaient été profanés par l'adulation des peuples et l'inconscience du paganisme. Mais Paul maintient

à ces termes toute leur valeur biblique, en les appliquant au Christ préexistant.

Notion de la préexistence. — L'existence du Fils de Dieu antérieure aux siècles ressort évidemment de tout ce que nous aurons à dire sur sa nature divine, ses relations éternelles au sein de Dieu, son rôle actif dans la création du monde; mais elle se prouve aussi directement par trois séries de témoignages.

1. A un certain moment de la durée, le Christ « vint en ce monde¹; il apparut dans la chair²; il se fit pauvre de riche qu'il était, afin de nous enrichir par sa pauvreté³ ». Il existait donc avant ce moment, car l'état de richesse qui a précédé sa pauvreté volontaire ne peut être que le séjour du ciel. Or, l'échange des richesses du ciel contre la pauvreté de la terre suppose nécessairement un mode d'existence antérieur à l'incarnation. Des textes comme ceux-ci : « Dieu, ayant envoyé son propre Fils dans la ressemblance de la chair de péché et pour le péché, condamna le péché dans la chair⁴ », ou encore : « Dieu envoya son Fils né d'une femme, mis sous la Loi, afin de nous procurer la filiation adoptive⁵ », n'ont rien de commun avec la phrase biblique : « Dieu leur envoya un juge ou un sauveur »; car, si la mission du Fils coïncide avec son origine terrestre, son existence précède de toute nécessité, puisque c'est la ressemblance de la chair de péché, autrement dit la nature humaine, qui est le terme de la mission.

2. Le Christ est le « premier-né de toute créature⁶ ». Il est absolument impossible que cette expression veuille dire « premier-né d'entre les créatures »; elle signifie donc « né avant toute créature » : ce qui implique premièrement que le Christ n'est point à ranger dans la catégorie des êtres créés, en second lieu qu'il possède un mode d'existence supérieur et antérieur à tout être créé. Pour qu'il ne reste pas d'équivoque, Paul se commente lui-même en disant que le Christ

1. 1 Tim. 1¹⁵ : X. Ὁ ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι. Non seulement il vient, mais il vient avec un *but* : ce qui ne permet pas de comparer l'expression « tout homme venant au monde ».

2. 1 Tim. 3¹⁶. — 3. 2 Cor. 8⁹. — 4. Rom. 8³. — 5. Gal. 4⁴.

6. Col. 1¹⁵. Voir la note H₂, p. 196-197.

« est avant toutes choses »; et il en donne cette raison que « tout a été créé par lui et pour lui¹ ». Comme il faut être avant d'opérer, la conséquence est évidente.

3. Non seulement le Christ existait mais il « subsistait sous la forme de Dieu² ». La forme de Dieu ne peut pas plus s'acquérir que se perdre; elle ne saurait être supplantée par la forme d'esclave qu'elle s'adjoint dans le temps : là où elle est, elle est de toute éternité. C'est pourquoi « Jésus-Christ était hier, il est aujourd'hui et il sera dans les siècles³ » des siècles. Comme l'auteur de l'Épître aux Hébreux, saint Paul a coutume de distinguer dans la vie du Christ trois états ou trois phases : la préexistence éternelle du Fils auprès du Père et ce qu'on pourrait appeler sa préhistoire, l'apparition historique sur la terre à la plénitude des temps, l'exaltation glorieuse du Christ ressuscité. Et il est évident que ces trois états, se succédant sans changement de sujet, appartiennent bien à la même personne.

Aussi une certaine préexistence du Christ n'est pas contestée. L'hypothèse récente qui réduit la préexistence à la seule âme du Christ se passe de réfutation : la préexistence des âmes fut toujours antipathique à la pensée juive; on n'en découvre pas le moindre vestige dans le Nouveau Testament; et pourquoi saint Paul ferait-il honneur au Christ, par opposition à tous les autres, d'une préexistence qui, dans ce système, lui serait commune avec tous les hommes? D'aucuns veulent que l'Apôtre se soit inspiré de Philon et que son Christ ne soit en somme que l'homme-type du philosophe alexandrin⁴ : mais comme Paul ignore le Platon

1. Col. 1¹⁶⁻¹⁷. — 2. Phil. 2⁶. — 3. Hebr. 13⁸.

4. A. Hilgenfeld (*Bemerkungen über den paulinischen Christus*, dans *Zeitschrift für wiss. Theol.*, XIV, 1871, p. 188-192) se réfère à la fois à l'homme idéal de Philon et au système des âmes préexistantes de Platon; mais il faudrait choisir entre ces deux conceptions disparates. Si le Christ préexistant n'est que l'âme préexistante du Christ, selon l'hérésie d'Apollinaire, ce n'est plus l'homme idéal de Philon. On sait que d'après Philon la création de l'homme-type est indiquée dans Gen. 1²⁷ (ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα Θεοῦ), la formation de l'homme réel dans Gen. 2⁷ (ἐπλασεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς). Cet homme idéal n'est pas le Logos, l'idée des idées et l'archétype de la raison, c'est l'idée de l'homme (cf. J. Drummond, *Philo Judæus*, Londres, 1888, t. II, p. 275) et voilà pourquoi il n'a aucun rapport avec le Christ réellement préexistant de

helléniste, qu'en tout cas il ne lui emprunte rien, que sa théologie réaliste est aux antipodes de l'idéalisme théosophique de Philon, cette opinion nouvelle manque complètement de base et ne supporte pas l'examen.

Nier que saint Paul ait enseigné la préexistence réelle du Christ, c'est, au gré de Holtzmann, du pur rationalisme : il veut dire du parti pris et de la prévention dogmatique. Que l'Apôtre fût fondé à l'enseigner, il n'en convient pas, naturellement; mais enfin il accorde qu'il l'a enseignée. Seulement il se fait du Christ préexistant de la théologie paulinienne l'idée la plus bizarre. Le Christ aurait préexisté non pas comme Dieu mais comme homme : homme véritable, possédant déjà un corps lumineux, éthéré, immatériel; homme type, image divine et exemplaire divin, sur le modèle duquel seront formés tous les autres; homme céleste, venu du ciel et destiné à retourner au ciel après une phase d'existence terrestre; homme spirituel, animé de l'esprit de Dieu et qui est lui-même esprit¹. On assure que Paul emprunte

S. Paul. Philon est très explicite : l'homme céleste (ὁ οὐράνιος ἄνθρωπος) est *incorporel*, l'homme terrestre (γήινος) a un corps (*Leg. allegor.* I, 12; Mangey, t. I, p. 49); celui-ci est composé d'une âme et d'un corps; il est homme ou femme, mortel; celui-là est une idée ou un sceau (c.-à-d. l'exemplaire intellectuel que l'artiste imprime à la matière), intelligible, incorporel, ni homme ni femme, immortel par nature (ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὐτ' ἄρρην οὔτε θῆλυς, ἀφάρτος φύσει, *De mundi opif.* 46; Mangey, t. I, p. 32). Entre cette idée platonicienne et le Christ préexistant de S. Paul il n'y a rien de commun. D'ailleurs le Christ ne serait pas alors le *second* Adam mais le *premier*, comme dans Philon.

1. Holtzmann, *Neutest. Theol.*, t. II, p. 82 : « Im Geist des Paulus kommt die Vorstellung nur in der Form einer realen Präexistenz vor. » Il ajoute en note : « Dass nur rationalisirende Exegese auf ideale Präexistenz bei Paulus gerathen kann, zeigen Weiss, Pfeiderer, Ménégos. » — Holtzmann échafaudé son étrange théorie de l'*Urmensch* sur ce fait que le Christ — soit préexistant, soit historique, soit glorifié — reste identique à lui-même; or il fut homme sur la terre, donc il était homme auparavant. Mais le simple exposé de ce sophisme en fait voir le vice. L'argument prouve uniquement que le Christ est une seule et même personne, sous ses trois phases d'existence, mais non pas qu'il a toujours été uni à un corps; car des textes comme Rom. 8³; Gal. 4⁵; Phil. 2⁷; 1 Tim. 3¹⁶ montrent avec une entière évidence qu'il a pris un corps dans le temps. On n'arrive pas sans une peine extrême — si toutefois on y arrive — à se représenter le Christ préexistant de Holtzmann, image fuyante qui flotte entre la réalité et le rêve, qui ne serait pour nous qu'une idée, assure-t-il, mais qui est pour saint Paul une personne. — Ce système est excellemment exposé et réfuté par le P. Lagrange (*Revue bibl.*, t. VI, 1897, p. 468-474), autant que « l'imprécision de profondeur affectée » se prête à une réfutation précise.

sa théorie du Christ préexistant au judaïsme palestinien qui enseignait la préexistence du Messie ; mais cette conception rabbinique est bien tardive et il ne s'agit d'ailleurs que d'une préexistence idéale¹. Or les principaux tenants du système que nous exposons sont obligés de reconnaître que le Christ préexistant de saint Paul est bien une réalité. Comment ne serait-il pas un être réel, celui qui crée et conserve le monde, est envoyé par Dieu, échange les splendeurs du ciel contre les humiliations de la terre ? Mais si Jésus-Christ était homme avant de naître, il faut sans doute le reléguer au rang des créatures, puisque Dieu seul est incréé ; et comment saint Paul peut-il affirmer alors que tout être créé sans aucune exception, au ciel et sur la terre, a été créé par lui et pour lui ? Si Jésus-Christ était homme avant de naître, comment expliquer qu'il devient homme en naissant ? Et si Jésus, en ressuscitant, revient à son premier état, celui qu'il avait avant de s'incarner, que signifie la résurrection ? C'est ce que les inventeurs de l'*Urmensch* n'ont jamais essayé de dire et ce qui imprime à tout leur système, de quelques ténèbres qu'ils l'enveloppent, le cachet de l'absurde.

II. JÉSUS-CHRIST SEIGNEUR.

Notre-Seigneur Jésus-Christ. — Le résumé le plus succinct

1. Weizsäcker, *Das apostol. Zeitalter*², p. 121 : « Dieser Begriff ergab sich dem Apostel aus seinen Voraussetzungen mit einer gewissen Notwendigkeit und ist eine Schöpfung seines Denkens ; aber er war ohne Zweifel durch gewisse Vorstellungen nahe gelegt. Wir brauchen dabei nicht an den Philonischen Begriff des himmlischen Menschen als Idealmenschen zu denken ; es genügt die in der palästinensischen Theologie vorhandene Vorstellung, nach welcher der Messias als Menschensohn schon im Himmel vorbereitet und aufgehoben ist bis zur Zeit seiner Offenbarung. In jedem Falle hat Paulus ausgesprochen, dass er vom Himmel gekommen und daher schon vorher dort vorhanden ist. » Il y a là une confusion très regrettable. Les rabbins admettaient bien que le Messie préexistait dans l'intelligence de Dieu avant la création du monde, mais c'était en vertu d'une préexistence *idéale* dans le décret divin de la prédestination (cf. Weber, *Jüdische Theologie*², p. 198, 348, 354). Toute différente est la conception tardive des rabbins qui, afin d'expliquer le retard de l'apparition du Messie, disaient qu'il existait déjà quelque part, mais que Dieu, pour diverses raisons, le tenait en réserve. Il ne s'agit plus ici d'une préexistence mais d'une existence actuelle en un lieu inconnu (cf. Weber, *op. cit.*, p. 355). Quant à la vision du Fils de l'Homme par Daniel (7¹³), elle est *prophétique* et n'implique d'ailleurs aucune préexistence éternelle.

de la christologie paulinienne tient dans cette formule : « Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu¹ ». Bien que tous les éléments en soient antérieurs et remontent à la prédication apostolique, elle n'est stéréotypée que chez saint Paul qui lui donne une portée et une plénitude de sens du plus haut intérêt pour l'histoire de la théologie.

Dans les Synoptiques, la question est de savoir si Jésus est ou n'est pas le Christ, c'est-à-dire le Messie, le descendant et l'antitype de David, l'attente et l'espérance d'Israël. Hérode s'informe du lieu où il doit naître, Jean-Baptiste le montre du doigt, les démoniaques le proclament, Pierre le confesse, Jésus lui-même revendique hautement ce titre qui résume sa mission, les séides des Juifs le lui décernent ironiquement². Mais tandis que les Synoptiques nous font assister, pour ainsi dire, à ce travail de reconnaissance graduelle et gardent toujours le sentiment très net du lien qui unit la qualité de Messie à l'accomplissement des promesses, pour saint Paul l'identification de Jésus avec le Christ est un fait acquis et indiscuté. Le Christ a visiblement rompu toutes les attaches judaïques dont le souvenir est presque effacé. C'est le nom propre du Sauveur, pouvant comme nom propre se passer d'article³. Le Christ meurt pour nous faire triompher

1. La formule entière se lit dans 1 Cor. 1⁹ : Πιστός ὁ Θεός δι' οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν, et dans Rom. 1⁴ οὗ υἱοῦ Θεοῦ est en apposition avec Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν. — La formule ordinaire de saint Paul est ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός (44 fois contre 11 fois dans les Épîtres Catholiques, 1 fois dans les Actes et un cas douteux, Act. 20²¹), moins souvent ὁ κύριος Ἰ. Χ. (18 fois contre 1 fois dans l'Épître de Jacques, 2 fois dans les Actes et un cas douteux, Act. 4³³) ou simplement ὁ κύριος Ἰησοῦς avec ou sans ἡμῶν après κύριος (24 fois et deux cas douteux [1 Cor. 5⁴; 2 Cor. 4¹⁴] contre 10 fois dans les Actes, 2 fois dans Hébr., 2 fois dans 2 Petr., 1 fois dans Apoc. et enfin Marc. 16¹⁹). On voit que, la finale de Marc mise à part, ces formules ne paraissent pas dans les Évangiles. L'expression « Fils de Dieu » est au contraire fréquente dans tous les livres du Nouveau Testament.

2. Mat. 2⁴ (Hérode), Luc. 3¹⁶⁻¹⁶; Joan. 1²⁰⁻²⁷ (Jean-Baptiste), Luc. 4⁴¹ (démoniaques), Mat. 16¹⁶; Marc. 8²⁹; Luc. 9²⁰ (Pierre), Mat. 26⁶⁸ (bourreaux), Mat. 26⁶³⁻⁶⁴ (Jésus). — Dans tous ces exemples et en général dans les Évangiles, ὁ Χριστός peut se traduire par « le Messie ».

3. Le mot Χριστός est employé sans article, comme un nom propre et sans aucune allusion au sens étymologique de Messie, environ 94 fois, non comprises les locutions ἐν Χριστῷ, σὺν Χ., Ἰησοῦς Χριστός et Χ. Ἰ. Dans les Évangiles, au contraire — abstraction faite de l'expression Ἰησοῦς Χριστός qui est très rare (titre de Mat. et de Marc, Joan. 1¹⁷; 17³, et deux cas douteux Mat. 1-18; 16²¹) — le mot Χριστός est régulièrement accompagné de l'article.

de la mort, ressuscite pour nous incorporer à sa vie, règne glorieux pour nous associer à sa gloire. Son œuvre est supramondaine et la scène où elle se consomme supraterrrestre. De l'union des chrétiens avec le Christ résulte un être nouveau, le Christ mystique, où il n'y a plus à distinguer entre Juif et Gentil, entre Grec et barbare, entre esclave et homme libre, parce que tous sont « un dans le Christ Jésus¹ ». Quand on songe que Paul reflète certainement la pensée chrétienne de son temps et que ses Épîtres ont précédé la rédaction des Évangiles, on ne peut qu'admirer l'effort de reconstruction historique auquel ont dû se livrer les évangélistes pour ne pas projeter sur la vie et les paroles de Jésus les idées et les sentiments de leur propre milieu.

On sait que ce mot de « Seigneur » est, dans les Septante, la traduction usuelle du nom ineffable, du tétragramme sacré. Il pouvait être donné au Messie soit comme roi théocratique, représentant de Jéhovah, soit comme désigné par la prophétie du Psalmiste : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur². » Cependant les évangélistes ne l'appliquent à Jésus qu'assez rarement. Chez saint Marc et saint Matthieu, le Seigneur est d'ordinaire Dieu lui-même, comme dans l'Ancien Testament, et l'appellation de « Seigneur » n'est le plus souvent qu'une formule de politesse, l'équivalent de « Maître » ou de « Rabbi ». Aux approches de la passion, ils se départent quelque peu de leur réserve³. Saint Luc et surtout saint Jean commencent plus tôt⁴; néanmoins l'un et l'autre sont fort en retard sur

Quand l'article manque, l'omission est réclamée par la grammaire, Χριστός étant au vocatif (Mat. 26⁶⁸), ou en apposition avec un accusatif (Luc. 23²; Joan. 9²²; de plus Marc. 13⁴ si Χριστὸν εἶναι est authentique) ou enfin employé simplement pour expliquer le sens du mot « Messie » : τὸν Μεσσίαν ὃ ἐστὶ μεθερμηνεύμενον Χριστός (Joan. 1⁴¹), Μεσσίας ἔρχεται ὃ λεγόμενος Χριστός (Joan. 4²⁵). — L'unique exception est Marc. 9⁴¹ : ὅτι Χριστοῦ ἐστε.

1. Gal. 3²⁸. — 2. Ps. 109 (110)¹.

3. Marc. 11³; Mat. 21³; Luc. 19³¹ (le Maître [ὁ κύριος] en a besoin). — Marc. 13³⁵; Mat. 24⁴² (le Seigneur viendra). — Marc. 12³⁶⁻³⁷; Mat. 22⁴³⁻⁴⁵; Luc. 20⁴²⁻⁴⁴ (Jésus revendique le titre de « Seigneur », qui lui revient d'après la prophétie de David). — Ajoutez la finale de Marc (16¹⁹⁻²⁰ et peut-être aussi 13²⁰). — Avant la semaine de la passion les deux premiers évangélistes n'appellent jamais ainsi le Sauveur, car « le Fils de l'homme maître [κύριος] du sabbat » (Marc. 2²⁸; Mat. 12⁸; Luc. 6⁵) a un autre sens.

4. Joan. 4¹; 6²³; 11²; Luc. 7¹³⁻¹⁹; 10¹⁻³⁹⁻⁴¹; 11³⁹; 12³⁷⁻⁴²; 13¹⁵; 17⁵⁻⁶; 18⁶; 19⁸. — Dans les Actes, saint Luc applique encore plus libéralement à Jésus-Christ le titre de « Seigneur » (ὁ κύριος, toujours avec l'article). Quand

saint Paul et ce retard ne peut s'expliquer, à notre avis, que par un scrupule de vérité historique. Pour saint Paul, en dehors des citations de l'Ancien Testament, Jésus-Christ est régulièrement appelé « le Seigneur ». Il est probable que le langage de l'Apôtre n'offre pas une seule exception¹. En tout cas, « Seigneur » est devenu le nom propre du Christ et peut comme tel supprimer l'article². Il y a plus. En s'appropriant le nom de Jéhovah, le Christ en reçoit aussi tous les attributs : Paul se dit serviteur du Christ, comme les prophètes aimaient à se dire serviteurs de Jéhovah³; dans les phrases exprimant des actions divines, telles que la création, la collation de la grâce, la sanctification, le jugement, la rétribution finale, les noms de Dieu et de Seigneur s'échangent au hasard du discours comme s'échangent des synonymes; enfin ce que l'Écriture raconte de Jéhovah, Paul l'entend sans aucune hésitation de son Maître.

Jéhovah était le « Rocher d'Israël » ou simplement « le Rocher »; les auteurs de l'Ancien Testament nous ont habitués à ce langage. Paul l'ignore moins que personne, ce qui ne l'empêche pas d'affirmer que le « Rocher c'était le Christ » préexistant : *Petra autem erat Christus*⁴. Et il ajoute un peu plus bas : « Ne tentons pas le Seigneur (ou le Christ), comme quelques-uns le tentèrent et périrent par la morsure des serpents⁵. » Qu'on lise « le Seigneur » ou « le Christ », la variante a peu d'importance, car pour saint Paul les deux termes sont synonymes. Joël avait dit, parlant de Jéhovah : « Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé⁶. » Mais le Seigneur

il fait parler S. Paul, il dit d'ordinaire ὁ κύριος tout court (cependant 21²³ : τοῦ κυρίου Ἰησοῦ); quand il parle en son propre nom, il dit de préférence ὁ κύριος Ἰησοῦς (sauf 18⁸⁻⁹ et dans la locution ἡ ὁδὸς τοῦ κυρίου).

1. Cremer, *Wörterbuch der neutest. Gräcität*⁹, p. 619, dit qu'en dehors des citations de l'Ancien Testament S. Paul emploie κύριος au sens de « Dieu » au moins dans 1 Cor. 10²⁵ (τοῦ κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς). Comment ce savant n'a-t-il pas remarqué qu'il y a là une citation textuelle de Ps. 23 (24)¹? — En réalité on n'a signalé aucune exception plausible à la règle que nous donnons. Il n'y a aucun motif d'en admettre une pour 16⁷ : « J'espère rester auprès de vous si le Seigneur le permet. »

2. Rom. 14⁶; 1 Cor. 7²²; Eph. 6⁸; Phil. 2¹¹, etc. Cf. la formule ἐν κυρίῳ.

3. Am. 3⁷; Jer. 7³⁵; Dan. 9⁶, etc.

4. 1 Cor. 10⁴. — 5. 1 Cor. 10⁹.

6. Joel 3⁵ (23²) : כָּל אֲשֶׁר-יִקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה יִמָּלֵט.

c'est le Christ et l'Apôtre peut ainsi commenter ce texte : « Pas de différence entre le Juif et le Grec, puisqu'ils ont tous le même Seigneur, riche envers tous ceux qui l'invoquent; car [il est écrit] : quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé¹. » Le salut, attaché autrefois à l'invocation du nom de Jéhovah, est maintenant attaché à l'invocation du Christ et, pour le prouver, Paul s'autorise de la parole du prophète. Il s'ensuit en bonne logique qu'à ses yeux le Christ est un avec Jéhovah. Comment expliquer autrement le discours qu'il adresse aux anciens d'Éphèse : « Veillez sur vous et sur tout le troupeau dont le Saint-Esprit vous a constitués gardiens, pour gouverner l'Église de Dieu qu'il s'est acquise par son propre sang². » Cette phrase scandalisa de bonne heure des théologiens pusillanimes, qui lui firent subir diverses corrections dont l'une, consistant à substituer le nom de « Seigneur » au nom de « Dieu », afin par envahir la plupart des manuscrits grecs. Les critiques modernes, de leur côté, recourent aux hypothèses les plus extravagantes pour ne pas laisser dire à Paul que « Dieu s'est acquis l'Église par son propre sang ». Mais l'Apôtre n'a nul besoin de leur assistance. Son langage en cet endroit n'est pas plus extraordinaire qu'en maint autre passage. Il se borne, selon sa coutume, à identifier Jésus-Christ avec Dieu, et il lui applique un attribut qui ne lui convient que selon la nature humaine. Mais la communication des idiomes, dont il fait l'usage le plus étendu, l'y autorise.

Faut-il s'étonner après cela de la valeur que saint Paul attache à la formule « le Christ est Seigneur » ? Il en fait le pivot de l'orthodoxie et le critère des charismes : « Personne parlant sous [l'impulsion de] l'Esprit de Dieu ne dit : Jésus [soit] anathème ! et personne ne peut dire : Jésus [est] Seigneur, si ce n'est dans l'Esprit-Saint³. » Il la regarde comme l'abrégé le plus concis de son évangile : « Nous ne nous prêchons pas nous-mêmes, mais le Christ Jésus Seigneur⁴. » Bien plus il la présente comme une profession de foi chrétienne renfermant en substance les conditions du salut : « Si tu confesses de ta

1. Rom. 10¹³. — 2. Act. 20²⁸. Voir la note H₂, p. 193-4.

3. 1 Cor. 12³. — 4. 2 Cor. 4⁵.

bouche que Jésus est Seigneur et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts tu seras sauvé; car, dit l'Écriture, quiconque croira en lui ne sera pas confondu¹. » Isaïe avait bien dit cela de Dieu et non pas du Christ; mais pour Paul c'est la même chose, il ne faut pas se lasser de le redire, puisque son Christ est Seigneur et Dieu.

Prières au Seigneur. — S'il en est ainsi, l'on doit s'attendre à voir l'Apôtre placer le Christ au-dessus de tout ce qui n'est pas Dieu, dans une sphère inaccessible aux êtres créés, lui adresser des hymnes et des prières comme à Dieu même et lui appliquer les doxologies que l'Écriture réserve à Dieu. Nos prévisions ne sont pas trompées.

L'Épître aux Galates s'ouvre par ces mots: « Paul apôtre, non par l'autorité des hommes ni par l'intermédiaire d'un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père². » Paul dénie absolument aux hommes toute causalité, soit éloignée (ἀπό) soit immédiate (διά) sur son apostolat; il n'est ni le délégué ni le mandataire des hommes. Quand donc il se dit apôtre par le fait exclusif de Jésus-Christ et de Dieu le Père, il considère évidemment le Christ comme un être supérieur à l'homme, ou mieux comme une personne qui est plus qu'un homme. Sans doute entre l'homme et Dieu il y a des degrés infinis; mais si l'on réfléchit que Paul ne ferait pas dériver la grâce — et une grâce comme celle de l'apostolat — d'un être inférieur à Dieu et qu'il comprend Jésus-Christ et Dieu sous une même particule causative (διά), sans qu'on puisse alléguer qu'il établit entre les deux une subordination d'autorité ou de rang, puisque Jésus-Christ est même nommé ici le pre-

1. Rom. 10⁹. Cf. Is. 28¹⁶, d'où est tirée la citation.

2. Gal. 1¹ : Παῦλος ἀπόστολος, οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου,

ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ πατρὸς.

La préposition ἀπό désigne la source, la préposition διά indique le canal de la vocation à l'apostolat. Paul a reçu l'apostolat *de Dieu*, par opposition aux faux apôtres; et il l'a reçu *immédiatement de lui*, à l'égal des Douze. Dans le second membre de phrase, la particule διὰ est employée seule pour montrer qu'ici la source et le canal sont identiques. — La preuve de la divinité du Christ fondée sur ce passage était assez longuement développée par Origène dans son commentaire (cf. l'*Apologia pro Origene* de S. Pamphile, XIV, 1297-8). Elle est répétée en substance par les commentateurs latins (Victorinus, l'Ambrosiaster, S. Jérôme, etc.) et grecs (S. Chrysostome, Théodoret, etc.).

mier, on n'aura rien à opposer aux interprètes qui voient dans ces paroles une preuve de la divinité du Fils. Pour faire échec à leur raisonnement, il faut être sûr d'avance que Jésus-Christ n'est pas Dieu et que Paul ne l'a pas cru tel; mais un pareil parti pris rend impossible toute saine exégèse.

La conscience chrétienne ne sépare pas le Christ de Dieu. Dès l'origine, on le prie, on l'invoque, on le chante, on le glorifie comme Dieu. Saint Étienne dit en expirant : « Seigneur Jésus, recevez mon esprit... Seigneur, ne leur imputez pas ce péché¹. » L'ardente supplication que Jésus en croix adressait à son Père, les premiers martyrs l'adressent à Jésus lui-même. C'est que désormais « quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé² »; et le Seigneur n'est autre que le Christ. Les fidèles sont « ceux qui invoquent le nom du Seigneur »; tel est leur titre distinctif et caractéristique. Paul écrit « à l'église qui est à Corinthe, aux [fidèles] sanctifiés dans le Christ Jésus, saints par vocation, ainsi qu'à ceux qui invoquent le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, en quelque lieu que ce soit³ ». Après la théorie, la pratique. L'Apôtre, sentant « dans sa chair un aiguillon, un ange de Satan », qui le soufflète et semble devoir paralyser son ministère, prie trois fois le Seigneur d'en être délivré; et le Seigneur lui dit : « Ma grâce te suffit⁴. » Il prie, non pas Dieu le Père, mais le Seigneur, parce qu'il sait bien que prier le Seigneur c'est prier Dieu lui-même; et le Seigneur, auteur et distributeur de la grâce, lui promet son secours tout-puissant.

L'an 113 de notre ère, d'anciens chrétiens racontèrent à Pline qu'avant leur apostasie ils avaient coutume de se réunir pour chanter des hymnes au Christ comme à un Dieu : *Christo quasi Deo*⁵. Ce n'était point une nouveauté. Un des garants d'Eusèbe affirme que l'usage de composer des psaumes et des odes, où le Verbe était célébré comme Dieu, remonte aux ori-

1. Act. 7⁵⁹ : Κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου. — 7⁶⁰ : Κύριε, μὴ στήσης αὐτοῖς ταύτην τὴν ἁμαρτίαν. On trouve dans les actes des martyrs beaucoup de prières semblables.

2. Rom. 10¹³. — 3. 1 Cor. 1¹. — 4. 2 Cor. 12⁸⁻⁹.

5. *Epist. ad Trajan.* 96.

gines¹. Cette assertion peut être contrôlée par le témoignage exprès de saint Paul : « Entretenez-vous de psaumes, d'hymnes et de cantiques spirituels, chantant et célébrant en votre cœur le Seigneur² » Jésus-Christ. Dans le passage parallèle, « le Seigneur » est remplacé par « Dieu³ », ce qui prouve que les fidèles faisaient monter les mêmes louanges vers Dieu et vers le Christ. De courts fragments de ces compositions primitives, plus remarquables par l'accent religieux que par le souffle poétique, sont très probablement parvenus jusqu'à nous. Telle, cette description rythmée du « mystère de la piété » :

Il se manifesta dans la chair,
il fut justifié dans l'esprit.
Il apparut aux anges;
il fut prêché parmi les nations,
il fut cru dans le monde,
il fut ravi en gloire⁴.

La doxologie est une sorte d'hymne en raccourci. Les Hébreux l'attachaient au seul nom de Dieu et c'est ce qu'observe, en général, l'Apôtre lui-même : « A Dieu seul honneur et gloire dans les siècles des siècles. Amen⁵. » Mais déjà saint Paul, saint Jean, saint Pierre, l'auteur de l'Épître aux Hébreux,

1. *Hist. Eccl.* V, XXVIII, 5 : ... Ψαλμοὶ δὲ ὅσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπ' ἁρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσαι τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσιν θεολογοῦντες;

2. Eph. 5¹⁹ : ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ.

3. Col. 3¹⁶ : ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ Θεῷ.

4. 1 Tim. 3¹⁶. Autre fragment probable, Eph. 5¹⁴ et peut-être 1 Cor. 2⁹; mais, dans ce dernier texte, il n'est pas question du Christ.

5. Il y a deux espèces de doxologie : l'une qui consiste en une formule de bénédiction débutant en hébreu par בְּרִיךְ, en grec par εὐλογητός (*benedictus*); l'autre qui prend la forme indiquée dans le texte ou une forme plus compliquée. La première, très fréquente dans l'Ancien Testament et attachée aussi au nom de Dieu dans le Nouveau (Luc. 16⁸; Rom. 12⁵; 2 Cor. 13; 11³¹; Eph. 13; 1 Petr. 13 et pour le Christ Dieu Rom. 9⁵), est moins spéciale et peut par exception s'adresser à un homme, Luc. 14² (Marie : εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν); Judic. 5²⁴ (Jahel : בְּרִיךְ מְנַשֵּׁים, εὐλογηθεῖη ἐν γυναιξίν Ἰαήλ); Deut. 28³ (l'Israélite fidèle : בְּרִיךְ אֱתָהּ, εὐλογημένος σὺ); il n'est donc pas nécessaire de voir une confession de foi expresse en la divinité de Jésus-Christ dans l'acclamation qui salua son entrée triomphale à Jérusalem : *Benedictus qui venit in nomine Domini* (Mat. 21⁹; Marc. 11⁹; Luc. 19³⁸ [cf. Mat. 23³⁹; Luc. 13³⁵]; citation de Ps. 117 [118]²⁶). — La doxologie proprement dite au contraire est exclusivement réservée à Dieu et elle l'accompagne jamais le nom d'un être créé quel qu'il soit, ange ou homme. Dans le Nouveau Testament, c'est aussi la règle ordinaire : Rom. 11³⁶ (αὐτῷ

comme s'ils s'étaient donné le mot, substituent insensiblement le nom du Fils à celui du Père : « Le Seigneur me délivrera de tout mal et il me sauvera [en me faisant entrer] dans son royaume céleste. A lui soit la gloire dans les siècles des siècles. Amen¹. » Car, puisque c'est de lui qu'on attend la grâce, il est juste qu'on lui en fasse honneur et qu'on l'en remercie : « Je rends grâces au Christ Jésus Notre-Seigneur qui m'a fortifié, de ce qu'il m'a jugé fidèle en m'établissant dans le ministère. » Cependant ces exemples ne sont qu'exceptionnels. Quand la pensée de l'Apôtre se fixe exclusivement sur la personne de Jésus-Christ, il peut bien le prier, l'invoquer, le remercier, l'exalter, comme s'il était l'unique auteur des biens surnaturels ; mais, lorsqu'il le nomme conjointement avec son Père, il établit entre eux un ordre qu'il n'intervertit jamais. Alors il remercie, implore et glorifie Dieu *par* Jésus-Christ ou *dans* Jésus-Christ. Rien de plus naturel. « Le chef de tout homme, c'est le Christ, [comme] le chef de la femme c'est l'homme ; [mais] le chef du Christ c'est Dieu². » Il y a là une

ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας ἁμήν); Gal. 1⁵ (ὃ ἡ δόξα κτλ.); Phil. 4²⁰ (Τῷ δὲ Θεῷ καὶ πατρὶ ἡμῶν ἡ δόξα κτλ.); Eph. 3²¹; 1 Tim. 1¹⁷; 6¹⁶; 1 Petr. 5¹¹; Jud. 25; Apoc. 7¹² et deux ou trois cas douteux discutés ci-dessous.

1. 2 Tim. 4¹⁸ : Ῥύσεται με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον· ὃ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἁμήν. Il est très important de noter que les autres apôtres ont des doxologies semblables dont l'application au Christ est hors de doute. Ainsi 2 Petr. 3¹⁸ (αὐξάνετε δὲ ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰ. Χ. Αὐτῷ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος); Apoc. 1⁶ (Τῷ ἀγαπῶντι ἡμᾶς καὶ λύσαντι ἡμᾶς ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ... αὐτῷ ἡ δόξα κτλ.).

L'Apocalypse a cela de remarquable qu'elle unit le Fils et le Père sous la même doxologie, Apoc. 5¹³ (Τῷ καθήμενῳ ἐπὶ τῷ θρόνῳ καὶ τῷ ἄρνῳ ἡ εὐλογία κτλ.); 7¹⁰ (ἡ σωτηρία τῷ Θεῷ ἡμῶν... καὶ τῷ ἄρνῳ). — En présence de ces faits on n'hésitera guère à rapporter au Christ la doxologie de Hebr. 13²⁰⁻²¹ (Ὁ δὲ Θεὸς τῆς εἰρήνης, ὁ ἀναγαγὼν ἐκ νεκρῶν τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν ἐν αἵματι διαθήκης αἰωνίου, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν... ποιῶν ἐν ἡμῖν τὴ εὐάρεστον ἐνώπιον αὐτοῦ διὰ Ἰ. Χ., ὃ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἁμήν), car le relatif ὃ se rapporte naturellement au mot le plus voisin et d'ailleurs toute l'emphase du discours tombe sur la médiation. Moins net est le cas de 1 Petr. 4¹¹ (ἐνα ἐν πᾶσιν δοξάζεται ὁ Θεὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὃ ἐστιν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἁμήν) parce que l'idée de la médiation du Christ paraît accessoire. On peut en dire autant de Rom. 16²⁷.

2. 1 Cor. 11³ : παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστὸς ἐστίν, κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνὴρ, κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ Θεός. — Il n'y a aucun motif de songer à la subordination *conjugale* de la femme, car les préceptes de Paul visent toutes les femmes même non mariées; ni à la subordination *naturelle*, car l'Apôtre ne s'occupe que de la femme chrétienne; ni de la subordination *individuelle*, car tous les chrétiens sont égaux dans le Christ et dépendent immé-

hiérarchie bien marquée : Dieu, le Christ, l'homme, la femme. Qu'on lise attentivement le contexte, on remarquera premièrement qu'il s'agit du Christ en tant que chef de l'Église, dans l'économie de la rédemption ; en second lieu, qu'il s'agit des rapports de l'homme et de la femme au point de vue chrétien et au point de vue social. En effet la question qui s'agite concerne la tenue des femmes à l'Église, tenue déterminée par la situation des femmes dans l'Église. Au point de vue individuel, la femme chrétienne est immédiatement unie au Christ rédempteur aussi bien que l'homme, mais il n'en est pas de même au point de vue social. Ici il y a une hiérarchie à observer en théorie et à maintenir en pratique. Comme chef de l'Église, le Christ dépend immédiatement de Dieu dont il est l'envoyé et le mandataire. L'homme dépend immédiatement du Christ qu'il représente dans les fonctions sacrées de la hiérarchie ecclésiastique. La femme — mariée, ou non — dépend immédiatement de l'homme qui seul a part au gouvernement de l'Église. Et cette subordination doit se traduire extérieurement en acte, dans les assemblées religieuses, par le voile, symbole de dépendance, dont la femme se couvrira la tête, ainsi que par l'interdiction qui lui est faite de prophétiser, d'enseigner et de parler en public, devant les fidèles et leurs pasteurs.

Dieu est donc le chef du Christ médiateur et c'est dans ce rapport qu'ils sont d'ordinaire considérés quand ils sont nommés ensemble dans les doxologies et les prières solennelles. Paul attend la grâce, la miséricorde et les autres biens spirituels simultanément du Fils et du Père et il peut les demander indifféremment au Père ou au Fils¹. Mais il semble avoir établi lui-même la règle habituelle de nos prières quand il écrit aux Colossiens : « Tout ce que vous dites ou faites,

diatement de lui (Gal. 3²⁸) ; il s'agit donc de la subordination *sociale* et *religieuse* (1 Cor. 14³⁴ ; 1 Tim. 2¹²). Plus loin, il est vrai, Paul confirme cette subordination par l'histoire de la création (1 Cor. 11⁸⁻⁹ : l'homme est l'image et le reflet de Dieu, la femme est le reflet de l'homme ; cf. 1 Tim. 2¹³⁻¹⁴) ; mais c'est dans un ordre d'idées tout différent.

1. Dans la formule initiale de beaucoup d'Épîtres : χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ Θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (Rom. 1⁷ ; 1 Cor. 1³ ; 2 Cor. 1² ; Gal. 1³ ; Eph. 1² ; Phil. 1² ; 1 Thess. 1¹ ; 2 Thess. 1² ; 1 Tim. 1² ; 2 Tim. 1² ; Tit. 1⁴ ; Philem. 3) et parfois ailleurs (Eph. 6²³ ; 1 Thess. 3¹¹ ; 2 Thess. 2¹⁶).

faites-le *au nom* du Seigneur Jésus, rendant grâces *par lui* à Dieu le Père¹. » Et en effet puisque « toutes les promesses de Dieu sont devenues *oui en lui* », il est juste que nous adressions « *par lui* au Père l'*amen* » de nos bénédictions². Peut-être le souci de ne porter aucune atteinte, même apparente, à la rigueur du monothéisme hébreu n'est-il pas étranger à cet usage introduit par les apôtres et adopté depuis par l'Église, usage qui d'ailleurs, comme nous l'avons vu, n'empêche pas de prier le Fils à l'occasion et de lui adresser quelquefois les doxologies réservées à Dieu seul³.

III. JÉSUS-CHRIST DIEU.

Quatre textes, empruntés à dessein aux trois groupes d'Épîtres, nous diront quelle idée Paul se fait du Christ préexistant. Jésus-Christ est « élevé au-dessus de tout, Dieu béni à jamais » ; il est « notre grand Dieu et Sauveur » ; en lui « habite la plénitude de la divinité » ; enfin il est « subsistant dans la forme de Dieu ». Examinons brièvement la portée de ces témoignages.

Dieu béni à jamais. — Du sein d'Israël est sorti, « selon la chair, le Christ qui est élevé au-dessus de tout, Dieu béni dans tous les siècles⁴ ». Cette phrase se rapporte si claire-

1. Col. 3¹⁷. — 2. 2 Cor. 12⁰.

3. Nos conclusions, sur la question de la prière au Christ, sont conformes en substance à celles de Chase, *The Lord's prayer in the early Church (Texts and Studies*, t. I, fasc. 3, Cambridge, 1891); Seeberg, *Die Anbetung des Herrn bei Paulus*, Riga, 1891; Zahn, *Skizzen aus dem Leben der alten Kirche*³, Leipzig, 1908 (*Die Anbetung Jesu im Zeitalter der Apostel*, p. 271-308). — E. von der Goltz (*Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig, 1901) admet en gros la thèse de Zahn et de Seeberg : « Es giebt einige Stellen, wo der Lobpreis oder das Gebet zweifellos an J. C. gerichtet ist wie an eine göttliche Person, oder wo dies wenigstens als exegetisch möglich werden muss » (p. 95). Mais il insiste sur le caractère exceptionnel de ces invocations et en cherche l'explication dans l'hypothèse que le nom de « Seigneur » se serait appliqué au Père et au Fils sans claire distinction des personnes. — G. Bindemann (*Das Gebet um tägliche Vergebung der Sünden etc.*, Gütersloh, 1902) a essayé de prouver (p. 52-105) que S. Paul connaissait le *Pater* et qu'il en prescrivait l'usage dans ses églises.

4. Rom. 9⁵ : ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων Θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. Pour la critique textuelle, voir Sanday, *The Epistle to*

ment au Christ, dont elle explique la transcendance et la nature divine, qu'elle n'a jamais été entendue autrement dans la tradition chrétienne. Mais elle choque certains exégètes modernes qui, mettant arbitrairement un point soit avant « le Christ selon la chair » soit avant « Dieu béni à jamais », obtiennent un tronçon de phrase auquel ils donnent un des trois sens suivants :

the Romans ⁵, p. 233. — La question soulevée par ce texte n'est pas critique mais purement exégétique. Les manuscrits sont à peu près unanimes à l'écrire sans ponctuation ou avec une pause légère après *σάρκα*, permettant de tout faire rapporter au Christ. Le *Vaticanus* a bien actuellement un point après *σάρκα*, mais ce point, qui n'existe pas dans le *Sinaiticus*, n'est pas de première main. L'*Alexandrinus* indique une petite pause, mais il en a parfois de pareilles là où le sens se continue. Seul, parmi les grands codex, le *rescriptus Ephraïmi* marque une interruption de la phrase. Le témoignage des manuscrits a ici très peu d'importance, car la ponctuation n'existait pas dans les originaux et les très rares codex dont la ponctuation suggère un changement de sujet à partir de *ὁ δὲ* ne représentent que l'opinion exégétique du scribe ou de son garant. Or nous savons à n'en pas douter quelle était l'interprétation universelle de l'ancienne église à propos de ce texte. Presque tous les écrivains ecclésiastiques connus font rapporter le tout au Christ : il est peu de textes bibliques où les Pères soient plus unanimes. Ce sont en Orient : S. Denys d'Alexandrie et les six autres évêques signataires de la lettre synodale contre Paul de Samosate (Labbe, *Concil.* I, 868 et pour Denys, *Ibid.* 892); S. Athanase, *Contra Arian.* I, 11 et IV, 1 (XXVI, 33 et 468); *Ad Serap. epist.* II, 2; *Ad Epict. Epist.* 10 (XXVI, 609 et 1065); S. Basile, *Contra Eunom.* IV (XXIX, 677); S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.* XI (XLV, 861). S. Épiphane, *Hæres.* II, 58 (XLI, 1008); S. Cyrille d'Alexandrie, *Adv. Julian.* 10 (LXXVI, 1004). — En Occident : S. Irénée, *Hæres.* III, XVII, 2 (VII, 922); S. Hippolyte, *Contra Noët.* 6 (X, 812); Tertullien, *Adv. Prax.* 13 et 15 (II, 170 et 173); Novatien, *De Trinit.* 13 (III, 908); S. Cyprien, *Testim.* II, 6 (IV, 702); S. Hilaire, *De Trinit.* VIII, 37 (X, 264); S. Ambroise, *De Spiritu S.* I, III, 46 (XVI, 715); S. Jérôme, *Epist.* cxxi *ad Algas.* qu. 9 (XXII, 1029). Ajoutons-y les commentateurs latins, l'Ambrosiaster et Pélage, les grecs, Origène (trad. de Rufin, XIV, 1140), S. Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Théodoret, etc. Inutile de pousser plus loin notre enquête. Tous attribuent la doxologie au Christ. La seule voix dissidente est celle de Photius; encore son exégèse n'est-elle pas bien claire. Peut-être Arius l'aurait-il précédé dans cette voie, mais on ne peut le conclure qu'indirectement (cf. *Disput. c. Arium*, 20 et 21 du Pseudo-Athanase, XXVIII, 461). Pour Diodore de Tarse, la citation de Cramer (*Catena*, p. 162) est peu sûre. Un fait remarquable est le silence des écrivains arianisants du IV^e siècle : le Pseudo-Ignace, *Ad Tars.* II, 1; V, 1; *Ad Philipp.* VII, 1 (dans Funk, *Patres apost.* ², t. II, p. 96, 98, 112); l'auteur des *Constitutions apostoliques*, VI, 26 (I, 977); Eusèbe, *Contra Marcel.* I, 1 (XXIV, 728); *Theol. eccles.* II, 19 (XXIV, 944) etc. Ces auteurs sans polémique sur notre texte disent que l'expression *ὁ ἐπὶ πάντων Θεός* se rapporte non au Fils mais au Père qui est en effet qualifié de *ὁ ἐπὶ πάντων*, dans Eph. 4^e. — Cf. A. Durand, *La divinité de J.-C.* dans *S. Paul*, Rom. IX, 5 (dans *Revue bibl.*, t. XII, 1903, p. 550-570) où sont cités *in extenso* et soigneusement discutés les témoignages patristiques.

- A) Celui qui est au-dessus de tout [est] Dieu béni à jamais.
- B) Le Dieu qui est au-dessus de tout [est ou soit] béni à jamais.
- C) Dieu [est ou soit] béni à jamais.

Tout le monde conviendra que cette coupe imprime au texte un air gauche et une allure étrange. Assurément elle ne serait venue à l'esprit de personne si l'on ne s'était d'abord fermement persuadé que Paul ne donne jamais à Jésus-Christ le nom de Dieu et qu'il ne lui applique jamais une doxologie. Cette double hypothèse serait-elle juste, la conclusion qu'on en tire n'en serait pas moins un paralogisme et il faudrait au même titre rayer de l'enseignement de saint Paul toutes les assertions qui ne paraissent qu'une fois dans ses écrits; mais la double hypothèse est aussi fausse que gratuite : l'Apôtre donne quelquefois au Christ le nom de Dieu et lui applique des doxologies. D'ailleurs notre texte n'est pas proprement une doxologie; c'est une affirmation pure et simple de la dignité suréminente du Christ terminée par un *amen* de bénédiction et de louange. L'*amen* seul, si l'on y tient, forme toute la doxologie. Il est facile de montrer que la construction imaginée par les rationalistes est inadmissible comme contraire à la logique et à la grammaire. Ce n'est pas l'excellence du Père mais celle du Fils que le passage doit mettre en saillie. Les mots « selon la chair » nous préparent à une antithèse; nous attendons un second aspect du portrait du Christ; l'incise « qui est au-dessus de tout, Dieu béni à jamais » remplit notre attente; elle achève l'image du Sauveur et complète d'un trait admirable le tableau des prérogatives des Juifs : descendance d'Israël, filiation adoptive, présence sensible de Dieu, législation transmise par des anges, culte légitime, promesses messianiques, sang des patriarches, parenté humaine avec Jésus-Christ dont la nature supérieure rejailit en gloire sur eux. Pour que la phrase détachée fût une doxologie se rapportant au Père il faudrait ou que le mot « béni » fût mis en vedette, au lieu d'être noyé dans la proposition, ou que la phrase commençât par un verbe à l'optatif : une doxologie comme celle qu'on nous propose, pour corriger le sens naturel de saint Paul, serait sans exemple dans la langue grecque. Finalement en grec le participe du verbe « être » précédé de

l'article défini et suivi d'une préposition avec son régime ne qualifie jamais un substantif. On dira bien $\delta \epsilon \pi \iota \pi \acute{\alpha} \nu \tau \omega \nu \Theta \epsilon \acute{o} \varsigma$ ou $\delta \epsilon \pi \iota \pi \acute{\alpha} \nu \tau \omega \nu$ ou encore $\delta \acute{\omega} \nu \epsilon \pi \iota \pi \acute{\alpha} \nu \tau \omega \nu$ — la locution prépositive équivalant dans le premier cas à un adjectif, dans le second à un substantif, dans le troisième à un attribut — mais $\delta \acute{\omega} \nu \epsilon \pi \iota \pi \acute{\alpha} \nu \tau \omega \nu \Theta \epsilon \acute{o} \varsigma$ serait un grossier solécisme. Le mot $\Theta \epsilon \acute{o} \varsigma$ est donc en apposition avec $\delta \acute{\omega} \nu \epsilon \pi \iota \pi \acute{\alpha} \nu \tau \omega \nu$, mais alors l'article suivi d'un participe présent équivaut à un relatif et doit se rapporter au substantif qui précède, ici par conséquent à Jésus-Christ. La conclusion est inéluctable et il ne faut pas s'étonner que les Pères, avec une rare unanimité, aient embrassé cette explication, sans même soupçonner qu'il y en eût une autre possible.

Grand Dieu Sauveur. — En résumé, Jésus-Christ est Dieu et il a droit comme tel aux bénédictions des siècles. Il n'est pas Dieu d'une manière impropre, participée, analogique; il est élevé au-dessus de tout ce qui n'est pas Dieu. Enfin, comme cette qualité de Dieu souverain ne peut convenir qu'à un être unique, le Fils doit nécessairement être consubstantiel au Père et identique avec lui en nature. Paul ne trouvera rien de plus excellent à dire du Christ au terme de sa carrière : « Nous attendons, écrit-il à Timothée, la manifestation glorieuse de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ ($\tau \omicron \upsilon \mu \epsilon \gamma \acute{\alpha} \lambda \omicron \upsilon \Theta \epsilon \omicron \upsilon \kappa \alpha \iota \sigma \omega \tau \eta \rho \omicron \varsigma \eta \mu \acute{\omega} \nu \chi \rho \iota \sigma \tau \omicron \upsilon \iota \eta \sigma \omicron \upsilon$)¹. » Il est consolant de voir les exégètes de nos jours revenir de plus en plus à l'interprétation traditionnelle. S'il s'agissait du Père, l'Apôtre n'ajouterait pas à Dieu l'épithète de « grand » qui va de soi pour le principe de la divinité. D'ailleurs la pa-

1. Tit. 2¹³⁻¹⁴ : $\pi \rho \omicron \sigma \delta \epsilon \chi \acute{o} \mu \epsilon \nu \omicron \iota \tau \eta \nu \mu \alpha \kappa \alpha \rho \iota \acute{\alpha} \nu \epsilon \lambda \pi \iota \delta \alpha \kappa \alpha \iota \epsilon \pi \iota \phi \acute{\alpha} \nu \epsilon \iota \alpha \nu \tau \eta \varsigma \delta \acute{o \xi} \eta \varsigma \tau \omicron \upsilon \mu \epsilon \gamma \acute{\alpha} \lambda \omicron \upsilon \Theta \epsilon \omicron \upsilon \kappa \alpha \iota \sigma \omega \tau \eta \rho \omicron \varsigma \eta \mu \acute{\omega} \nu \chi \rho \iota \sigma \tau \omicron \upsilon \iota \eta \sigma \omicron \upsilon$. — Supposé que $\tau \omicron \upsilon \Theta \epsilon \omicron \upsilon$ désignât Dieu le Père, l'absence de l'article devant $\sigma \omega \tau \eta \rho \omicron \varsigma \eta \mu \acute{\omega} \nu$ serait d'une intolérable incorrection. Pour la même raison, 2 Petr. 1¹ ($\epsilon \nu \delta \iota \kappa \alpha \iota \omicron \sigma \acute{\upsilon} \nu \eta \tau \omicron \upsilon \Theta \epsilon \omicron \upsilon \eta \mu \acute{\omega} \nu \kappa \alpha \iota \sigma \omega \tau \eta \rho \omicron \varsigma$ 'I. X.) doit s'entendre du Christ seul. Il faut ajouter qu'à cette époque l'expression $\Theta \epsilon \acute{o} \varsigma \kappa \alpha \iota \sigma \omega \tau \eta \rho$ était très usitée comme titre honorifique. D'ailleurs $\eta \epsilon \pi \iota \phi \acute{\alpha} \nu \epsilon \iota \alpha \tau \eta \varsigma \delta \acute{o \xi} \eta \varsigma$ désigne clairement la glorieuse parousie du Christ. Ce fait est de plus en plus reconnu. La version anglicane *revisée* a corrigé ainsi la traduction ancienne : our great God and Saviour (au lieu de *the great God and our Saviour*). Weizsäcker traduit lui aussi : *die Erscheinung der Herrlichkeit unseres grossen Gottes und Heilandes Jesus Christus*. La plupart des commentateurs actuels, même protestants, se rallient à cette exégèse. Cf. B. Weiss, *Meyer's Kommentar* ⁷.

rouisie est toujours la manifestation glorieuse du Fils venant juger le monde, jamais celle du Père. Enfin — et cet argument est décisif — les deux titres « grand Dieu » et « Sauveur » étant compris en grec sous le même article défini doivent se rapporter à la même personne : pour qu'il fût possible de les isoler et de rattacher le second seul à Jésus-Christ, il faudrait que ce dernier nom vint se placer entre les deux. Récuser encore ce témoignage, sous prétexte que Jésus-Christ n'est pas Dieu et que saint Paul n'a pas dû l'appeler ainsi, c'est renoncer à faire œuvre d'exégète, pour se retrancher derrière un parti pris de négation opiniâtre.

La plénitude de la divinité. — Pour révélateurs que soient ces textes, ce ne sont encore que des éclairs rapides, des échappées de lumière. C'est dans les lettres de la captivité qu'est buriné avec le plus admirable relief le portrait du Christ préexistant. Rien ne ressemble plus au Prologue de saint Jean que les passages christologiques de l'Épître aux Colossiens. Le parallélisme dépasse l'ordre des idées et va jusqu'à l'expression : de part et d'autre, le Fils ou le Verbe est supérieur à tout ; de part et d'autre, l'union dans le Christ de la divinité et de l'humanité s'affirme par une formule d'une égale hardiesse ; de part et d'autre, le Christ est comme un réservoir de grâces dont la plénitude déborde sur tout le genre humain. Mais tandis que saint Jean se plaît à considérer le Logos au sein de la lumière divine dont il est le rayonnement éternel, saint Paul contemple de préférence le Christ à la tête de l'humanité qu'il rachète et de la création à laquelle il restitue son harmonie primitive. Car son but principal, déterminé par la controverse avec les faux docteurs de Colosses, est de montrer que le Christ prime en toutes choses, comme homme et comme Dieu, dans le temps et dans l'éternité ; c'est pourquoi il accumule sur sa personne, sans trop s'inquiéter de l'ordre logique ou chronologique, les titres d'honneur, les qualifications exceptionnelles, les dignités et prérogatives qui le mettent absolument hors de pair et lui confèrent une primauté suréminente.

Ainsi le Christ est « le Fils bien-aimé », nécessairement unique, disposant en cette qualité du royaume de son Père comme

de son royaume. — Il est « Image du Dieu invisible », portrait vivant du Père céleste, seul parfaitement semblable à son archétype et seul capable de le révéler aux hommes, parce que seul il le connaît comme il en est connu. — Il « est le Premier-né de toute créature », parce qu'il « existe avant toute créature ». — Il est le créateur et le conservateur de tout sans exception ; et aucun être créé, si élevé soit-il dans les hiérarchies célestes, n'échappe à son activité créatrice ni à sa providence. — Il est « le chef souverain de l'Église », l'auteur de la rédemption et de la rémission des péchés, les prémices et le premier-né d'entre les morts, parce que, devant primer en tout, il ne saurait manquer même de cette prééminence. — Il possède la plénitude des grâces qui lui sont nécessaires pour remplir son rôle de réconciliateur et de pacificateur universel¹. — Enfin, comme dernier trait, « toute la plénitude de la divinité habite en lui corporellement² ». Il ne faut pas confondre cette formule avec la précédente ; elles diffèrent du tout au tout ; là c'était la plénitude des grâces, ici c'est la plénitude de la divinité ; là c'était une plénitude reposant sur la personne du Christ, ici c'est une plénitude qui réside dans le corps du Christ ou qui attire à elle le corps du Christ. Le mot employé par saint Paul n'est pas équivoque : « toute la plénitude de la divinité » ne peut être que la nature divine elle-même.

Dans la forme de Dieu. — C'est cependant le grand texte christologique de l'Épître aux Philippiens qui est l'expression la plus achevée de la pensée de Paul. L'Apôtre, voulant donner à ses disciples un sublime exemple d'abnégation et leur montrer que l'abaissement volontaire est une semence de gloire, leur propose les trois étapes de vie divine, de vie d'épreuve et de vie glorifiée, parcourues par le Christ Jésus : « A) qui étant dans la forme de Dieu ne regarda pas comme un butin d'être [traité] à l'égal de Dieu ; — B) mais se dépouilla lui-même en prenant la forme d'esclave, en devenant semblable aux hommes, et, reconnu homme par ses dehors, s'abassa lui-même en se faisant obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la

1. Col. 1¹³⁻²⁰. — 2. Col. 2⁹. Voir plus loin, p. 230-231.

mort de la croix ; — C) c'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur la terre et dans les enfers et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est [entré] dans la gloire du Père¹ ».

Il y a dans chacune de ces trois étapes de majesté, d'humiliation et de gloire, comme deux phases distinctes. Avant tous les siècles le Christ était dans la forme de Dieu et Dieu par le fait même, car la forme de Dieu tient à son essence ; et, comme Dieu, il avait droit aux honneurs divins aussi bien que son Père (τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ). Cette majesté ne l'empêcha pas de se dépouiller et de s'abaisser : il se dépouilla (ἐκένωσεν ἑαυτόν) non en rejetant la forme divine qui était inséparable de son être, mais en cachant sa forme divine sous sa forme humaine et en renonçant ainsi pour un temps aux honneurs divins qui lui étaient dus ; il s'abassa (ἐταπείνωσεν ἑαυτόν) plus encore que ne l'exigeait sa condition d'homme, en se soumettant à la mort et à la plus ignominieuse des morts. Pour donner à son renoncement volontaire une récompense proportionnée, Dieu force maintenant tout être créé à lui rendre hommage et il oblige toute langue à confesser son triomphe.

Au risque d'anticiper un peu sur le chapitre suivant, essayons d'esquisser les traits principaux de cette image.

1. Le Christ est d'un ordre supérieur à tout être créé², il est lui-même créateur³ et conservateur du monde⁴ ; tout est par lui, en lui et pour lui⁵. Cause efficiente, exemplaire et finale de tout ce qui existe, il est donc Dieu.

2. Le Christ est l'Image du Père invisible⁶ ; il est Fils de Dieu, mais non pas comme les autres fils ; il l'est d'une manière incommunicable ; il est *le* Fils, le propre Fils, le Bien-aimé et il l'a toujours été⁷. Il procède donc de l'essence divine, il est consubstantiel au Père.

3. Le Christ est l'objet de doxologies réservées à Dieu⁸ ;

1. Phil. 2⁶⁻¹¹. Voir t. I, p. 438-451.

2. Eph. 1²¹. — 3. Col. 1¹⁶. — 4. Col. 1¹⁷. — 5. Col. 1¹⁶⁻¹⁷.

6. 2 Cor. 4⁴ ; Col. 1¹⁵. — 7. 2 Cor. 1¹⁹ ; Rom. 8³⁻³² ; Col. 1¹³ ; Eph. 1⁶, etc.

8. Rom. 9⁵ ; 16²⁷ ; 2 Tim. 4¹⁸. Pour les hymnes : 1 Tim. 3¹⁶ ; Eph. 5¹⁴.

on le prie à l'égal du Père¹; on attend de lui des biens qu'il est au pouvoir de Dieu seul de conférer, la grâce, la miséricorde, le salut²; devant lui tout genou doit fléchir au ciel, sur la terre et dans les enfers³, comme tout genou fléchit en adoration devant la majesté du Très-Haut.

4. Le Christ possède tous les attributs divins : il est éternel, puisqu'il est le premier-né de toute créature et qu'il existe avant tous les siècles⁴; il est immuable, puisqu'il est dans la forme de Dieu⁵; il est tout-puissant, puisqu'il a le pouvoir de tirer l'être du néant⁶; il est immense, puisqu'il remplit tout de sa plénitude⁷; il est infini, puisque le plérôme de la divinité habite en lui ou qu'il est, pour mieux dire, le plérôme de la divinité⁸; tout ce qui est la propriété spéciale de Dieu lui appartient en propre : le tribunal de Dieu est le tribunal du Christ⁹, l'Évangile de Dieu est l'Évangile du Christ¹⁰, l'Église de Dieu est l'Église du Christ¹¹, le royaume de Dieu est le royaume du Christ¹², l'Esprit de Dieu est l'Esprit du Christ¹³.

5. Le Christ est le Seigneur unique¹⁴; il s'identifie avec le Jéhovah de l'antique alliance¹⁵; il est le Dieu qui a conquis l'Église au prix de son sang¹⁶; il est notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ¹⁷ »; il est même « le Dieu élevé au-dessus de toutes choses¹⁸ », dominant, par son infinie transcendance, l'ensemble des choses créées. S'il n'est pas appelé Dieu sans épithète, c'est que Dieu, dans la langue de Paul, désigne la personne du Père et qu'une identité personnelle entre le Père et le Fils est contradictoire.

1. 2 Cor. 12⁸⁻⁹; Rom. 10¹²⁻¹⁴; 1 Cor. 12.

2. Rom. 1⁷; 1 Cor. 1³; 2 Cor. 1²; Eph. 1²; Phil. 1²; Col. 1³; Philem. 3; 2 Thess. 1²; 1 Tim. 1²; Tit. 1⁴. — Rom. 16²⁰; 1 Cor. 16²³; 2 Cor. 13¹³; Gal. 6¹⁸; Eph. 6²³; Phil. 4²³; 1 Thess. 5²⁸; 2 Thess. 3¹⁸; Philem. 25, etc.

3. Phil. 2²⁰. — 4. Col. 1¹⁶⁻¹⁷. — 5. Phil. 2⁶. — 6. Col. 1¹⁶.

7. Eph. 4¹⁰; Col. 2¹⁰. — 8. Col. 2⁹.

9. Rom. 14¹⁰ (de Dieu); 2 Cor. 5¹⁰ (du Christ).

10. Rom. 1¹; 15¹⁶ (de Dieu); Rom. 1³; 15¹⁹; 1 Cor. 9¹², etc. (du Christ).

11. 1 Cor. 1²; 10³² etc. (de Dieu); Rom. 16¹⁶ (du Christ). Cf. Act. 20²⁸.

12. Eph. 5⁵. — 13. Rom. 8⁹⁻¹⁴, etc. (de Dieu); Rom. 8⁹, etc. (du Christ).

14. 1 Cor. 8⁶. — 15. 1 Cor. 10⁴⁻⁹. Cf. 1 Cor. 2¹⁶; 9²¹; Rom. 10¹³.

16. Act. 20²⁸. — 17. Tit. 2¹³. — 18. Rom. 9⁵.

NOTE G₂. — LE CHRIST DIEU ET L'EMPEREUR DIEU.

I. PROFANATION DES NOMS DE DIEU PAR LES PAÏENS.

Toutes les civilisations antiques — en Chaldée, en Égypte, en Chine, en Perse, aux Indes — divinisaient leurs rois. Alexandre le Grand, en s'emparant du territoire de ces anciennes monarchies, s'appropriâ les titres honorifiques de leurs souverains. Naturellement, les généraux qui se partagèrent ses états voulurent aussi hériter de ses titres. Après eux les Césars, tout en évitant d'abord d'offusquer trop ouvertement les idées romaines, se prêtèrent bientôt à une apo-théose qui servait leur politique sans choquer les mœurs orientales. Voici, entre mille autres, quelques exemples intéressants :

1. *Les noms de « dieu, fils de dieu, dieu de dieu », donnés aux empereurs.* — Cagnat, *Inscriptiones Græcæ ad res Romanas pertinentes*, Paris, 1901-8, n° 719 : Θεὸν Σεβαστὸν θεοῦ υἱόν, Καίσαρα καὶ αὐτοκράτορα γῆς καὶ θαλάσσης, τὸν εὐεργέτην καὶ σωτῆρα τοῦ σύμπαντος κόσμου (il s'agit d'Auguste); *Ibid.* n° 720 : Ἰουλιαν θεῶν Σεβαστὴν γυναῖκα θεοῦ Σεβαστοῦ Καίσαρος, μητέρα δὲ θεοῦ Σεβαστοῦ Καίσαρος (il s'agit de Livie, épouse du dieu Auguste et mère du dieu Tibère); Dittenberger, *Orientalis Græci inscriptiones selectæ*, Leipzig, 1903-5, n° 655, t. II, p. 365 : Ὑπὲρ Καίσαρος αὐτοκράτορος θεοῦ ἐκ θεοῦ (il s'agit du dieu Auguste, fils du dieu Jules César : l'inscription est datée du 17 mars 24 avant J.-C.); Kern, *Die Inschriften von Magnesia am Mæander*, Berlin, 1900, n° 157 b : τὸν υἱὸν τοῦ μεγίστου θεῶν Τιβέριου Κλαυδίου (c'est Néron, fils de Claude le plus grand des dieux).

2. Quoique l'usage du nom de « seigneur » (κύριος, dominus) soit prouvé pour Auguste, pour Caligula, pour Claude et pour Néron, les empereurs romains ne semblent pas avoir fait grand cas de ce titre si cher aux Ptolémées et aux Hérodes. Un monument de l'an 52 av. J.-C. est dédié aux seigneurs dieux très grands Ptolémée XIV et Cléopâtre (*Sitzungsberichte der Akad. der Wissensch. zu Berlin*, 1902, p. 1096 : τοῖς κυρίοις θεοῖς μεγίστοις). Pour Hérode le Grand, cf. Dittenberger, *Inscript. selectæ*, n° 415; pour Hérode Agrippa I^{er}, *Ibid.* n° 418; pour Hérode Agrippa II, *Ibid.* n° 423. Domitien est le premier qui se soit fait appeler dominus et deus noster (Suétone, *Domit.* 13).

3. Les titres de « dieu sauveur, sauveur et dieu, dieu et sauveur » étaient très recherchés. Ptolémée I^{er}, fils de Lagus, était déjà σωτὴρ καὶ θεός (*The collection of ancient Greek Inscriptions in the Brit. Mus.* IV, 1, n° 906); on appelle César Auguste « le dieu illustre issu de Mars et de Vénus et le sauveur commun de la vie humaine » : τὸν ἀπὸ Ἀρεως καὶ Ἀφροδίτης θεὸν ἐπιφανῆ καὶ κοινὸν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτῆρα (Dittenberger, *Sylloge inscript. Græcarum*², Leipzig, 1898-1901, n° 347). Cf. Wendland, *Σωτῆρ*, dans *Zeitschrift f. neutest. Wiss.* t. V, 1904, p. 342.

Nous n'ajouterons qu'un exemple assez curieux. C'est une inscription palimpseste, trouvée dans les ruines du temple de Vénus à Chypre (*Excavations in Cyprus* 1887-8 dans *The journal of Hellenic Studies*, t. IX, 1888 : inscriptions n° 70 et 69, p. 243).

Βασιλέα Πτολεμαῖον
θεὸν φιλομήτορα
Παφία.

[Ἰου]λίαν θεὰν Σεβαστῇ[ν]
θυγατέρα αὐτοκράτορο[ς]
Καίσαρος θεοῦ υἱοῦ θεοῦ
Σεβαστοῦ γυναῖκα δὲ Ἀγ[ρίππα].

Le roi Ptolémée VI, surnommé Philométor et se faisant appeler dieu, avait dédié une inscription votive à Vénus de Paphos. Plus tard, après avoir martelé la première inscription, on usurpa ce piédestal en faveur de la déesse Julie, fille de l'empereur Auguste, dieu fils de dieu. Cet exemple montre sur le vif comment les souverains de Rome, se substituant aux monarques orientaux, en conservaient le style et le protocole.

On peut consulter sur ce sujet Fincke, *De appellationibus Cæsarum honorificis et adulatoriis*, 1867; Beurlier, *Le culte impérial, son histoire et son organisation, depuis Auguste jusqu'à Justinien*, Paris, 1891; *De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores ejus*, Paris, 1890; Kornemann, *Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte*, dans *Klio, Beiträge zur alten Geschichte*, t. I, p. 51-146; Goguel, *Les chrétiens et l'empire romain*, Paris, 1908; surtout Deissmann, *Licht vom Osten. Das N. Test. und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tubingue, 1908 (*Christus und die Cæsaren, die parallelität der technischen Sprache des Christus- und des Cæsarkultes*, p. 243-276).

II. PROTESTATION DE LA CONSCIENCE CHRÉTIENNE.

Dans son intéressante dissertation (*Licht vom Osten*, p. 243-276) Deissmann a cherché à établir deux thèses : l'une plausible, à savoir que les titres divins donnés au Christ sont quelquefois, de la part des écrivains sacrés, une protestation implicite contre l'abus que les païens faisaient de ces termes; l'autre dénuée de toute base solide, à savoir que les chrétiens ont emprunté aux païens quelques épithètes divines décernées aux empereurs, pour en faire honneur au Christ. Tous ces noms sont d'origine biblique et ce n'était pas la profanation dont ils avaient été l'objet dans la langue du paganisme qui pouvait les recommander aux yeux des chrétiens. Du moins les emprunts, s'ils sont constatés, n'ont pu être qu'exceptionnels et inconscients. — Dans 1 Cor. 8⁶ (ἀλλ' ἡμῖν εἰς Θεὸς ὁ πατήρ... καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός), ἀλλά marque bien la protestation chrétienne contre les aberrations des païens, protestation que le mot ἡμῖν (pour nous), mis en vedette, souligne et que l'inversion de εἰς (*unique*) accentue encore. — Au sommet de la montagne de Pergame, isolée de toutes parts, se dressa, près de l'autel de Jupiter, le premier temple érigé au dieu Auguste et à la déesse Rome. N'est-ce pas là le trône de Satan qui indigna l'auteur de l'Apocalypse (2¹³)? Ce temple de marbre éblouissant se voyait de loin dans toutes les directions. Sur les lieux, nous n'avons pu nous dérober à l'impression que S. Jean parle bien de lui plutôt que de l'autel de Jupiter beaucoup moins apparent. — Sur l'image (εἰκὼν) et l'empreinte (χάραγμα) de la Bête (Apoc. 13^{15.17}), voir Deissmann, *op. cit.* p. 245-246.

NOTE H₂. — LES TEXTES CHRISTOLOGIQUES.

L'œuvre entière de Paul n'est au fond qu'une christologie, puisqu'elle converge toute vers la personne ou l'œuvre ou la mission du Christ; mais on est convenu d'en détacher une quinzaine de passages, remarquables à divers titres, sur la nature ou les fonctions du Fils de Dieu. La plupart de ces passages étant étudiés ailleurs en détail, il suffira d'y renvoyer ici.

Phil. 2 ⁶⁻¹¹ , t. I, p. 438-451.	Gal. 1 ¹ , t. II, p. 176-7.	Rom. 8 ³ , t. II, p. 258-60.
Col. 1 ¹⁵⁻¹⁹ , t. I, p. 398-403.	Gal. 4 ⁴ , t. II, p. 257-8.	Rom. 9 ⁵ , t. II, p. 181-4.
2 Cor. 8 ⁸ , t. I, p. 207.	1 Cor. 10 ⁴ , t. II, p. 216-7.	Tit. 2 ¹³⁻¹⁴ , t. II, p. 184-5.
Col. 2 ⁹ , t. I, p. 411-412.	1 Cor. 15 ⁴⁵ , t. II, p. 264-5.	

Pour les textes concernant les relations éternelles du Verbe au sein de la divinité, voir la note I_a. Nous ajoutons ci-dessous l'exégèse de quatre autres textes.

I. LA SUSCRIPTION DE L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS (Rom. 1¹⁻⁷).

1. *Construction de la phrase*. — C'est une série de parenthèses enclavées l'une dans l'autre. On peut mettre en relief, à titre d'exemple, cette particularité du style de Paul au moyen d'un artifice typographique :

- a) Paulus, servus Jesu Christi, vocatus Apostolus, segregatus in Evangelium Dei,
- b) QUOD ANTE PROMISERAT PERPROPHETAS SUOS IN SCRIPTURIS S. DE FILIO SUO,
- c) **qui factus est ei ex semine David secundum carnem, qui prædestinatus est Filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum,**
- b) JESU CHRISTI DOMINI NOSTRI (ou mieux Christo Domino nostro) :
- d) per quem accepimus gratiam, et Apostolatam ad obediendum fidei in omnibus Gentibus pro nomine ejus,
- e) *in quibus estis et vos vocati Jesu Christi :*
- a) omnibus qui sunt Romæ, dilectis Dei, vocatis sanctis. Gratia vobis, et pax a Deo Patre nostro, et Domino Jesu Christo.

La proposition principale *a* (imprimée en caractères romains) est coupée en deux par quatre incidentes superposées, pour ainsi dire, l'une à l'autre. La première incidente *b* (en petites capitales), qui définit l'Évangile, est elle-même coupée en deux par la seconde incidente *c* (en caractères gras), laquelle définit le Fils de Dieu. La troisième incidente *d* (en caractères elzéviens) énonce une nouvelle attribution du Fils, auteur de l'apostolat de Paul auprès des Gentils. Enfin la quatrième *e* (en italiques) rappelle que les Romains appartiennent à la sphère d'influence de Paul et ramène ainsi, par un long détour, à l'idée principale qui s'achève sans encombre. — A noter, dans la Vulgate, deux inexactitudes : les mots *Jesu Christi Domini nostri*

devraient être à l'ablatif comme étant en apposition avec *de Filio suo*; de plus, rien en grec ne répond au mot *ei* dans *qui factus est ei*.

2. *Notions théologiques.* — On a pu dire sans exagération que le début de cette Épître est une christologie abrégée; en effet peu de passages de l'Écriture concentrent en moins de mots plus de notions théologiques.

a) Définition de l'apostolat de Paul, son élection et sa vocation, sa mission spéciale aux Gentils. — b) Relation intime et essentielle entre les deux Testaments, dont le premier est la prophétie et la figure du second et dont le second est l'antitype et la réalisation du premier. — c) Jésus-Christ, Seigneur et Fils de Dieu, auteur de la vocation et de la grâce. — d) Jésus né du sang de David selon la chair. — e) Jésus-Christ établi fils de Dieu selon l'esprit de sainteté. Cette dernière phrase demande quelque explication.

3. *Le Fils de Dieu selon la chair et selon l'esprit.*

³ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα,
τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ Θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης
ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.

Une exégèse tant soit peu complète de ce texte ne saurait trouver place ici. Bornons-nous à poser quelques jalons. Le sujet d'attribution de toute la phrase est « le Fils de Dieu » (περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ). Ce Fils est défini ou décrit par deux particularités exprimées par des participes (τοῦ γενομένου... τοῦ ὁρισθέντος). La première incise va sans difficultés : « Celui qui est fils de Dieu *devient* de la race de David selon la chair. » Paul ne dit pas qu'il devient Fils, car il l'est déjà, mais qu'il devient de la race de David, c'est-à-dire descendant de David, et cela à un point de vue spécial, selon la chair, c'est-à-dire comme homme.

Dans la seconde incise, presque tous les mots sont à discuter : A) *Sens de ὁρισθέντος.* — Notons en passant qu'il n'y a pas προορισθέντος (Vulg. *qui prædestinatus est*) mais ὁρισθέντος qui signifie « déclaré » ou « établi ». Les exégètes se partagent entre ces deux explications qui en réalité diffèrent très peu l'une de l'autre. En effet, l'acte indiqué par le participe ὁρισθέντος ne concerne pas la nature du Fils ou son être essentiel, mais sa position historique; dès lors « déclarer » ou « établir » (c'est-à-dire faire reconnaître, installer dans sa dignité) reviennent à peu près au même : a) Il est impossible que le Christ soit *constitué* Fils de Dieu par la résurrection puisqu'il est tel au moment de la naissance humaine (τοῦ υἱοῦ τοῦ γενομένου) et qu'il est envoyé sur la terre en qualité de Fils (Gal. 4¹; Rom. 8³). — b) Il faut comparer notre texte avec Act. 10⁴² (οὗτός ἐστιν ὁ ὁρισμένος ὑπὸ τοῦ Θεοῦ χριστὴς ζώντων καὶ νεκρῶν) et 17³¹ (χρῆνεν τὴν οἰκουμένην... ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὤρισεν). Le Christ était juge en droit et en puissance, mais un acte authentique de Dieu le déclare et l'établit juge; de même il était Fils réellement et de plein droit, mais il avait besoin d'être reconnu pour tel. — c) Toute difficulté est levée si, comme le pensent de bons commentateurs (Cornely, Weiss etc.), ἐν δυνάμει doit se joindre à υἱοῦ Θεοῦ. Alors le Christ n'est pas déclaré ou établi simplement Fils de Dieu, mais « Fils de Dieu *puissant* », l'accent portant sur l'épithète. La place des mots favorise cette interprétation. — B) *Sens de κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης.* — Ces mots faisant antithèse

avec κατὰ σάρκα « selon la nature humaine », on est porté à les entendre de la nature divine et c'est ainsi que les expliquent d'assez nombreux exégètes même protestants. La plupart cependant se refusent à voir la nature divine dans cette désignation si insolite; car, de ce que la nature divine est spirituelle et infiniment sainte, il ne s'ensuit pas qu'on puisse la reconnaître sous cette expression πνεῦμα ἁγιοσύνης. D'autant plus que la chair ne contraste pas d'ordinaire avec la nature divine mais soit avec la personne soit avec les effets du Saint Esprit. C'est donc entre ces deux acceptions, d'ailleurs très voisines, qu'il faut choisir. Les Pères, en général, préfèrent la première et nous savons effectivement que le Saint-Esprit a d'étroits rapports avec la résurrection (Rom. 8⁴¹; Eph. 1⁴⁴). Toutefois les locutions « esprit de crainte et de filiation (Rom. 8⁴⁵), esprit de foi (2 Cor. 4¹³), esprit de sagesse (Eph. 1¹⁷) », invitent à prendre πνεῦμα ἁγιοσύνης dans un sens analogue. L'allusion à Is. 61¹ paraît plausible. — C) *Sens de ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*. — Beaucoup d'exégètes expliquent comme s'il y avait ἐκ νεκρῶν, ce qu'ils entendent de la résurrection de Jésus lui-même. Mais « la résurrection des morts » est plus que la résurrection de Jésus, bien qu'elle comprenne la résurrection de Jésus, prémices des ressuscités et premier-né d'entre les morts. Le sens est simple. Jésus-Christ en consommant l'œuvre rédemptrice *par la résurrection des morts*, dont il est la cause méritoire et exemplaire, est solennellement installé par son Père dans la charge de Juge et la dignité de Fils de Dieu, auquel les hommes doivent hommage (cf. Phil. 2⁴¹).

II. LE DIEU QUI ACQUIERT L'ÉGLISE PAR SON SANG (Act. 20²⁸).

Προσέχετε.. παντὶ τῷ ποιμνίῳ,
ἐν ᾧ ὑμεῖς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον
ἔθετο ἐπισκόπους,
ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ,
ἣν περιποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ
ἰδίου.

Attendite... universo gregi,
in quo vos Spiritus sanctus
posuit episcopos
regere Ecclesiam Dei,
quam acquisivit sanguine suo.

1. *La vraie leçon*. — En dehors des variantes sporadiques (τοῦ Κυρίου Θεοῦ, τοῦ Κυρίου τοῦ Θεοῦ, τοῦ Θεοῦ καὶ Κυρίου), les variantes sérieusement attestées sont :

- a) τοῦ Θεοῦ N B minusc. Vulg. Pat. multi.
- b) τοῦ Κυρίου ACDE minusc. Copt. Arm. Pat. multi.
- c) τοῦ Χριστοῦ Ethiop. Pesh.
- d) τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ C³HLP minusc. plus 100.

Évidemment le texte a été manipulé intentionnellement et, tout porte à le croire, pour des raisons dogmatiques. — La leçon *d*, qui est celle de l'immense majorité des manuscrits récents, est certainement fausse. Outre qu'elle n'est patronnée par aucune version, ni aucun des plus anciens manuscrits, ni aucun auteur ecclésiastique antérieur au x^e siècle, elle est clairement formée par la fusion des variantes *a* et *b*. — La leçon *c*, insuffisamment attestée, n'a aucune chance d'être primitive et n'est qu'une modification de *b*. — Les leçons *a* et *b*, si l'on

compte les témoignages, ont une attestation à peu près équivalente; mais plusieurs considérations font pencher la balance du côté de *a*. Nous trouvons chez les plus anciens Pères l'expression extraordinaire αἷμα Θεοῦ, *sanguis Dei*: S. Ignace d'Antioche, *Ad Ephes.* i, 1 (ἐν αἵματι Θεοῦ, que la version latine adoucit en *Christi Dei* et où l'interpolateur substitue Χριστοῦ à Θεοῦ); cf. *Ad Roman.* vi, 3; Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, 34 (αἵματι Θεοῦ Πατρὸς, cf. *Ibid.* 37); Tertullien, *Ad uxor.* ii, 3. Bien que ces auteurs ne citent pas notre texte, ils témoignent indirectement en faveur de la leçon primitive Θεοῦ, car il est difficile de croire qu'ils aient adopté ensemble une telle expression sans autorité scripturaire. Nous savons que la leçon αἷμα Θεοῦ choqua toujours beaucoup d'écrivains ecclésiastiques, surtout quand les ariens en eurent abusé. De là la tentation de modifier notre texte en substituant à τοῦ Θεοῦ, soit τοῦ Κυρίου soit τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ. Aussi les critiques les plus récents, tels que Westcott-Hort et Weiss, acceptent-ils comme primitive la leçon τοῦ Θεοῦ et repoussent-ils comme arbitraire la supposition que le mot υἱοῦ aurait disparu sans laisser de traces après τοῦ ἰδίου. Seulement, comme le sens les scandalise, Weiss propose de traduire διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου « par le sang de son propre » (Fils, *sous-entendu*) et Hort « par le sang qui est sien », comme étant celui de son Fils. Ces fantaisies se passent de réfutation.

2. *Le sens.* — La seule traduction admissible est : Gouvernez « l'Église de Dieu qu'il s'est acquise par son propre sang ». Pour expliquer ce que cette phrase a d'un peu heurté, il faut songer que S. Paul emprunte au début le langage de l'Ancien Testament où Israël est « l'Église de Dieu » et « le peuple qu'il s'est acquis ». En écrivant ces mots, qu'il prend au sens typique, il se peut que Paul ne pense pas encore distinctement au Christ; mais, dans la suite du discours, il en vient à identifier le Christ avec Jéhovah, comme cela lui arrive assez fréquemment.

III. L'HYMNE AU CHRIST TRIOMPHANT (1 Tim. 3⁴⁶).

Ὁς [οὐ Θεός] ἐφανερώθη ἐν σαρκί,
ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι,
ὤφθη ἀγγέλοις,
ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν,
ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ,
ἀνελήφθη ἐν δόξῃ.

Quod manifestatum est in carne,
justificatum est in spiritu,
apparuit angelis,
prædicatum est Gentibus,
creditum est in mundo,
assumptum est in gloria.

1. *La vraie leçon.* — Faut-il lire ὅς ou Θεός? La variante, si importante pour le sens, tient à très peu de chose; car dans l'écriture onciale ΘΕΟC, écrit en abrégé ΘΥ, se distinguait à peine de OC.

A) La leçon Θεός est celle de l'immense majorité des manuscrits, de plus de 200 cursifs et des trois onciaux K L P. La leçon ὅς n'a pour elle que les cursifs 17, 73, 181 et, parmi les onciaux, le *Sinaiticus*, les deux textes jumeaux F et G, peut-être la première main de C. L'*Alexandrinus* reste douteux et le *Vaticanus* n'a pas ce passage. Le codex de Bèze, toujours singulier, lit comme la Vulgate ὅ (quod). — B) Au con-

traire, toutes les anciennes versions supposent le relatif soit au masculin soit au neutre. — C) Les Pères latins suivent naturellement la leçon de la version latine. Les Pères grecs sont divisés. S. Chrysostome, S. Grégoire de Nysse, Didyme, Théodoret et d'autres plus récents ont expressément Θεός. S. Épiphane, Théodore de Mopsueste, S. Cyrille d'Alexandrie sont pour ὁς. On joint quelquefois aux premiers S. Ignace (*Ad Ephes.* XIX, 3 : Θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου) et S. Hippolyte (*Adv. Noët.* : Θεὸς ἐν σώματι ἐφανερώθη), mais ces textes, précieux pour le théologien à qui ils apprennent ce qu'on pensait au deuxième siècle du Verbe incarné, ne sont pas des citations de S. Paul — il y manque l'expression caractéristique ἐν σαρκί — et l'on peut se demander s'ils n'ont pas plutôt influé sur la leçon Θεὸς ἐφανερώθη des manuscrits plus récents et contribué à introduire dans le texte primitif une correction dogmatique inconsciente. — D) Les critiques se prononcent unanimement pour la leçon ὁς ἐφανερώθη (Griesbach, Lachmann, Tischendorf, Tregelles, Westcott-Hort, Weiss, Nestle). Il faut leur donner raison, moins en vertu de l'axiome : *Lectio magis ardua præstat*, que parce que les versions, dont quelques-unes sont très antérieures aux plus anciens manuscrits, la supposent et que le témoignage des Pères est indécis.

2. *Le sens.* — L'Apôtre vient de dire : « Grand, d'un commun accord, est le mystère de la piété. » Il passe sans transition à la description de ce mystère, identique en réalité avec le Christ rédempteur, auquel le relatif masculin (ὁς) se rapporte pour le sens; à moins qu'on ne préfère expliquer le manque d'accord grammatical par une citation débutant *ex abrupto*. En tout cas, il ne faut pas chercher dans la phrase une proposition complète et indépendante dont le premier membre serait la protase et les cinq autres l'apodose (celui qui apparut dans la chair, celui-là futsanctifié par l'esprit, apparut aux anges, etc.), ou les trois premiers la protase et les trois derniers l'apodose (Seeberg). Que les six membres de la proposition relative soient parallèles pour le sens ou qu'il faille les diviser, soit en deux tercets, soit en trois couples (Weiss), cela importe peu et ne sert guère à en déterminer la valeur. — a) Le Christ « se manifesta dans la chair » au moment de sa naissance terrestre; c'est, à peu de chose près, le *Verbum caro factum* est de S. Jean. S. Pierre se sert aussi pour le Christ du verbe φανεροῦσθαι (1 Petr. 1²⁰) que S. Paul applique ailleurs au *Mystère* (Rom. 16²⁶; Col. 1²⁶; 4¹). — b) « Il fut justifié par l'esprit » (ἐν instrumental). L'esprit n'est pas la nature divine (Belser), mais le Saint-Esprit, agent de la résurrection (Rom. 8¹⁴), ou la grâce du Saint-Esprit, gage de la résurrection. — c) « Il apparut aux anges », non pas d'une façon quelconque, car le fait n'aurait aucune portée, mais comme triomphateur ayant désormais un droit spécial aux hommages et aux adorations des esprits célestes (Phil. 2^{10.11}). — d) « Il fut prêché parmi les nations »; pendant qu'il triomphait aux cieus, son royaume prenait sur la terre une extension toujours croissante. — e) « Il fut cru dans le monde »; le monde est comme à l'ordinaire, chez S. Paul, le genre humain. — f) « Il fut ravi dans la gloire », au moment de sa glorieuse ascension. Le verbe ἀνελήφθη est employé dans le même sens par S. Luc (Act. 1^{2.22}) et l'addition ἐν δόξῃ ne permet pas de l'entendre autrement. On

objecte que cette explication trouble l'ordre chronologique observé jusqu'ici; mais on n'a pas prouvé que l'auteur veuille s'astreindre à un ordre chronologique rigoureux et il avait une raison spéciale de terminer son énumération par le triomphe éclatant du Christ.

IV. LE PREMIER-NÉ DE TOUTE CRÉATURE (Col. 1⁴⁵).

1. Au sens propre, πρωτότοκος signifie « premier-né », c'est-à-dire *né le premier*, que ce soit ou non le premier d'une série. Le premier-né des Juifs était ainsi appelé et consacré à Dieu avant qu'on sût s'il aurait des frères. C'est en ce sens que Jésus est dit *premier-né* de Marie (Luc. 27). — Au sens métaphorique, il signifie « chéri comme un premier-né, avantagé comme un premier-né ». Ainsi Israël était le *premier-né* de Dieu (Ex. 4²² : υἱὸς πρωτότοκός μου Ἰσραήλ) et le roi théocratique, figure du Messie, est établi *premier-né* (Ps. 88 [89] ²⁸ : πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν). Il est possible que Hebr. 1⁶ et 12²³ s'inspirent de ces deux textes (Hebr. 12²³ se référant à Ex. 4²² et Hebr. 1⁶ à Ps. 88²⁸, mais ce dernier texte est plutôt visé dans Hebr. 2¹⁴⁻¹⁷). — Dans l'Apoc. 1⁵ (ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν), ce titre, conformément à la grammaire et à l'analogie, marque une priorité de temps (ressuscité avant les autres), servant de fondement à une prééminence de rang (le plus noble des ressuscités).

2. Restent les trois exemples de S. Paul (Rom. 8²⁹; Col. 1¹⁵⁻¹⁸). — Pour Rom. 8²⁹ (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς), Jésus-Christ est le *premier-né* entre plusieurs frères parce que les autres ne peuvent recevoir la filiation adoptive que par lui (Gal. 4⁵; Eph. 1⁵), en tant qu'ils revêtent son image, sa forme de fils (συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) : l'expression indique donc d'abord une priorité de temps et par suite une prééminence de rang. — Pour Col. 1¹⁸ (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν), on ne voit pas comment Jésus-Christ pourrait être appelé le *premier-né d'entre les morts* ni comment il serait vrai qu'il *prime* en toutes choses s'il n'était pas ressuscité le premier; d'autant que l'Apôtre insiste ailleurs sur cette priorité de temps : Jésus-Christ est ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων (1 Cor. 15²⁰) parce que les autres ne peuvent ressusciter qu'*après* leur chef (1 Cor. 15²³ : ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ).

3. Dans Col. 1¹⁵ (πρωτότοκος πάσης κτίσεως), le contexte nous fournit trois indications : A) Le Christ est « premier-né de toute créature » *parce que* toutes choses ont été créées en lui et qu'il est donc non seulement supérieur mais antérieur à toutes choses. — B) Le Christ « est avant toutes choses et toutes choses subsistent en lui » : son antériorité dans la durée est le fondement de sa prééminence. — C) Les mots πάσης κτίσεως doivent s'entendre non au sens collectif (de toute la création) mais au sens distributif (de toute créature). En effet : *a*) On ne cite pas d'exemple où πᾶσα κτίσις (toute créature) soit pour πᾶσα ἡ κτίσις (toute la création). — *b*) L'assertion que κτίσις (l'ensemble de la création), comme κόσμος et autres mots du même genre, peut se passer d'article défini est erronée. Cela n'arrive que lorsque ces mots sont précédés d'un nom indéfini régi par une préposition qui se construit

d'ordinaire sans article défini : ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως (Marc. 13⁴⁹; 2 Petr. 3⁴), πρὸ καταβολῆς κόσμου (Eph. 1⁴; 1 Petr. 1²⁰; Joan. 17²⁴). Ce n'est point notre cas et d'ailleurs la raison ne vaudrait pas avec πᾶς, qui, au sens de *totus*, réclame impérieusement l'article, à cause de la confusion qu'engendrerait la suppression.

Le P. A. Durand (dans *Recherches de science religieuse*, t. I, 1910, p. 56-66) a essayé de montrer que « πρωτότοκος πάσης κτίσεως » veut dire *souverain du monde entier* » (p. 61). Mais sa docte étude soulève quelques objections : α) On ne cite pas d'exemple où πᾶσα κτίσις signifie *le monde entier*, comme πᾶσα ἡ κτίσις. — β) Πρωτότοκος ne veut pas dire *souverain*; il s'emploie par métaphore au sens de « chéri comme un premier-né, avantagé comme un premier-né » et par conséquent « héritier ». Mais *héritier* n'est pas *souverain* : ce sont des idées voisines; seulement en passant d'une idée à une idée voisine et en substituant l'une à l'autre, on arriverait à prouver tout ce qu'on voudrait. — γ) Le sens métaphorique, s'il n'est pas *absolu*, ne prend que les constructions *relatives* du sens propre. Ainsi πρωτότοκος signifie bien métaphoriquement « héritier », mais dans πρωτότοκος πολλῶν ἀδελφῶν on ne pourrait pas traduire « héritier de plusieurs frères » sans passer de *genere ad genus*. De même, supposé que πρωτότοκος signifie par métaphore « souverain » — ce qui n'est pas établi — il ne pourra pas se prendre ainsi dans la locution πρ. πάσης κτίσεως. — δ) Enfin l'auteur paraphrase πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν (Col. 1¹⁸) ainsi : « établi premier-né par la résurrection des morts » (p. 63); mais il est difficile de ne pas rapprocher cette locution de πρωτότοκος τῶν νεκρῶν (Apoc. 1⁵), dont le génitif est évidemment comparatif ou, si l'on veut, superlatif. Pour qu'il fût partitif, il faudrait qu'il exprimât une idée collective : « le premier-né de la famille ». D'un autre côté, il ne saurait être objectif : ce qu'on pourrait, à la rigueur, admettre, avec l'accentuation πρωτοτόκος, mais non avec πρωτότοκος, dont la forme, ainsi que la notion, est passive. On peut se demander si la comparaison porte sur la dignité seulement, ou sur le temps seulement, ou à la fois sur le temps et sur la dignité. D'après ce que nous avons dit, c'est la troisième hypothèse qui est préférable. Au lecteur de décider si c'est la priorité de temps ou la prééminence de dignité qui l'emporte dans l'esprit de Paul. Nous croyons pour notre part que c'est la priorité de temps.

CHAPITRE II

RELATIONS DU CHRIST PRÉEXISTANT

I. LA TRINITÉ DANS L'UNITÉ.

« La théologie de saint Paul, écrit Sabatier, ne conclut pas comme la théologie traditionnelle ; le dogme de la trinité reste hors de sa sphère. » Affirmation bien tranchante tempérée un peu, il est vrai, par cette concession : « Cependant Paul arrive à formuler quelques distinctions dans l'activité divine, qui peuvent bien être considérées comme le point de départ des spéculations postérieures et de la métaphysique ecclésiastique¹. » En revanche, d'autres critiques sont frappés de ce qu'ils appellent la « conception trinitaire » de l'Apôtre². Il est certain que le nombre des cas où les trois personnes sont réunies dans le même texte est un phénomène surprenant et inattendu³. Non seulement le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont constamment nommés ensemble, sans qu'il y ait dans cette énumération aucun ordre fixe, mais ils sont distingués de toute créature et placés dans la catégorie de l'être divin. Si l'on ne cherche pas dans saint Paul les termes techniques de la théologie actuelle : « nature, substance, personne », ni à plus forte raison « subsistance, consubstantialité, circumincession », on y trouve le fonds d'idées et les relations mutuelles qui devaient rendre nécessaire un jour l'adoption uniforme de tous ces termes. Examinons de près quelques-uns des textes en question, tout en regrettant de ne pouvoir les

1. Sabatier, *L'Apôtre Paul*³, Paris, 1896, p. 366.

2. Beyschlag, *Neutestam. Theologie*², Halle, 1896, t. II, p. 90.

3. On en compte près de trente. Voir la note I₂, p. 218-220.

présenter en bloc; car ils perdent beaucoup de leur force probante par le fait même de leur isolement :

Que la grâce du *Seigneur Jésus-Christ*
et l'amour de *Dieu* [le Père]
et la communion du *Saint-Esprit*
soient avec vous tous¹.

Il est probable qu'ils s'agit ici de la *communion* dont l'Esprit-Saint est l'agent et non pas de celle dont il est l'objet; mais cette nuance de sens importe peu. De toute manière, Paul attribue au Fils seul la grâce, qu'ailleurs il aime à rapporter au Fils et au Père conjointement; puis il remonte à la source première de la grâce, c'est-à-dire à l'amour actif du Père qui résume et représente toute la nature divine; enfin il descend à la distribution effective des grâces qui revient à l'hôte de l'âme juste, à l'Esprit de sainteté. Les trois personnes contri-

1. 2-Cor. 13¹³ : Ἡ χάρις τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ
καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ
καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου Πνεύματος
μετὰ πάντων ὑμῶν.

Les seules difficultés exégétiques de ce texte sont la valeur exacte des génitifs et le sens précis de *κοινωνία*. Comme les deux premiers génitifs sont certainement subjectifs (l'amour que Dieu a pour nous et la grâce dont Jésus-Christ est le dispensateur), il est a priori très probable que le troisième l'est aussi : la *κοινωνία* devra donc s'entendre au sens actif (celle qui est l'œuvre de l'Esprit-Saint) et non au sens passif (le Saint-Esprit communiqué). Les Pères grecs semblent regarder ce texte comme absolument clair. S. Jean Chrys. insiste sur la preuve de la divinité du Saint-Esprit; Théodoret fait de même, en se fondant sur l'ordre de l'énumération et sur le fait que les diverses personnes reçoivent des attributions identiques; Œcuménus, copié par Théophylacte, explique ainsi les termes : « Il leur souhaite la *grâce* du Fils par laquelle il nous a sauvés gratuitement et non par les œuvres, ayant été immolé pour nous; et l'*amour* dont le Père nous a aimés, quand il a livré pour nous son Fils unique; et la *communion* de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire sa participation et sa réception (ὅλον τὴν μετοχὴν αὐτοῦ καὶ μετάληψιν), par laquelle nous sommes tous sanctifiés » (CXVIII, 1088).

Si le sens du génitif Πνεύματος était objectif, le sens de *κοινωνία* serait « possession commune du Saint-Esprit »; s'il est subjectif, comme nous le pensons, le sens de *κοινωνία* sera « communication mutuelle, union des esprits et des cœurs », produite dans les fidèles par l'onction de l'Esprit (cf. Gal. 2⁹ : δεξιὰ κοινωνίας, Act. 2⁴² : προσκαρτεροῦντες... τῇ κοινωνίᾳ, Rom. 15²⁶; 2 Cor. 8⁴, et Hebr. 13¹⁶ où *κοινωνία* se joint à εὐποιία comme synonyme).

Ces nuances de sens n'infirment pas la preuve en faveur de la trinité que les Pères tirent de ce passage. Harnack écrit à propos de ce texte (*Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung*, etc., Leipzig, 1910, p. 187) : « Zwar bietet sie [die trinitarische Formel] Paulus noch nicht als solemne oder gar exklusive Formel, aber er bietet sie doch. » Fort bien; mais pourquoi pas *solennelle* et *exclusive* ?

buent donc ensemble, chacune dans sa sphère d'appropriation, à l'œuvre commune de notre salut et leur ordre habituel est interverti, soit pour montrer qu'il n'implique point d'inégalité essentielle, soit plutôt en vertu de l'association des idées. Non moins remarquable est le texte suivant :

Il y a des différences de *charismes*, mais c'est le même *Esprit* ;
et il y a des différences de *ministères*, mais c'est le même *Seigneur* ;
et il y a des différences d'*opérations*, mais c'est le même *Dieu*
qui opère toutes choses en tous¹.

Qu'on n'imagine pas une gradation ascendante et une sphère d'activité inégale, dans laquelle l'Esprit-Saint, nommé le premier et mis en relation avec les seuls charismes, serait inférieur aux deux autres. Trois raisons s'y opposent. Les ministères et les opérations peuvent être et sont quelquefois compris sous le nom général de charismes. Le Saint-Esprit distribue à chacun, selon son bon plaisir, tous les dons spirituels, au nombre desquels il y a nommément des opérations. Bien que les opérations, œuvre de puissance, soient naturellement rapportées au Père par appropriation ; bien que les ministères soient spécialement attribués au Fils, chef toujours vivant de l'Eglise, toutes ces grâces, étant la propriété commune des trois personnes divines, sont adjudgées

1. 1 Cor. 12⁴⁻⁶ : Διαίρεσεις δὲ χαρισμάτων εἰσιν, τὸ δὲ αὐτὸ Πνεῦμα·
καὶ διαίρεσεις διακονιῶν εἰσιν, καὶ ὁ αὐτὸς Κύριος·
καὶ διαίρεσεις ἐνεργημάτων εἰσιν, ὁ δὲ αὐτὸς Θεὸς
ὁ ἐνεργῶν τα πάντα ἐν πᾶσιν.

Le mot διαίρεσις signifie plutôt « division » que « différence », mais la différence résulte de la division. La différence porte sur les divers charismes, les divers ministères, les diverses opérations, mais n'implique pas la diversité des opérations, des ministères et des charismes comparés entre eux. Aussi les commentateurs grecs regardent-ils ces trois mots comme synonymes ou, pour mieux dire, comme s'appliquant aux mêmes objets. Il vaut mieux les distinguer partiellement : les *opérations* seront les grâces de guérison, le don des miracles et faveurs semblables ; les *ministères* désigneront les dons spirituels qui ont trait au service actif de l'Eglise ou de ses membres ; les *charismes* comprendront, outre les deux catégories précédentes, toutes les *gratiae gratis datae* dont suit l'énumération : la glossolalie, le discernement des esprits, le don d'interprétation, etc. En effet, l'Apôtre appelle trois fois (1 Cor. 12⁸⁻¹⁰) χαρίσματα λαμπρῶν les dons de guérison qu'il faudrait plutôt nommer ἐνεργήματα (cf. 1 Cor. 12¹⁰) si les charismes n'embrasseraient pas toutes les autres grâces. Il clôt sa liste de charismes, d'opérations et de ministères, en disant : « Désirez de préférence les plus grands d'entre les charismes » ; ce qui prouve encore que le nom de charismes est le terme le plus général.

tantôt à l'une tantôt à l'autre, suivant le sujet et l'occasion. On ne constate même pas ici cette sorte de hiérarchie des personnes qu'on observe dans quelques passages.

Au lieu d'être juxtaposées par coordination, comme dans les textes cités plus haut, les personnes apparaissent souvent en fonction de leurs relations éternelles ou des missions qu'elles reçoivent les unes des autres : « Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils, né de la femme, mis sous la Loi, afin de racheter ceux [qui sont] sous la Loi, pour nous faire recevoir la filiation adoptive. Or, parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils criant : Abba, Père ! C'est pourquoi tu n'es plus serviteur mais fils ; que si [tu es] fils, [tu es] aussi héritier de par Dieu¹. » — « Ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu. Car vous n'avez pas reçu un esprit de servitude pour [vous inspirer] de nouveau la crainte ; mais vous avez reçu un esprit de filiation dans lequel nous crions : Abba, Père ! L'Esprit lui-même s'unit à notre esprit pour témoigner que nous sommes fils de Dieu. Que si [nous sommes] fils, [nous sommes] aussi héritiers : héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ². »

1. Gal. 4⁶ : "Οτι δέ ἐστε υἱοί,
ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ
εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν, κράζον· Ἀββᾶ, ὁ πατήρ·
ὥστε οὐκετι εἰ δούλος· ἀλλὰ υἱός·
εἰ δὲ υἱός καὶ κληρονόμος τοῦ Θεοῦ.

Les deux traits les plus frappants de ce passage sont la double mission du Fils et du Saint-Esprit par le Père, avec les effets de cette mission. L'Apôtre vient de dire que Dieu, à la plénitude des temps, envoya son Fils (v. 4) : ἐξαπέστειλεν τὸν Υἱὸν αὐτοῦ. Cette mission du Fils coïncide avec l'incarnation : dans le verbe ἐξαπέστειλεν chacune des deux particules composantes peut retenir sa valeur propre, ἀπο marquant l'éloignement, le passage du ciel à la terre, et ἐκ l'émission ou l'origine, quoiqu'il ne faille peut-être pas insister outre mesure sur ces nuances d'expression. Paul dit maintenant que Dieu a envoyé (ἐξαπέστειλεν) son Esprit, appelé aussi l'Esprit du Fils : il s'agit ici d'une mission temporelle et accidentelle de l'Esprit dans l'âme juste ; ce n'est pas la première prise de possession de l'âme par l'Esprit-Saint mais le témoignage de l'habitation divine se manifestant par les dons charismatiques.

2. Rom. 8¹⁴ : "Οσοι γὰρ Πνεύματι Θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ εἰσι Θεοῦ·

¹⁵ οὗ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας· ἐν ᾧ κράζομεν· Ἀββᾶ, ὁ πατήρ.

- ¹⁶ Αὐτὸ το Πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμεν τέκνα Θεοῦ·

¹⁷ εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν Θεοῦ, συγχληρονόμοι δὲ Χριστοῦ.

Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont mentionnés ensemble avec les attributs personnels qui les distinguent. Le Saint-Esprit, représenté comme

Ces deux textes ne doivent pas être disjoints, car ils s'éclairent mutuellement : dans tous les deux, c'est Dieu le Père qui envoie l'Esprit, lequel est l'Esprit du Fils et, donc, envoyé aussi par le Fils; dans tous les deux, la filiation adoptive est attribuée au Saint-Esprit, au Fils et au Père; dans tous les deux enfin, la présence de l'Esprit suppose la filiation adoptive avec tous les droits qu'elle entraîne et la filiation adoptive suppose la présence de l'Esprit de Dieu, sans qu'on puisse dire avec certitude de quel côté est la priorité logique.

Parfois les rapports semblent encore plus étroits; ce qui vient d'être affirmé d'une personne est un moment après affirmé de l'autre, ou le concours simultané des trois est exprimé en fonction de leurs relations personnelles au sein de la vie divine. Cela est vrai surtout de la sanctification des âmes : « Quand apparut la bénignité et la bonté de Dieu notre Sauveur, non par égard pour des œuvres que nous eussions faites en état de justice, mais selon sa miséricorde, il nous sauva par le bain de régénération et de renouvellement de l'Esprit-Saint qu'il répandit libéralement sur nous par Jésus-Christ notre Sauveur¹. » Il s'agit évidemment du baptême et

moteur surnaturel (v. 14), rend témoignage à notre qualité de Fils par rapport au Père et de cohéritiers par rapport au Fils. *Père, fils, héritier, cohéritier* étant des notions essentiellement personnelles, le Fils qui est l'héritier du Père, puisque nous sommes ses cohéritiers, ne peut pas être une même personne avec le Père; et le Saint-Esprit qui atteste nos rapports avec le Père et le Fils doit être distinct du Père et du Fils. Notre *esprit*, c'est-à-dire l'instinct surnaturel produit en nous par l'Esprit-Saint, témoigne que nous sommes fils en poussant le cri filial : *Abba, Pater*. Mais à ce témoignage subjectif vient se joindre celui de l'Esprit-Saint lui-même (συμμαρτυρεῖ = témoigne avec). Les Pères grecs ont très bien vu cela; les Pères latins suivant la Vulgate (*testimonium reddit spiritui nostro*) ont cru qu'il s'agissait d'un témoignage rendu par l'Esprit-Saint à notre esprit. Mais cette divergence ne fait rien à la question présente.

1. Tit. 3⁴⁻⁶ : Ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ φιανθρώπια ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ... ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐτέχεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν. — L'effet total de la régénération baptismale, au lieu d'être attribué aux trois personnes par coordination, comme dans Mat. 28¹⁹, l'est ici par subordination : le Père sanctifie, dans l'Esprit, par le Fils. — Le sanctificateur pour ainsi dire immédiat est l'Esprit-Saint : διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος ἁγίου. Le baptême est « un bain de régénération », parce qu'il produit instrumentalement une seconde naissance de l'ordre spirituel; et cette régénération est expliquée par un synonyme, « le renouvellement de l'Esprit-Saint » ; c'est lui qui donne à l'eau du baptême son pouvoir de régénérer. — Le sanctificateur intermédiaire est Jésus-Christ notre Sauveur, car d'un côté il envoie l'Esprit, d'un autre côté il est

de ses fruits : salut initial, régénération et renouvellement. Dieu le Père en a l'initiative par un pur effet de sa miséricorde, sans aucun égard pour des mérites que nous n'avions pas et dont nous étions incapables, et il opère ces effets par l'effusion du Saint-Esprit. D'autre part, la régénération et le renouvellement appartiennent à l'Esprit sanctificateur (παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος ἁγίου) qui est répandu sur nous par Dieu le Père et en même temps par Jésus-Christ, appelé de ce chef notre Sauveur. Ainsi la renaissance baptismale est due au Père des miséricordes comme à la source première de l'être divin (c'est lui qui est le sujet de toute la phrase : ἔσωσεν, ἐξέχεεν); elle est due aussi au Christ Jésus comme médiateur (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ); elle est due en dernière analyse au Saint-Esprit comme envoyé commun du Père et du Fils (οὗ ἐξέχεεν διὰ). Tout cela avait été indiqué — mais moins clairement — dans un énoncé qui rappelle la formule trinitaire du baptême : « Vous fûtes purifiés, vous fûtes sanctifiés, vous fûtes justifiés au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ et dans l'Esprit de notre Dieu¹. » Jamais saint Paul ne se représente la grâce baptismale sans la coopération du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Les trois personnes interviennent pareillement dans la colation et l'exercice de l'apostolat : « Celui qui nous fortifie avec vous dans le Christ et qui nous oignit, c'est Dieu, lequel nous a aussi marqués d'un sceau en nous donnant le gage de l'Esprit². » Dieu fortifie sans cesse Paul et ses collègues (βεβαιῶν); il les oignit un jour de l'esprit de courage (χρίσας) et les

lui-même envoyé par le Père. — Le sanctificateur primordial c'est le Père, à qui revient l'initiative du salut; il n'est mu que par sa miséricorde (κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος), par sa bonté (φιλάνθρωπία) et par sa mansuétude (χρηστότης); il nous sauve en nous envoyant son Fils et en nous donnant par lui son Esprit, sans égard pour des œuvres accomplies dans un état de justice, œuvres impossibles puisque l'état de justice n'existait pas encore. Pour les détails, cf. Meyer-Weiss (*Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus*¹, Göttingue, 1902) ou Belser (*Die Briefe an Timotheus und Titus*, Fribourg-en-B., 1907).

1. 1 Cor. 6¹¹.

2. 2 Cor. 1²¹⁻²² : Ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς Θεός, ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ Πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν.

Il faut bien noter que *nous* (ἡμᾶς, ἡμῶν) désigne seulement Paul et ses collègues. Cela ressort de tout le contexte et en particulier de l'incise

marqua comme d'un sceau (σφραγισάμενος) en leur conférant les charismes qui légitiment leur apostolat aux yeux des fidèles. Ce sceau, ce gage, n'est autre que le Saint-Esprit, le dispensateur des charismes. Et Dieu opère ce prodige en dirigeant constamment les apôtres vers le Christ (εἰς Χριστόν) et en les y tenant fixés par sa grâce. On voit comment les personnes divines contribuent à doter les prédicateurs de la foi : le Père comme auteur premier des dons spirituels, le Fils comme source de leur vie surnaturelle, l'Esprit-Saint comme sceau de leur mission et gage de leur succès.

Nous retrouvons ce concours des trois personnes dans un autre texte d'une singulière énergie. Paul s'excuse d'écrire aux Romains avec tant de liberté apostolique en raison de la charge qui lui a été confiée « pour être le ministre du Christ Jésus à l'égard des Gentils, consacré au service de l'Évangile de Dieu, afin que l'oblation des Gentils devienne agréable, sanctifiée dans l'Esprit-Saint¹ ». On reconnaît là,

avec vous (σὺν ὑμῖν). Il n'est donc pas question de la confirmation, commune à tous les fidèles, mais de l'apostolat, propre aux seuls prédicateurs de l'Évangile. — De plus le sujet de la phrase entière est sans contestation possible *Dieu le Père*, puisqu'il est mis en opposition personnelle avec le Christ et avec l'Esprit. L'action du Père est exprimée par quatre participes : un au présent (βεβαιῶν), désignant un secours permanent que les apôtres partagent en quelque mesure avec tous les chrétiens; les trois autres au passé, marquant un acte transitoire, accompli une fois pour toutes dans les seuls apôtres, mais dont les effets peuvent durer encore.

1. Rom. 15¹⁶ : διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ἀπὸ τοῦ Θεοῦ
¹⁶ εἰς τὸ εἰσαί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη,
 ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ,
 ἵνα γένηται ἡ προσφορά τῶν ἔθνων εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη
 ἐν Πνεύματι ἁγίῳ.

La réunion des cinq termes λειτουργός, ἱερουργοῦντα, προσφορά, εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη, montre que ce passage est une allégorie ou métaphore continuée ayant pour point de départ la consécration à Dieu des Gentils dans le baptême, consécration conçue sous l'image d'un sacrifice offert à Dieu par les ministres du Christ, avec le concours de l'Esprit sanctificateur. — Paul n'y prend part que comme *délégué du Christ auprès des Gentils* : λειτουργός signifie généralement « ministre sacré » (Hebr. 8¹⁻² : J.-C. est ἀρχιερεὺς et τῶν ἁγίων λειτουργός); mais, dans les Septante, ce mot désigne souvent un ministre d'ordre inférieur (on disait οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ λειτουργοί = les prêtres et les lévites). — Le rôle de Paul n'est que préparatoire et indirect : ἱερουργεῖν veut dire « accomplir un rite sacré » ou bien « exercer un ministère sacré à l'égard d'une chose » et se construit avec l'accusatif (ἱερουργῶν τὸ εὐαγγέλιον = « étant ministre sacré de l'Évangile » qui dispose les Gentils à être offerts à Dieu). — Les mots ἡ προσφορά τῶν ἔθνων sont un génitif d'apposition : « l'offrande, le sacrifice, dont les Gentils sont le sujet et la matière ». — Sous l'ancienne Loi toute victime légitimement offerte était agréable à

sans peine le langage du sacrifice. L'Apôtre exerce à l'égard des Gentils une espèce de sacerdoce; il est non pas sacrificateur mais aide et assistant (λειτουργός) de l'unique grand-prêtre de la nouvelle alliance, Jésus-Christ. La victime à offrir (προσφορά) ce sont les Gentils : mourant avec Jésus-Christ dans le baptême, en union avec l'Hostie du Calvaire, ils deviennent comme elle des hosties d'agréable odeur. Paul les y prépare en se faisant le ministre sacré (ἱεουργοῦντα) de l'Évangile qui amène, pour ainsi dire, les catéchumènes au pied de l'autel. Il ne reste plus qu'à rendre la victime agréable à Dieu et digne de lui être offerte : tel est le rôle du Saint-Esprit. En résumé, c'est le Père qui reçoit le sacrifice; c'est Jésus-Christ, par le ministère de Paul, qui le présente; c'est l'Esprit qui le sanctifie et qui le consacre.

L'examen détaillé de tous les textes trinitaires nous entraînerait trop loin¹. Pour exprimer ce phénomène constant d'opposition relative et de compénétration mutuelle, en regard du rigoureux monothéisme qui, de l'aveu de tous, règne dans les écrits de saint Paul, il n'y a qu'une formule exacte : la trinité dans l'unité.

II. LE FILS DE DIEU ET L'ESPRIT DU FILS.

Le Père. — On a beaucoup exagéré le rôle de la paternité divine dans le Nouveau Testament. Jéhovah eut pour son peuple les soins et les sollicitudes d'un père tendre²; les Israélites, collectivement et comme nation, étaient les fils de Dieu ou le fils de Dieu³; même le roi théocratique, figure du Messie, recevait par exception le titre de fils⁴. Néanmoins la paternité divine prend dans le Nouveau Testament plus

Dieu (εὐπρόσδεκτος, *acceptabilis*) et consacrée à Dieu (ἁγιασμένη). L'offrande des Gentils deviendra telle par la présence et l'opération de l'Esprit-Saint (ἐν Πνεύματι ἁγίῳ). — L'ensemble du texte ne présente aucune difficulté, à condition d'établir la valeur exacte de chaque terme.

1. Voir la note sur les *Textes trinitaires*, p. 218-220.

2. Deut. 1³¹; 8⁵; 32⁶; Is. 63¹⁶; 64⁸; Jer. 34¹⁹; 31⁹; Mal. 2¹⁰; Ps. 102 (103)¹³; Sap. 2¹⁸; Eccli. 23¹⁻⁴ (Κύριε πάτερ καὶ Θεὸς ζωῆς μου).

3. Ex. 4²²⁻²³ (Filius meus primogenitus Israel. Dimitte filium meum); Deut. 14¹⁻² (Filii estote Domini Dei vestri); Os. 11¹ (Quia puer Israel et dilexi eum : et ex Ægypto vocavi filium meum); Is. 1²; Jer. 31²⁰.

4. Ps. 27; Sam. 7¹⁴; Ps. 88 (89)²⁷. Cf. Hebr. 1⁴. Les anges sont fils de Dieu, mais aucun d'eux n'est le Fils de Dieu. — Toutefois le sens individuel

d'ampleur et de relief. Père est désormais le nom propre de Dieu. Le cri d'espérance du chrétien, l'aspiration que l'Esprit-Saint lui met constamment aux lèvres, en témoignage de sa filiation adoptive, est ce cri du cœur : *Abba, Pater* ¹ ! Comme Père, l'amour est la note caractéristique de Dieu. Si Paul n'a pas eu l'honneur de trouver la formule « Dieu est amour », il célèbre en toute rencontre l'amour de Dieu et le Dieu d'amour, le Père des miséricordes dont la bonté est le trait dominant ².

Dieu déploie sa paternité dans trois sphères distinctes : la sphère de la création, la sphère de la grâce et la sphère de sa vie intime. Dieu est Père et il l'est par essence ; sa providence paternelle s'étend à tous les êtres raisonnables qu'il comble de bienfaits ; tout ce qui, au ciel ou sur la terre, forme une famille, n'est qu'un reflet, qu'une ombre, de sa paternité ³. Dans la sphère de la grâce, Dieu aura autant de fils que Jésus-Christ lui-même adoptera de frères ; le nombre en est illimité et comprend en puissance tout le genre humain. Au contraire, dans la sphère de sa vie intime, Dieu n'a et ne peut avoir qu'un Fils ; la production d'un Fils consubstantiel épuise sa fécondité.

Paul donne à cette paternité divine diverses expressions :

I. « Père » comme nom propre et spécial de Dieu ⁴.

II. « Dieu Père, le Dieu Père » (Θεὸς πατήρ ou ὁ Θεὸς πατήρ ⁵).

de l'expression « fils de Dieu » commence à poindre dans la Sagesse et l'Écclésiastique. Cf. Lagrange, *La paternité de Dieu dans l'A. T.* (*Revue biblique*, 1908, p. 481-499).

1. Rom. 8¹⁵ ; Gal. 4⁶.

2. 1 Joan. 4⁸ (ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν). — Rom. 5⁵ ; 8³⁹ (ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ) ; 1 Cor. 13¹¹ (ὁ Θεὸς τῆς ἀγάπης) ; 2 Cor. 1³ (ὁ πατήρ τῶν οὐρανῶν).

3. Eph. 3¹⁴ : κάμπτω τὰ γόνατά μου πρὸς τὸν πατέρα, ἐξ οὗ πάντα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζονται. — S'il était possible d'entendre πατριὰ au sens de πατρότης (comme le font Théodoret et l'auteur de la Vulgate), le passage serait assez clair : « toute paternité est une dérivation de la paternité divine ». Mais il y aurait alors à se demander ce que peut bien être « la paternité dans les cieux ». D'ailleurs πατριὰ ne signifie point « paternité » mais bien « race ou tribu issue d'un même père » et par extension « famille » ou « nation ». Le sens est donc : « Tout ce qui peut s'appeler πατριὰ (famille dans l'acception la plus large) tire son nom (ὀνομάζεται) de ce mot πατήρ qui est le nom propre de Dieu. »

4. Rom. 6⁴ ; Eph. 2¹⁸ ; 3¹⁴. De plus Rom. 8¹⁵ ; Gal. 4⁶ (Ἀβδᾶ, ὁ πατήρ).

5. 1 Cor. 8⁶ (εἰς Θεὸς ὁ πατήρ) ; Gal. 1¹ ; Eph. 6²³ ; Phil. 2¹¹ ; Col. 3¹⁷ ; 1 Thess. 1¹ ; 2 Thess. 1² ; 1 Tim. 1² ; 2 Tim. 1² ; Tit. 1⁴.

III. « Le Dieu et Père » (ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ ¹).

IV. « Dieu notre Père » (Θεὸς πατὴρ ἡμῶν ²).

V. « Notre Dieu et Père » (ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ ἡμῶν ³).

VI. « Le Dieu et Père de N.-S. J.-C. » (ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ Κυρίου ἡμῶν 'I. X. ⁴).

C'est sans motif que beaucoup d'interprètes, tant protestants que catholiques, proposent de dédoubler ainsi la dernière formule : « Dieu qui est aussi le Père de Jésus-Christ ». L'article commun aux deux noms s'y oppose. Du reste, l'expression « Dieu de Notre-Seigneur Jésus-Christ ⁵ », qui se trouve textuellement dans saint Paul et peut se déduire des Évangiles ⁶, n'a rien d'insolite. Ce qu'il faut bien noter, c'est que la filiation du Christ et la nôtre n'ont entre elles qu'un rapport d'analogie. La filiation du Christ tient à son essence divine et date de l'éternité.

Le Fils de Dieu. — Chez les Synoptiques, il est quelquefois malaisé de déterminer la valeur précise du nom de « Fils de Dieu ». Le témoignage de Satan n'est guère de nature à nous éclairer ⁷. Celui du centurion non plus ⁸. La confession de Pierre, telle qu'on la dégage de ses trois variantes, peut n'être qu'une reconnaissance explicite de la dignité messianique ⁹. La voix du ciel, entendue au baptême et à la transfiguration, par sa double allusion à un mot d'Isaïe et des Psaumes,

1. 1 Cor. 15²⁴; Eph. 5²⁰; 4⁸ (ὁ Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων).

2. Rom. 1⁷; 1 Cor. 1³; 2 Cor. 1²; Gal. 1³; Eph. 1²; Philém. 3.

3. Gal. 1⁴; Phil. 4²⁰; 1 Thess. 1³; 3¹¹⁻¹³; 1 Thess. 1¹.

4. Rom. 15⁶; 2 Cor. 1³; 11³¹; Eph. 1³. — Col. 1³ (εὐχαριστοῦμεν τῷ Θεῷ πατρὶ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ) est spécial, supposé qu'il ne faille pas lire τῷ Θεῷ καὶ πατρί.

5. Eph. 1¹⁷ : ὁ Θεὸς τοῦ Κυρίου ἡμῶν 'I. X.

6. Joan. 20¹⁷ : ἀναθαίνω πρὸς... Θεόν μου καὶ Θεὸν ὑμῶν.

7. Paroles de Satan à Jésus (Mat. 4³; Luc. 4³); démoniaques de Gadara (Mat. 8²⁹; Marc. 5⁷; Luc. 8²⁸).

8. D'après Mat. 27⁵⁴ et Marc. 15³⁹, le centurion dit : « Vraiment cet homme était *fiis de Dieu* » (υἱός; sans article); d'après Luc. 23⁴⁷ : « Certainement c'était un homme juste. » On peut rapprocher le défi des bourreaux (Mat. 27⁴⁰) et la question de Pilate (Mat. 26⁶³; Luc. 22⁷⁰).

9. Mat. 16¹⁶ : « Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant. » Ces derniers mots « le Fils du Dieu vivant » sont omis par Marc. 8²⁹ et Luc. 9²⁰, comme s'ils étaient virtuellement compris dans la dénomination de « Christ » ou « Messie ». Dans une autre circonstance, un groupe de disciples dit à Jésus : « En vérité vous êtes le Fils de Dieu » (Mat. 14³³). Comparez la question de saint Jean-Baptiste (Mat. 4³⁻⁶; Luc. 4³⁻⁹).

paraît également rester sur le terrain de l'Ancien Testament¹. Sans doute il est évident, même chez les Synoptiques, que Jésus n'est pas *un* fils comme les autres, qu'il est *le* Fils par excellence, qu'il existe donc entre lui et le Père une relation spéciale et l'on est en droit de conclure que cette relation unique en son genre est d'ordre surhumain. Ainsi Jésus ne confond jamais sa position à l'égard du Père céleste avec celle de ses disciples; il leur apprend à dire « notre Père », mais pour lui il dit « mon Père et votre Père »; jamais il ne dit « notre Père » en parlant de lui et d'eux tout ensemble². Il a soin de se mettre dans une classe à part entre le Père et les plus hautes des créatures : « Quant à ce jour et à cette heure nul ne les connaît, ni les anges du ciel, ni le Fils, si ce n'est le Père³. » Par ses actes et ses paroles, il montre que sa filiation est transcendante; et les Juifs l'entendent bien de la sorte puisqu'ils l'accusent de blasphème pour s'être proclamé Fils de Dieu⁴. Toutefois, à s'en tenir aux seuls Synoptiques, on peut se demander si le titre de Fils donné au Christ s'applique directement à son être préexistant ou à ses fonctions messianiques et c'est un fait qu'il n'est point appelé Fils de Dieu par les Synoptiques eux-mêmes si, comme plusieurs le soutiennent, les mots υἱοῦ Θεοῦ sont interpolés dans le titre du second Évangile⁵.

Avec saint Paul — comme avec saint Jean et l'auteur de l'Épître aux Hébreux — le doute n'est pas possible. La qualité de Fils se rapporte clairement à la préexistence : « Quand vint la plénitude des temps Dieu envoya son Fils⁶... Dieu, envoyant son Fils dans la ressemblance de la chair de péché et pour le péché, condamna le péché dans la chair⁷. » Il ne le constitue pas Fils en l'envoyant — ce qui est absurde — il l'envoie parce qu'il est Fils. C'est *le* Fils par antonomase, ou encore *le* Fils de Dieu, son *propre* Fils, le

1. Baptême (Mat. 3¹⁷; Marc. 1¹¹; Luc. 3²²); transfiguration (Mat. 17⁵; Marc. 9⁷; Luc. 9³⁵). Ces textes sont à rapprocher de Ps. 27 et Is. 42¹.

2. Comparez d'un côté Luc. 22²⁹; 24⁴⁹; Mat. 10³³; Marc. 8³⁸, de l'autre Mat. 6³²; 7¹¹; Luc. 12³²; 11¹³. — Tenir compte de la parabole des Vignerons qui montre qu'il n'y a qu'un Fils (Marc. 12⁶; Mat. 21³⁷; Luc. 20¹³) et des paroles de l'archange à Marie, Luc. 1³⁵ : « Il sera appelé Fils de Dieu ».

3. Marc. 13³². — 4. Mat. 27⁴³. — 5. Marc. 1¹. — 6. Gal. 4⁴. — 7. Rom. 8³.

Fils de son amour¹ : il faut donc qu'il soit Fils d'une manière toute différente de notre filiation adoptive, imparfaite et participée, qu'il le soit à un titre spécial et incommunicable, qu'il le soit par nature et d'un droit inaliénable, bien qu'il puisse dans un sens inférieur et analogique se donner des frères adoptifs, s'adjoindre des cohéritiers et mériter ainsi le nom de « Premier-né entre plusieurs frères² ».

Si le Christ était Fils de Dieu avant sa naissance terrestre, ce titre n'est donc point une pure dénomination messianique. On affirme souvent qu'à l'époque néo-testamentaire, Fils de Dieu était synonyme de Messie ; mais personne n'a jamais fourni la preuve de cette assertion. Pour qui donnait au Psaume II un sens messianique, le nom de Fils de Dieu devait bien être un titre du Messie ; mais la question est tout autre : la question est de savoir si les Juifs contemporains de saint Paul, entendant nommer le Fils de Dieu, pouvaient et devaient comprendre sans plus d'explication qu'il s'agissait du Messie promis. En réalité, tous les indices sont contraires. Origène, qui s'y connaissait, se raille de Celse pour avoir fait dire à son Juif que le *Fils de Dieu* viendrait à Jérusalem : « Jamais, réplique Origène, Juif authentique n'eût parlé de la sorte. Les vrais Juifs au contraire nous demandent ce que nous voulons dire quand ils nous entendent mentionner le Fils de Dieu³. » Supposé que ce titre fût un des noms courants du Messie, on devrait le rencontrer fréquemment dans la littérature judaïque : or il n'y en a point trace, en dehors du quatrième Livre d'Esdras, postérieur à notre ère et plusieurs fois interpolé par des mains chrétiennes, on ne sait pas au juste dans quelle mesure⁴. Le silence des apocryphes est confirmé

1. Rom. 13⁹ ; 5¹⁰ ; 8²⁹ ; 1 Cor. 1⁹ ; 2 Cor. 1¹⁹ ; Gal. 1¹⁶ ; 2²⁰ ; 4⁴⁻⁶ ; Eph. 4¹³ ; 1 Thess. 1¹⁰ (ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ). Cf. Hebr. 4¹⁴ ; 6⁶ ; 7³ ; 10²⁹. — 1 Cor. 15²⁸ (ὁ υἱός, par antonomase). Cf. Hebr. 12⁸. — Rom. 8³ (τὸν ἑαυτοῦ υἱόν, son Fils à lui) ; Rom. 8³² (τοῦ ἰδίου υἱοῦ, son propre Fils). — Col. 1¹³ (τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ).

2. Rom. 8²⁹. — 3. *Contra Celsum*, I, 49 (XI, 753).

4. Que dans la *Vie d'Adam et d'Ève*, 42 (Kautzsch, *Die Pseudepigraphen des A. T.*, Tubingue, 1900, p. 520), le passage relatif au Christ, Fils de Dieu, ait été interpolé par une main chrétienne, c'est ce dont il est impossible de douter. Quant à l'unique texte du livre d'Énoch, cv, 2 (*Ibid.* p. 308), où il est question du Fils de Dieu, il a été pareillement arrangé et retouché. Dalman et beaucoup d'autres regardent le morceau comme une addition chrétienne. La seule autorité est donc 4 Esdras, XIII, 32 (Et tunc

par le langage des auteurs sacrés. Pour ces derniers, le Messie est bien le Fils de Dieu, mais le nom de Fils de Dieu n'équivaut pas à la qualité de Messie. Et cela est encore plus vrai de saint Paul, celui de tous qui met le moins en relief la messianité de Jésus. Paul traite l'appellation de « Christ » comme un nom propre, sans s'arrêter jamais au sens étymologique, qui avait peu d'importance pour ses lecteurs. Le mot de passe de son orthodoxie, l'abrégi de son symbole, n'est pas : « Jésus est le Christ », c'est-à-dire le Messie, mais bien : « Jésus est le Seigneur ». Aussi, loin d'établir une identité entre le nom de Christ et celui de Fils de Dieu, il n'indique même pas une connexion entre ces deux termes. A plus forte raison n'enseigne-t-il pas ce que certains exégètes lui imputent trop légèrement que Jésus acquiert à la fois, au moment de la résurrection, sa seigneurie universelle, sa dignité messianique et sa filiation divine.

L'Esprit du Fils. — Le caractère personnel du Saint-Esprit n'apparaît pas encore dans l'Ancien Testament. On a pu se demander si, au début de la Genèse, l'esprit de Dieu désigne le souffle du vent ou une activité divine et l'on s'est posé la même question pour l'esprit qui ranime et renouvelle la face de la terre¹. Mais les concepts s'épurent à mesure que la révélation progresse et l'Esprit de Dieu se dégage de plus en plus de tout alliage matériel. Aucune confusion n'est possible pour l'inspireur des prophètes et le sanctificateur des justes². Dans

revelabitur filius meus), 37 (Ipse autem filius meus arguet, etc.), 52 (Sic non poterit quisquam super terram videre filium meum). Pour 4 Esdras, xiv, 9 voir Kautzsch (*Ibid.* p. 398) : la version latine est toute différente. Il y a encore 4 Esdras, vii, 28 (Revelabitur filius meus Jesus), 29 (Et erit post annos hos et morietur filius meus Christus); mais le verset 28 est interpolé, comme on le voit par les variantes des autres versions : mon fils le Messie (syr.), mon Messie (éthiop.), le Messie de Dieu (armén.), le Messie (arabe). On peut ajouter *Psalm. Salom.* xvii, 23 : Ἰδε, κύριε, καὶ ἀνάστησον αὐτοῖς τὸν βασιλέα αὐτῶν υἱὸν Δαυὶδ... τοῦ βασιλεῦσαι ἐπὶ Ἰσραὴλ παῖδά σου. Dans 4 Esdras Dieu parle du Messie son Fils (Ps. 27), sans que le Messie soit appelé Fils de Dieu, ce qui est bien différent. — Dans ces conditions on ne peut que souscrire à la conclusion de Stanton (*The Jewish and the Christian Messiah*, Édimbourg, 1886, p. 288) : « It [le nom de Fils de Dieu] could not with them be a mere title of Messiahship ».

1. Gen. 1²; Ps. 103 (104)³⁰.

2. Sam. 10¹⁰; 11⁶; 19²⁰⁻²³ etc. — Os. 9⁷ (רוּחַ הַיְיָ, πνευματοφόρος, *vir Spiritus*). — Is. 11¹⁻³ : רוּחַ יְהוָה est encore ici du féminin, comme son symbole matériel, ce qui prouve que la personnification n'est pas complète.

le Nouveau Testament, l'Esprit ne revêt guère d'image sensible que par allusion aux prophéties antiques. Même au jour de la Pentecôte, où il se manifeste dans le feu et la tempête, saint Luc ne parle que de langues *pareilles* au feu et d'un fracas *comparable* à celui de l'ouragan¹. Son emblème spécial sera plutôt désormais l'eau jaillissante².

Saint Paul le met volontiers en rapport avec la partie immatérielle de l'homme et en opposition relative avec le Fils et le Père. L'Esprit est envoyé par le Père et il est envoyé par le Fils; il est donné par le Père et il est donné par le Fils; c'est l'Esprit du Père et c'est l'Esprit du Fils³. On en déduit avec raison la personnalité distincte de l'Esprit-Saint et sa procession simultanée du Fils et du Père. Bien qu'il ne reçoive jamais le nom de Dieu, il en a les attributs. La grâce, œuvre divine par excellence, dérive du Saint-Esprit aussi bien que du Père et du Fils. L'opération de l'Esprit est aussi l'opération du Christ et l'opération du Père⁴. Les fidèles sont appelés indifféremment les temples de l'Esprit-Saint et les temples de Dieu⁵. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont inséparablement unis dans la collation du baptême et ils habitent conjointement dans l'âme des justes⁶. Nul n'est agréable à Dieu s'il n'est mu par l'Esprit de Dieu⁷ et le plus grand malheur d'un chrétien serait de contrister l'Esprit⁸, sans lequel il est incapable de tout bien surnaturel. Ces textes à eux seuls prouvent-ils invinciblement que l'Esprit-Saint est Dieu, qu'il est un être personnel et non un attribut divin personnifié⁹? En tout cas, il ne faut pas les prendre à l'état

1. Act. 2²⁻³. — 2. Joan. 7³⁸⁻³⁹; Act. 2¹⁷⁻¹⁸ (citation de Joël, 2²⁸).

3. Esprit de Dieu (Rom. 8⁹⁻¹⁴; 1 Cor. 2¹¹ etc.); Esprit du Christ (Rom. 8⁹; 2 Cor. 3¹⁷ etc.). Donné ou envoyé par Dieu (1 Thess. 4⁸; 1 Cor. 2¹²; 2 Cor. 1²²; 5⁵).

4. 1 Cor. 12¹¹; Eph. 4¹¹. Cf. 1 Cor. 12⁶⁻²⁸.

5. Temples de Dieu (1 Cor. 3¹⁶; 2 Cor. 6¹⁶); du Saint-Esprit (1 Cor. 6¹⁹).

6. Tit. 3⁴⁻⁶; 1 Cor. 6¹¹. — 7. Rom. 8⁹. — 8. Eph. 4³⁰.

9. Lebreton, *Les origines de la Trinité*, Paris, 1910, p. 341 : « Par suite du point de vue choisi par l'Apôtre, l'action de l'Esprit apparaît beaucoup plus nettement que sa personne : la personnalité distincte du Fils se manifeste très clairement dans sa vie mortelle et glorieuse, et, dans sa préexistence même, elle a été plus d'une fois décrite par saint Paul, surtout quand il y était provoqué par des hérésies naissantes. Au contraire, la personnalité du Saint-Esprit reste dans l'ombre; elle ne nous est point apparue dans une incarnation, et les mystères de sa procession et de sa vie éternelle ne

isolé ni les séparer des autres passages trinitaires; ils acquièrent pris ensemble une force probante infiniment supérieure à celle qu'ils possèdent considérés à part; et leur valeur augmente encore lorsqu'on les rattache à l'enseignement commun des apôtres et qu'on les replace dans le grand courant de la tradition catholique.

Non pas qu'il faille faire bon marché des textes isolés. Nulle intelligence, dit saint Paul, ne peut comprendre le bonheur que Dieu destine à ceux qui l'aiment : « Dieu nous l'a révélé par l'Esprit, car l'Esprit scrute toutes choses, même les profondeurs de Dieu. Qui connaît ce qui est en l'homme si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui? De même aussi personne ne connaît les choses de Dieu si ce n'est l'Esprit de Dieu. Or nous avons reçu non l'esprit du monde mais l'Esprit qui est de Dieu, afin de connaître ce dont Dieu nous a favorisés¹. » Trois vérités découlent de ce texte. L'Esprit de Dieu est *seul* capable de révéler les secrets de Dieu, parce que *seul*, il scrute les profondeurs de Dieu : il n'appartient donc pas à la catégorie des êtres créés; possédant l'omniscience, attribut essentiellement divin, il faut qu'il soit Dieu même. L'Es-

sont encore qu'indirectement éclairés par les reflets de son action ici-bas. »

1. 1 Cor. 2¹⁰ : Ἡμῖν γὰρ (οὐ δὲ) ἀπεκάλυψεν ὁ Θεὸς διὰ τοῦ Πνεύματος τὸ γὰρ Πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ.

¹¹ Τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; οὕτως καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ οὐδεὶς ἐγνώκεν εἰ μὴ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ.

¹² Ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ.

A) *Sens de ἡμεῖς*. — Ici *nous* (ἡμεῖς) ne désigne pas tous les chrétiens mais les seuls prédicateurs de l'Évangile, ceux qui peuvent dire avec Paul : *Sapientiam loquimur inter perfectos* (v. 6). C'est à eux que l'Esprit a révélé les secrets de Dieu afin qu'ils les transmettent aux fidèles : *Quæ et loquimur non in doctis humanæ sapientiæ verbis sed in doctrina Spiritus* (v. 13).

B) *Sens du mot πνεῦμα*. — *L'Esprit de Dieu* (v. 11) et aussi *l'Esprit* (v. 10) est certainement l'Esprit-Saint. *L'esprit de l'homme* qui est en l'homme (v. 11) ne peut être que l'intellect; c'est donc un simple synonyme de νοῦς. *L'esprit du monde* que nous n'avons pas reçu serait, d'après quelques exégètes, le démon; mais, outre que cette pensée : « Nous n'avons pas reçu le démon » est d'un tour bizarre, tout le début de l'Épître montre qu'il s'agit de la sagesse, de la mentalité du monde; et c'est aussi l'avis de la plupart des commentateurs. *L'esprit qui vient de Dieu* pourrait être à la rigueur, en vertu du parallélisme, la mentalité surnaturelle, la sagesse inspirée de Dieu. Mais si l'on songe avec quelle facilité l'Apôtre passe des effets de l'Esprit-Saint à l'Esprit-Saint lui-même, si l'on compare ce qu'il dit un peu plus bas (v. 13 et 14 : *in doctrina Spiritus, quæ sunt Spiritus Dei*), on n'hésitera pas à croire qu'il parle ici encore de la personne du Saint-Esprit.

prit de Dieu est à Dieu ce que l'esprit de l'homme est à l'homme; or, non seulement l'esprit de l'homme est en l'homme, mais c'est quelque chose de l'homme; donc l'Esprit de Dieu est en Dieu et c'est quelque chose de Dieu. Enfin l'Esprit de Dieu est aussi l'Esprit qui vient de Dieu (τὸ ἐκ Θεοῦ), qui procède de Dieu et qui est envoyé par lui.

Autre passage non moins suggestif : « Vous n'êtes pas dans la chair mais dans l'esprit, si toutefois l'Esprit de Dieu habite en vous. Mais si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ celui-là ne lui appartient point. Que si le Christ est en vous, le corps sans doute meurt à cause du péché, mais l'esprit vit à cause de la justice. Or si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts ressuscitera vos corps morts à cause de son Esprit [qui habite] en vous¹. » L'Esprit-Saint se présente ici comme un être personnel qui habite en nous, qui nous meut par son activité et qui rend témoignage à notre esprit. De plus, l'Esprit est en nous un principe de vie surnaturelle, de sanctification et de filiation adoptive : effets qui ne sont produits en nous que par une influence divine.

1. Rom. 8⁹ : Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ Πνεῦμα Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν· εἰ δέ τις Πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἐστὶν αὐτοῦ.

¹⁰ Εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.

¹¹ Εἰ δὲ τὸ Πνεῦμα τοῦ ἐγεύραντος τὸν Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγεύρας ἐκ νεκρῶν Χριστὸν Ἰησοῦν ζωοποιήσῃ καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ Πνεύματος (ou bien διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ Πνεῦμα) ἐν ὑμῖν.

A) *Sens de πνεῦμα*. — a) On convient que l'Esprit de Dieu et l'Esprit du Christ (v. 9) ainsi que l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus (v. 11) désignent le Saint-Esprit. — b) Dans la phrase *vos autem in carne non estis sed in spiritu*, il vaut mieux entendre « l'esprit » du principe surnaturel qui informe l'homme en état de grâce : d'abord à cause de l'antithèse *in carne* (la nature dominée par le péché), puis à cause de l'explication *si tamen Spiritus Dei habitat in vobis*, l'Esprit-Saint étant la source vive de notre esprit. — c) Dans *spiritus vero vivit propter justificationem*, le sens sera le même en vertu de l'opposition entre le corps et l'esprit et parce que ce n'est pas l'Esprit-Saint mais notre esprit (notre être surnaturalisé) que la justification fait vivre.

B) *Deux effets de l'habitation du Christ ou de l'Esprit en nous*. — a) Dès à présent, si le corps est mort (par anticipation) à cause du péché originel qui fait passer la mort dans toute la postérité d'Adam, l'esprit est vie (plein de vitalité) à cause de la justice qui nous vient du Christ. Quelques-uns expliquent : « Le corps est mort (mystiquement et moralement) et cela relativement au péché (διὰ τὴν ἁμαρτίαν) auquel il n'est plus asservi. » Mais cette exégèse est peu naturelle et ne rend pas compte de la particule adversative

Finalement, l'Esprit du Père est l'Esprit du Fils; il ne peut habiter en nous sans que le Fils y habite aussi et son absence entraîne l'absence du Fils : ce qui suppose entre eux une union indissoluble.

Cependant ces rapports entre l'Esprit et le Fils ont une limite, puisque tous les attributs du Fils ne conviennent pas à l'Esprit-Saint. Celui-ci n'est jamais appelé Fils de Dieu, il ne reçoit jamais les prédicats du Christ historique; d'autre part, il est l'Esprit du Fils et il est envoyé par le Fils; en un mot, il semble encore plus distinct du Fils qu'il ne l'est du Père. Les exégètes hétérodoxes qui identifient l'Esprit de Dieu avec le Fils de Dieu s'appuient sur l'identité supposée des deux formules « dans le Christ » et « dans l'Esprit » et sur deux textes de saint Paul habilement sollicités. Nous examinerons plus loin ces formules et nous prouverons que l'identité porte seulement sur l'opération relative à la sanctification des âmes¹. Quant aux deux textes allégués : « Le second Adam est devenu esprit vivifiant² » et : « Le Seigneur est l'esprit³ », nous verrons qu'il n'y est nullement question de l'Esprit-Saint.

II. RELATIONS EXTERNES.

Le Christ possède la primauté en tout, dans l'ordre naturel comme dans l'ordre surnaturel : *in omnibus ipse primatum tenens*. Cette primauté absolue, qui implique une prééminence de rang et une priorité d'existence, est le titre qui exprime le mieux ses rapports avec le monde extérieur. Il est « le premier-né de toute créature », non pas en vertu d'une supériorité morale qui ferait de lui la première et la plus excellente des créatures, car tous les êtres créés sans exception, au ciel et sur la terre, lui doivent l'existence; mais en vertu d'une relation d'antériorité et parce qu'il est né avant la création du monde, ce que l'Apôtre explique aussitôt en substituant

ἀλλὰ. — b) Un jour le corps, tabernacle de l'Esprit-Saint, ressuscitera *a cause* de la présence de l'Esprit (διὰ τὸ ἐνοικοῦν) ou *par l'action* de l'Esprit présent en nous (διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος). Les deux leçons sont à peu près également bien attestées et chacune donne un sens excellent.

1. Voir ci-après, *La vie de l'Église*, p. 421-5.

2. 1 Cor. 15⁴⁵. Voir p. 264-5. — 3. 2 Cor. 3¹⁷. Voir la note J₂ p. 221-6.

au mot de « premier-né » un équivalent exempt d'équivoque :
« Il est *avant* toutes choses. »

La primauté absolue du Fils se traduit par cette autre formule : « Tout est en lui, tout est par lui, tout est pour lui. » Tout est en lui parce que, image parfaite de Dieu, il renferme l'idée et le modèle de tous les possibles et qu'il est ainsi cause exemplaire de tous les êtres contingents. Tout est par lui comme cause efficiente, Dieu, dans ses opérations au dehors, agissant par le Fils dans le Saint-Esprit, selon l'ordre et l'harmonie de sa vie intime. Tout est pour lui à un double titre et parce que la création est son œuvre et parce que Dieu, embrassant du regard l'ensemble de ses conseils, rattachait d'avance à son Fils, par un lien spécial de finalité, le monde de la nature et de la grâce. Car ces deux relations du Christ, comme Dieu et comme homme, ne sont presque jamais isolées. En décrivant l'action du Fils avant les siècles, saint Paul choisit de préférence les traits qui éclairent son rôle historique comme médiateur de l'ordre surnaturel et comme chef de l'Église. Le parallèle est instructif.

Relativement à la création

Relativement à la rédemption

Premier-né de toute créature

Premier-né d'entre les morts

{En lui furent créées toutes choses
{Toutes choses en lui subsistent

En qui nous avons la rédemption

{Toutes choses par lui furent créées
{Par lequel toutes choses [existent]

Par lui Dieu réconcilie

Toutes choses pour lui furent créées

Toutes choses [sont] pour lui ¹

1. Col. 1¹⁸ : ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων. C'est une *primaute* en tout genre, selon la nature divine et selon la nature humaine, dans l'ordre naturel comme dans l'ordre surnaturel. On remarque dans la description du Christ selon ces deux aspects un parallélisme exact et soutenu qui est sans doute intentionnel :

Relativement à la création

Relativement à l'Église

A) πρωτότοκος πάσης κτίσεως

πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν

B) ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα
τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν

ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν

C) τὰ πάντα δι' αὐτοῦ ἐκτισται,
δι' οὗ τὰ πάντα (1 Cor. 8⁶)

δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξει

D) τὰ πάντα... εἰς αὐτὸν ἐκτισται

τὰ πάντα εἰς αὐτόν

Le Christ est considéré là comme Dieu, ici comme homme ; mais, ici comme là, sa dignité transcendante dérive de sa primauté et sa primauté s'explique par sa causalité multiple. Ce parallélisme soutenu prouve que l'intérêt de Paul se concentre tout entier sur l'œuvre de la rédemption. Nous allons voir le Christ y préluder avant sa naissance humaine. Les Israélites dans le désert « s'abreuvaient au Rocher spirituel qui les accompagnait : or le Rocher était le Christ¹ ». Pour qui se souvient que Jéhovah était le Rocher d'Israël, qu'il accompagnait son peuple à travers le désert, que le Christ préexistant est ici même identifié avec Jéhovah, le texte que nous venons de citer n'a rien d'obscur. « Le Christ était le Rocher », non pas le rocher de l'Horeb frappé par la verge de Moïse, car ce rocher ne suivait pas les Hébreux dans leur marche, mais le Rocher véritable qui leur servait de refuge et de citadelle, le Rocher spirituel dont leur parlait souvent Moïse : « Les œuvres du

La formule A concerne le Christ *premier-né*, Col. 1¹⁵ (création); Col. 1¹⁸ (Église). — La formule B, le Christ *cause exemplaire ou formelle*, Col. 1¹⁶⁻¹⁷ (création); Eph. 1⁷ (Église). — La formule C, le Christ *cause efficiente*, Col. 1¹⁶; 1 Cor. 8⁶ (création), Col. 1²⁰ (Église). — La formule D, le Christ *cause finale*, Col. 1¹⁶ (création), Col. 1²⁰ (rédemption).

Il ne faut pas d'ailleurs s'imaginer que ces expressions soient spéciales à Paul, sauf peut-être en ce qui touche la cause finale. Les trois autres ont leur exact parallèle dans l'Évangile de saint Jean et dans l'Épître aux Hébreux.

<i>Saint Paul</i>	<i>Évang. de S. Jean</i>	<i>Épître aux Hébreux</i>
A) πρωτότοκος πάσης κτίσεως	I, 18 : μονογενὴς Θεός	II, 17 : τὸν μονογενῆ I, 6 : τὸν πρωτότοκον
B) ἐναυτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν	I, 4 : ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωῇ ἦν	I, 3 : φέρων τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ
C) τὰ πάντα δι' αὐτοῦ δι' οὗ τὰ πάντα	I, 3 : πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν	I, 2 : δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας

1. 1 Cor. 10⁴ : ἐπινοῦν γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθοῦσης πέτρας ἡ πέτρα ἦν ὁ Χριστός. — Cette phrase se lie à la précédente dont elle donne la raison. Elle explique (la Vulgate traduit *autem*, mais le texte lit γάρ) ce que Paul vient de dire que les Hébreux au désert avaient un aliment et un breuvage *spirituels* — c'est-à-dire miraculeux et, comme le contexte l'insinue clairement, typiques — car ils ne se désaltéraient pas à un rocher matériel, comme était la roche de l'Horeb, mais ils s'abreuvaient au Rocher *spirituel* qui les accompagnait partout. Et « le Rocher » dont je veux parler, ajoute Paul, était le Christ. — On ne comprendrait rien à ce langage si l'on ne se rappelait que le Rocher (צור) désignait Jéhovah. Aucun Juif ne pouvait l'ignorer, tant l'usage

Rocher sont parfaites. — Israël a méprisé le Rocher qui le sauve. — Tu as délaissé le Rocher qui t'a engendré. » Le Christ préexistant était le Rocher, parce qu'il était un avec Jéhovah. Si cette identification entre le Christ et Jéhovah faisait quelque doute, l'Apôtre le lèverait en ajoutant : « Ne tentons pas le Christ comme le tentèrent quelques-uns d'entre eux qui périrent par les serpents. » Les Israélites avaient tenté Jéhovah ; mais Jéhovah, le Rocher d'Israël, c'était le Christ. Ainsi le Fils de Dieu, préludant pour ainsi dire à l'incarnation et s'essayant au rôle de Sauveur, était au milieu des Hébreux, il leur servait de guide, il pourvoyait à leurs besoins. C'était lui qui faisait pleuvoir sur eux la manne, nourriture doublement spirituelle et parce qu'elle était le fruit du miracle et parce qu'elle figurait le pain eucharistique ; c'était lui, l'ange de Jéhovah, Jéhovah lui-même, le mystique Rocher, qui les abreuvait d'une boisson spirituelle à double titre comme provenant du miracle et comme figure du calice de bénédiction. On est heureux de constater que les meilleurs interprètes de toutes les écoles reviennent à cette explication si simple et si naturelle et reconnaissent que la mauvaise traduction de certains protestants d'autrefois : « La pierre *signifiait* le Christ », s'inspirait de motifs tendancieux. Encore moins faut-il penser aux fables puériles et ridicules des rabbins de basse époque, dont l'imagination en délire rêve d'une pierre magique roulant par monts et par vaux à la suite des Hébreux, pour les approvisionner d'eau potable. Le Christ est la vraie Pierre comme il est la vraie Vigne, mais tandis que ce dernier titre appartient au Verbe incarné, l'autre convient au Christ préexistant.

était commun. On disait non seulement « le Rocher d'Israël » (2 Sam. 23³ ; Is. 30²⁹), ou « mon Rocher, notre Rocher », ou encore « le Rocher de mon espérance, le Rocher de notre salut », etc., mais aussi « Rocher » tout court (2 Sam. 22³² ; Ps. 17 [18]³² ; Is. 44⁸) et avec l'article « le Rocher » (Deut. 32⁴). — Le sens est donc clair : « Ce n'était pas une roche matérielle qui les abreuvait, c'était le Rocher spirituel, Jéhovah, toujours présent au milieu d'eux. Or Jéhovah c'était le Christ préexistant. » Pour qui est familier avec la doctrine de saint Jean, de saint Paul, de l'Épître aux Hébreux, cette assertion n'a rien de nouveau.

NOTE I₂. — LES TEXTES TRINITAIRES.

I. RAPPEL DE TEXTES.

Nombreux sont les passages où les trois personnes divines sont nommées ensemble. Resch (*Der Paulinismus und die Logia Jesu*, Leipzig, 1904, p. 371-373) en énumère une quarantaine, l'Épître aux Hébreux comprise; mais quelques-uns appartenant au même contexte ne doivent pas être comptés à part, et dans d'autres la mention simultanée des trois personnes ou n'est qu'apparente ou semble purement accidentelle. Nous en retenons vingt-six, rangés sous deux catégories.

1. Textes étudiés au cours de cet ouvrage.

- | | |
|---|---|
| a) 2 Cor. 13 ¹³ , t. II, p. 199. | g) Rom. 15 ¹⁶⁻¹⁷ , t. II, p. 204-5. |
| b) 1 Cor. 12 ⁴⁻⁶ , t. II, p. 200. | h) 1 Cor. 6 ¹¹ , t. I, p. 233. |
| c) Gal. 4 ⁵⁻⁶ , t. II, p. 201. | i) Rom. 8 ⁹⁻¹¹ , t. II, p. 213-4. |
| d) Rom. 8 ¹⁴⁻¹⁷ , t. II, p. 201-2. | j) 1 Cor. 2 ¹⁰⁻¹² , t. II, p. 212-3. |
| e) Tit. 3 ⁴⁻⁶ , t. II, p. 202-3. | k) Eph. 1 ³⁻¹⁷ , t. II, p. 127-133. |
| f) 2 Cor. 12 ¹⁻²² , t. II, p. 203-4. | |

2. Textes à examiner ci-dessous.

- | | | |
|----------------------------------|-------------------------------|------------------------------|
| l) 1 Thess. 5 ¹⁸⁻¹⁹ . | q) Rom. 5 ¹⁻⁵ . | v) Eph. 2 ¹⁸ . |
| m) 2 Thess. 2 ¹³⁻¹⁴ . | r) Rom. 14 ¹⁷⁻¹⁸ . | w) Eph. 2 ²² . |
| n) 1 Cor. 6 ¹⁵⁻²⁰ . | s) Rom. 15 ³⁰ . | x) Eph. 3 ¹⁴⁻¹⁷ . |
| o) 1 Cor. 12 ³ . | t) Gal. 3 ¹¹⁻¹⁴ . | y) Eph. 4 ⁴⁻⁶ . |
| p) 2 Cor. 3 ³ . | u) Col. 1 ⁶⁻⁸ . | z) Eph. 5 ¹⁸⁻²⁰ . |

Plusieurs trouveront peut-être cette liste trop courte. Ils y cherchent en vain des textes auxquels ils sont habitués à donner une interprétation trinitaire, par exemple Rom. 11³⁶ : *Quoniam ex ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia : ipsi gloria in sæcula*. Mais il s'agit ici de Dieu sans distinction de personnes. S. Augustin et les commentateurs latins qui entendent *ex ipso* du Père, *per ipsum* du Fils et *in ipso* du Saint-Esprit, ont été trompés par la version latine : en grec le troisième terme εἰς αὐτόν ne se prête guère à cette appropriation. — Le passage des Actes 20²⁸ (*Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei, quam acquisivit sanguine suo*) ne contient qu'en apparence la mention des trois personnes; car Dieu, identifié avec le Christ, ne peut pas être Dieu le Père.

II. CRITIQUE DE QUELQUES TEXTES.

l) 1 Thess. 5¹⁸⁻¹⁹ : « In omnibus gratias agite : hæc est enim voluntas Dei in Christo Jesu in omnibus vobis. Spiritum nolite extinguere. » — Le rapprochement des trois personnes paraît fortuit, puisque les deux

phrases son sans connexion. Il n'est même pas sûr que *Spiritus* désigne l'Esprit-Saint, car il est mis en parallèle avec la prophétie et l'on ne voit pas trop comment on pourrait éteindre l'Esprit, si ce n'est dans les charismes dont il est l'auteur.

m) 2 Thess. 2¹³⁻¹⁴ : « Nos autem debemus gratias agere Deo semper pro vobis, fratres dilecti a Deo, quod elegerit vos Deus primitias in salutem in sanctificatione *Spiritus* et in fide veritatis : in qua et vocavit vos per Evangelium nostrum in acquisitionem gloriæ Domini nostri Jesu Christi. » — Supposé que *Spiritus* désigne le Saint-Esprit, les trois personnes divines sont distinguées d'après leur sphère d'appropriation et présentées comme concourant à notre salut : le Père comme auteur de l'élection et de la vocation ; le Saint-Esprit, comme principe de sanctification ; Jésus-Christ, comme cause méritoire ou cause exemplaire de la vie éternelle (selon qu'on prend περιποίησις au sens actif ou au sens passif). Le doute relatif à *Spiritus* est difficile à lever : ἐν ἀγιασμῷ πνεύματος pouvant signifier la sanctification (active) qu'opère en nous l'Esprit-Saint ou la sanctification (passive) de notre esprit, de notre être surnaturel. Dans ce dernier cas, la mention de l'Esprit-Saint ne serait qu'indirecte. La Vulgate écrit *spiritus* par une minuscule initiale.

n) 1 Cor. 6¹⁵⁻²⁰ : Nos corps sont les membres du Christ (v. 15) et le temple du Saint-Esprit (v. 19) ; respecter son corps c'est honorer Dieu (v. 20) ; adhérer au Seigneur c'est être un même esprit avec lui (v. 17). — On croit bien reconnaître ici trois agents concourant à notre sanctification et dont l'action se compénètre au point de paraître identique ; mais le grec δοξάζετε δὴ τὸν Θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν — le latin *et portate* est une glose — n'exprime pas clairement l'inhabitation du Père.

o) 1 Cor. 12³ : « Nemo in *Spiritu Dei* loquens dicit anathema Jesu. Et nemo potest dicere Dominus Jesus, nisi in *Spiritu sancto* » (Personne parlant sous l'impulsion de l'Esprit de Dieu ne dit : anathème à Jésus ! et personne ne peut dire : Jésus est le Seigneur, si ce n'est dans l'Esprit-Saint). — Au point de vue qui nous occupe, il n'y a guère à noter dans ce texte que la mention simultanée des trois personnes, car l'Esprit de Dieu est l'Esprit du Père.

p) 2 Cor. 3³ : « Epistola estis Christi, ministrata a nobis et scripta non atramento, sed *Spiritu Dei* vivi. » — Est-ce le Saint-Esprit ? La Vulgate écrit *spiritu*.

q) Rom. 5¹⁻⁵. C'est par J.-C. que nous sommes réconciliés avec Dieu le Père (v. 1) et c'est par l'Esprit-Saint que l'amour de Dieu se répand dans nos cœurs (v. 5). Il y a là deux oppositions personnelles du Christ et de l'Esprit à Dieu le Père, mais les trois personnes ne sont pas mises simultanément en connexion l'une avec l'autre.

r) Rom. 14^{17,18} : « Non est enim regnum Dei esca et potus, sed justitia et pax et gaudium in *Spiritu sancto* : qui enim in hoc servit Christo placet Deo. » On trouve ici le nom des trois personnes avec un rapport intime entre elles ; mais pas d'opposition personnelle.

s) Rom. 15³⁰ : « Obsecro vos per Dominum nostrum Jesum Christum, et per charitatem sancti Spiritus, ut adjuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum. » Parmi les textes de second ordre, celui-ci est un des meilleurs. Le grec, il est vrai, a seulement τοῦ πνεύματος, mais on ne peut guère douter que ce ne soit le Saint-Esprit (à cause du paral-

lélisme avec la première incise) et la distinction des trois personnes est clairement marquée.

t) Gal. 3^{14.14}. La mention des trois personnes est trop dispersée. D'ailleurs, si *pollicitatio Spiritus* est le Saint-Esprit promis, on peut se demander si dans *nemo justificatur apud Deum*, Dieu désigne le Père ou bien la divinité sans distinction de personnes.

u) Col. 1^{6.8}. Le lien entre Dieu d'où dérive la grâce (v. 6), le Christ Jésus dont Paul est le ministre (v. 7) et l'esprit qui n'est peut-être pas l'Esprit-Saint (v. 8 : *dilectionem vestram in spiritu*) est trop lâche pour fournir un argument solide en faveur de la trinité.

v) Eph. 2¹⁸ : « Per ipsum [*Christum*] habemus accessumambo in uno *Spiritu* ad Patrem ». La mention des trois personnes divines est explicite supposé que *spiritus* désigne le Saint-Esprit; elle ne serait qu'indirecte si *spiritus* désignait un don ou un effet du Saint-Esprit. L'exégèse catholique entend en général πνεῦμα de l'Esprit-Saint (S. Chrysostome, S. Thomas, Estius, Bisping etc.). Plusieurs protestants sont du même avis (Meyer, Westcott, Abbott etc.). Cependant Théodoret, S. Jérôme et d'autres pensent différemment. Cornelius a Lapide laisse le choix.

w) Eph. 2²² : « In quo (*Domino*) et vos coëdificamini in habitaculum Dei in *Spiritu*. » Même question que ci-dessus. Les Latins qui lisaient dans leur texte *in Spiritu sancto* (comme S. Thomas, Estius etc.) l'entendaient naturellement de l'Esprit-Saint. Chrysostome et son école regardent ἐν πνεύματι comme équivalant à un adjectif (πνευματικός = un temple spirituel). Parmi les exégètes protestants plusieurs considèrent la mention du Saint-Esprit comme évidente : tels Abbott, Moule etc. Les commentateurs allemands sont plus enclins à traiter ἐν πνεύματι comme un nom commun.

x) Eph. 3^{16.17}. Bien que *Domini nostri J. C.* manque dans l'original, l'opposition personnelle est assez nette : Paul demande au Père d'envoyer son Esprit pour que le Christ habite dans nos cœurs.

y) Eph. 4^{4.6} : « Unum corpus et unus *Spiritus*... Unus Dominus, una fides, unum baptisma. Deus et Pater omnium, qui est super omnes, et per omnia et in omnibus nobis. » Ce texte rappelle 1 Cor. 12^{4.6}, où l'ordre des personnes divines est le même : l'Esprit, le Seigneur, Dieu. Il semble bien qu'ici encore *Spiritus* désigne le Saint-Esprit, âme du corps mystique; et l'on peut entendre aussi le verset précédent (*solliciti servare unitatem Spiritus in vinculo pacis*) de l'union produite par l'Esprit-Saint. Cependant Chrysostome pense que πνεῦμα peut signifier ici sentiment ou « bonne volonté » (προθυμία).

z) Eph. 5^{18.20} : « Implemini *Spiritu* sancto... gratias agentes semper pro omnibus, in nomine Domini nostri Jesu Christi Deo et Patri. » La question est toujours de savoir s'il s'agit directement du Saint-Esprit. En latin, grâce à l'addition de l'adjectif *sancto*, la chose n'est pas douteuse; mais le grec porte seulement : πληροῦσθε ἐν πνεύματι et ces mots font pendant à : μὴ μεθύσκεσθε οἶνῳ. Si le Saint-Esprit lui-même est désigné, nous avons ici la formule de la prière chrétienne, qui s'adresse au Père, par le Fils (ou au nom du Fils), dans l'Esprit-Saint.

NOTE J₂. — DOMINUS AUTEM SPIRITUS EST (2 COR. III, 17).

I. ÉTAT DE LA QUESTION.

L'un des problèmes les plus délicats et les plus subtils de l'exégèse paulinienne est sans doute la détermination des cas où il faut écrire le mot « esprit » par une majuscule. Quelques éditeurs se tirent d'embarras en mettant des minuscules partout; mais ce n'est là qu'une échappatoire et la difficulté, pour être esquivée, n'en subsiste pas moins. Qu'on en fasse l'épreuve au chapitre VIII de l'Épître aux Romains, où le mot revient dix-sept fois dans les seize premiers versets et où les variations orthographiques de la Vulgate ne sont pas toujours faciles à justifier. Mais l'exemple le plus topique est encore notre texte : *Dominus autem spiritus est* (ou *Spiritus*). Le désaccord des exégètes est aussi complet que possible. On en trouvera l'exposé succinct dans L. Krummel (*Studien und Kritiken*, t. XXXII, 1859, p. 39-100) et l'historique consciencieux, méthodique et raisonné dans une docte monographie du P. Holzmeister (*Dominus autem Spiritus est*, Innsbruck, 1908). Aux interprétations anciennes beaucoup d'autres sont venues se joindre, et l'on a l'impression, en les parcourant, d'errer à l'aventure dans un inextricable labyrinthe. Une conséquence évidente de cette bigarrure c'est qu'aucune explication ne s'impose à l'exégète catholique qui reste ainsi libre de ses préférences. Le P. Holzmeister s'étonne que les théologiens de nos jours n'aient plus guère recours à ce texte pour prouver la divinité du Saint-Esprit. Mais ils doivent avoir pour cela de bonnes raisons; car personne ne soupçonnera Franzelin, Pesch, Jungmann et Billot de pusillanimité ou de tendance au modernisme. Quand un texte est généralement délaissé des théologiens, comme l'est aujourd'hui 1 Joan. 5⁷ pour la trinité et 2 Cor. 3¹⁷ pour la divinité de l'Esprit-Saint, cet abandon est symptomatique. Il faut en chercher la cause soit dans un doute grave relatif à l'authenticité, soit dans une insurmontable difficulté d'exégèse.

Pour procéder avec ordre, nous examinerons successivement : 1. quel est le sujet de la phrase, — 2. le sens de ὁ Κύριος, — 3. le sens de τὸ πνεῦμα, — 4. le sens de l'incise entière.

II. LE SUJET DE LA PHRASE EST Ο ΚΥΡΙΟΣ ET NON ΤΟ ΠΝΕΥΜΑ.

Les interprètes contemporains sont unanimes sur ce point et il n'y a peut-être pas à l'heure actuelle une seule voix discordante. Mais il n'en fut pas toujours ainsi. Walafride Strabon, l'auteur de la Glose ordinaire, avait prononcé doctoralement : *Ordo verborum est : Spiritus sanctus est Dominus* (ou plutôt *dominus*). Il fut suivi par un grand nombre de commentateurs latins, tels que Lanfranc, Haymon d'Halberstadt, Hervé, Nicolas de Lyre, Denys le Chartreux; Pierre Lombard et saint Thomas donnèrent à son explication la première place. Pour ces auteurs et pour ceux qui pensent de même, *dominus* n'est pas nom propre mais appellatif, comme il appert clairement de la paraphrase

de Strabon (*dominus, id est potest operari quod vult*) ou de saint Thomas (*dominus, id est operatur ex proprio libertatis arbitrio*). L'absence d'article en latin rendait la confusion possible.

C'est ce qui différencie totalement cette interprétation de l'exégèse de saint Jean Chrysostome et de ses disciples. Eux aussi prennent τὸ Πνεῦμα pour sujet de la phrase, en l'entendant de la personne du Saint-Esprit : le P. Cornely l'avoue de bonne grâce (p. 103) et le P. Holzmeister (*op. cit.* p. 82-83) a tort de le contester. Aucune subtilité ne peut obscurcir la pensée des Pères grecs. Leur raisonnement revient à ceci : Moïse autrefois se tournait vers le Seigneur (c'est-à-dire vers Dieu); le chrétien se tourne vers l'Esprit. Or l'Esprit, lui aussi, est le Seigneur (c'est-à-dire Dieu). Donc se tourner vers l'Esprit c'est se tourner vers Dieu. Ils prouvent la mineure de deux manières : 1. Dans notre texte, ce n'est pas le Christ qui est appelé l'Esprit, c'est l'Esprit qui est appelé le Seigneur : saint Chrysostome (LXI, 448 : καὶ τοῦτο [Πνεῦμα] Κύριός ἐστιν), Théodoret (LXXXII, 397 : Ἀἴλον ὡς τὸ πανάγιον Πνεῦμα Κύριον προσηγόρευσε), Théodore de Mopsueste (LXVI, 896 : δῆλον ὅτι μὴ τὸν Κύριον πνεῦμα λέγει, ἀλλὰ τὸ Πνεῦμα Κύριον), saint Basile (XXXII, 163-166 : énumère les passages où l'Esprit est appelé Seigneur et y joint notre texte : ἀκουέτωσαν καὶ ἑτέρας μαρτυρίας διαβέβηδεν καὶ αὐτῆς κυριολογούσης τὸ Πνεῦμα), saint Athanase (dans *De Trinit. et Spir. S.* 17, le traité longtemps attribué à Vigile de Tapse, XXVI, 545). OEcuménius résume bien leur pensée et leur raisonnement quand il dit (CXVIII, 955) : Μὴ φοβοῦ, καὶ πρὸς τὸ Πνεῦμα ἐπιστρέφων πρὸς Κύριον ἐπιστρέφεις. Κύριος γὰρ τὸ Πνεῦμα καὶ ὁμοθρονον καὶ ὁμοπροσκύνητον καὶ ὁμοούσιον Πατρὶ καὶ Υἱῷ. — 2. Dans le verset suivant il est dit qu'en contemplant la gloire du Seigneur nous sommes transformés de clarté en clarté καθάπερ ἀπὸ κυρίου Πνεύματος. Mais le grec est grammaticalement équivoque et peut se traduire : comme par l'Esprit Seigneur (ἀπὸ Πνεύματος Κυρίου). C'est ainsi que l'entendent les Pères grecs mentionnés ci-dessus. Ils en concluent une fois encore que le Saint-Esprit est appelé Seigneur (κυριολογεῖται) c'est-à-dire Dieu, car ils supposent établie la synonymie entre Dieu et le Seigneur.

III. O KYPIOS SIGNIFIE LE CHRIST.

Voici encore un point où l'accord des exégètes modernes est à peu près unanime. En effet l'étude attentive du contexte et du vocabulaire paulinien ne permet guère de penser autrement. Qu'il suffise d'en indiquer brièvement les trois raisons principales.

1. *Saint Paul parlant pour son propre compte*, c'est-à-dire en dehors des citations de l'Ancien Testament, entend toujours Κύριος (avec ou sans article) du Fils de Dieu et jamais de Dieu lui-même. Ce fait est généralement reconnu; cependant quelques auteurs admettent de rares exceptions. Ainsi Cremer (*Biblich-theol. Wörterbuch*⁹, p. 619) prétend que Κύριος sans article est exceptionnellement nom divin dans 2 Cor. 8²⁴; Eph. 5⁸; 1 Thess. 4⁶ et, avec l'article, dans 1 Cor. 4¹⁹; 10⁹⁻²⁶; Eph. 5¹⁷⁻¹⁹; 2 Thess. 3⁵; mais il se hâte d'ajouter que dans tous ces exemples, sauf 1 Cor. 10²⁶, Κύριος ou ὁ Κύριος peut parfaitement désigner le Christ. La remarque est très sage, car on ne voit dans les cas allé-

gués aucune raison de détourner le mot Κύριος (ou ὁ Κύριος) de son sens ordinaire. Quant à l'unique exception maintenue par Cremer (1 Cor. 10²⁶ : τοῦ Κυρίου γὰρ ἡ γῆ καὶ τὸ πλήρωμα αὐτῆς), c'est une citation textuelle des Septante, Ps. 23 (24)¹, et il est singulier que le savant lexicographe ne s'en soit pas aperçu. L'usage paulinien ne comporte donc point une seule exception — du moins pas d'exception certaine — et les exégètes n'ont pas le droit de supposer sans preuve que l'Apôtre donne à Κύριος dans 2 Cor. 3¹⁷ un sens contraire à toutes ses habitudes. Ici comme partout ailleurs, ὁ Κύριος doit signifier le Christ. Qui soutient le contraire doit en fournir la preuve.

2. *Ce sens est d'ailleurs imposé par le verset précédent.* Personne ne conteste que le sens de Κύριος au v. 16 ne doive être le même que celui de ὁ Κύριος au v. 17; autrement, il y aurait incohérence manifeste dans le discours et paralogisme dans le raisonnement. Or le Seigneur du v. 16 ne peut être que le Christ : Ἡνίκα δὲ ἐὰν ἐπιστρέψῃ πρὸς Κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα. Pour faire tomber le voile, symbole d'aveuglement et de servitude, il suffit de se tourner vers le Seigneur et de se convertir à lui — le sens figuré de ἐπιστρέφειν ne va pas sans une allusion au sens propre seul applicable à Moïse — mais c'est uniquement dans le Christ que le voile est supprimé (v. 14 : ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται); c'est donc à lui qu'il faut aller pour trouver lumière et liberté. S'imaginer-t-on que S. Paul mette la différence caractéristique entre les Juifs et les judéo-chrétiens en ce que ces derniers se sont convertis à Dieu? Comme Juif, Paul a conscience d'avoir toujours servi Dieu (Act. 23¹; 2 Tim. 1³), mais ce qui l'a fait chrétien c'est la foi au Christ (Gal. 1⁴⁵; Phil. 3⁸).

3. *Le verset suivant impose aussi l'équation « le Seigneur = le Christ ».* Si le Seigneur = Dieu, ce ne peut être que Dieu sans distinction de personnes, car c'est le seul sens intelligible de l'équation : Le Seigneur (Dieu) est l'Esprit (Saint); mais alors la « supposition » du mot Seigneur changera dans la phrase suivante, puisque, si l'Esprit est la personne du Saint-Esprit, le Seigneur [Dieu] ne peut être que le Père ou le Fils. Au contraire, en entendant par le Seigneur le Christ, la même signification se maintient jusqu'au bout et l'on peut parler sans équivoque de « l'esprit du Seigneur » et du « Seigneur [qui est] esprit ».

IV. ΤΟ ΠΝΕΥΜΑ N'EST PAS LA PERSONNE DU SAINT-ESPRIT.

Alors même que ὁ Κύριος signifierait Dieu et non pas le Christ, on ne voit point comment τὸ Πνεῦμα pourrait désigner la personne du Saint-Esprit. En effet, dans cette proposition : « Dieu est l'Esprit-Saint » ou bien Dieu est Dieu le Père et la proposition est manifestement fausse; ou bien Dieu est la nature divine sans distinction de personnes et la proposition est si difficile à justifier que toute la subtilité des exégètes n'y suffit pas. On dit très bien : Le Saint-Esprit est Dieu, parce que Dieu, tout unique qu'il est, subsiste en trois personnes, mais on ne dit point à l'inverse : Dieu est le Saint-Esprit, parce que l'Esprit-Saint n'épuise pas toute la fécondité de l'essence divine. Chrysostome et son école le sentirent d'instinct, et voilà pourquoi ils firent de τὸ Πνεῦμα le sujet de la phrase. En admettant que ὁ Κύριος est un nom divin et,

en fait, un synonyme de Dieu, ils obtenaient de la sorte une proposition d'une irréprochable orthodoxie : L'Esprit-Saint est le Seigneur, c'est-à-dire Dieu. Mais si, avec tous les modernes, on repousse comme inadmissible la transposition du sujet et de l'attribut, on n'arrive plus à faire comprendre comment le Seigneur peut être l'Esprit-Saint. Cornely s'efforce de l'expliquer ainsi : « Dominus ad quem hæc conversio fieri debet, est ille Spiritus Sanctus de quo antea locutus sum. » Or Paul n'a point parlé jusqu'ici du Saint-Esprit, mais seulement de l'esprit opposé à la lettre de l'Écriture. D'ailleurs le raisonnement de Cornely suppose que la conversion au Seigneur, dont il est question au v. 16, est une conversion au Saint-Esprit et que l'Apôtre, en nommant le Seigneur, veut faire entendre le Saint-Esprit; mais peut-on raisonnablement lui attribuer un langage si énigmatique, si inintelligible? C'est cependant une nécessité du système; car, au cas où le Seigneur nommé au v. 16 serait soit le Fils, soit le Père, soit Dieu sans distinction de personnes, l'équation « le Seigneur est l'Esprit » ne saurait plus évidemment s'entendre de l'Esprit-Saint.

Si, au contraire, comme nous l'avons prouvé, ὁ Κύριος signifie le Christ, τὸ πνεῦμα ne peut pas être davantage la personne du Saint-Esprit. En effet, il est évident qu'une personne divine ne peut pas être identifiée avec une autre et qu'une équation telle que « le Père est le Fils » ou « le Fils est le Saint-Esprit » est absolument repoussée par la notion de personne. Pour la défendre, il faudrait soutenir, avec les rationalistes contemporains, ou que le Saint-Esprit n'est pas un être personnel, ou que ni le Christ ni l'Esprit ne sont des personnes, mais des influences, des forces, des *atmosphères* spirituelles. Sur ces systèmes, voir Holzmeister, *op. cit.* p. 18-27. Ayant établi ailleurs que le Christ et l'Esprit-Saint sont des personnes distinctes, nous ne nous arrêterons pas davantage à cette explication.

V. ΤΟ ΠΝΕΥΜΑ EST L'ESPRIT OPPOSÉ A LA LETTRE.

Si l'esprit n'est pas l'Esprit-Saint, sera-ce « une substance spirituelle » comme dans la phrase : « Dieu est esprit » (Joan. 4²⁴) qui a un faux air de ressemblance avec la nôtre? Beaucoup d'exégètes l'ont pensé : tels Eusèbe de Césarée (*De eccles. theol.* III, 5, XXIV, 1012 etc.), Didyme l'Aveugle (*De Spir. S.* 54 et 58, XXXIX, 1079 et 1081), Walafride Strabon dans la *Glose ordinaire* (CXIV, 555) et après lui bon nombre de scolastiques. Mais cette explication est inadmissible; car πνεῦμα ne pourrait alors en aucune façon être accompagné de l'article défini. Il faudrait absolument : ὁ Κύριος πνεῦμα ἐστίν. Tous les exégètes modernes, protestants et catholiques, sont d'accord sur ce point.

Le sens est clairement suggéré par le contexte qu'il faut reprendre d'un peu plus haut. N'oublions pas que ces trois premiers chapitres sont une apologie. Paul accusé de duplicité, de déloyauté, de déguisements honteux, repousse ces reproches avec indignation et avec une insistance dont il croit devoir s'excuser. Il n'a pas besoin, dit-il, de lettres de recommandation; les Corinthiens eux-mêmes qu'il a con-

vertis sont sa lettre de recommandation, écrite non pas avec de l'encre mais avec l'esprit du Dieu vivant. (33). A partir de ce moment, l'antithèse « lettre et esprit » est le *Leitmotiv* de l'apologie. Ses paroles et ses actes sont empreints de franchise et de liberté apostolique (πεπολιθῆσις, πρῶτης, ἐλευθερίας) en raison du ministère qu'il remplit :

ce n'est pas le ministère de l'ancienne alliance, mais celui de la nouvelle (3⁶);
ce n'est pas le ministère de la lettre, mais celui de l'esprit (3⁶ et 3⁸);
ce n'est pas un ministère de mort, mais un ministère de vie (3⁷);
ce n'est pas un ministère de condamnation, mais un ministère de justice (3⁹).

Il oppose l'Évangile à l'ancienne alliance considérée en elle-même, indépendamment de la nouvelle et actuellement en lutte avec la nouvelle. A ce point de vue, la Loi mosaïque est une institution caduque, une lettre morte, qui a produit de fait la mort et la condamnation; l'Évangile est un principe spirituel, vivifiant, justifiant; car « la lettre tue » si elle reste seule, isolée de l'esprit, « mais l'esprit vivifie » (3⁶) : l'économie nouvelle, répondant à l'ancienne comme l'esprit répond à la lettre, donne la vie et la justice surnaturelle. C'est là, on le reconnaît sans peine, le paulinisme le plus pur.

Cependant le ministère de l'ancienne alliance, malgré son imperfection, était si glorieux que son éclat rejaillissait sur le visage de Moïse et l'obligeait à se couvrir d'un voile. Combien plus glorieux sera le ministère de la nouvelle alliance! (3⁷⁻¹¹). Mais les apôtres se montrent tout de même à visage découvert; ils n'empruntent pas à Moïse son voile qui est un symbole de crainte et d'aveuglement (3¹²⁻¹³); ils laissent ce voile aux Juifs infidèles qui lisent la lettre de la Loi sans en saisir l'esprit (3¹⁴⁻¹⁵). Ce voile, le Christ seul le déchire (3¹⁴) et quand les Juifs se tourneront vers le Seigneur et se convertiront à lui, ils sentiront ce voile tomber de leurs yeux (3¹⁶). « Or le Seigneur c'est l'esprit » (3¹⁷), c'est-à-dire le sens spirituel et prophétique caché sous la lettre. « Mais là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté », la franchise exempte de pusillanimité et de déguisement. « Eh bien, nous tous, conclut l'Apôtre, contemplant à visage découvert la gloire du Seigneur, nous sommes transformés de gloire en gloire [et de clartés en clartés] en cette même image, comme par le Seigneur [qui est] esprit » (3¹⁸).

Nous avons ainsi l'avantage de conserver à l'antithèse « lettre et esprit » son sens naturel et ordinaire, Rom. 2²⁸⁻²⁹ : « Non enim qui in manifesto Judæus est : neque quæ in manifesto, in carne, est circumcisio : sed qui in abscondito Judæus est : et circumcisio cordis in spiritu, non littera. » Le chrétien est circoncis non pas littéralement mais spirituellement; non pas selon la lettre de la Loi mosaïque, mais selon l'esprit, c'est-à-dire selon le sens typique et prophétique de cette Loi. — De même Rom. 7⁶ : « Nunc autem soluti sumus a lege mortis (mortis est une glose), in qua detinebamur, ita ut serviamus in novitate spiritus et non in vetustate litteræ. » La Vulgate a raison, dans les deux cas, d'écrire *spiritus* par une minuscule, car il n'y est pas question directement de la personne du Saint-Esprit; bien qu'on passe avec une extrême facilité de l'activité du Saint-Esprit à sa personne.

Grammaticalement, les derniers mots ἀπὸ κυρίου πνεύματος peuvent se traduire de quatre manières :

- A) Par le Seigneur de l'Esprit (πν. dép. de κυρ.),
- B) Par l'Esprit du Seigneur (κυρ. dép. de πν. avec inversion),
- C) Par l'Esprit [qui est] Seigneur (apposition avec inversion),
- D) Par le Seigneur [qui est] l'esprit (apposition naturelle).

Mais A ne donne pas un sens satisfaisant ni même intelligible. On dit bien l'Esprit du Seigneur, mais qu'est-ce que le Seigneur de l'Esprit? — B et C présentent une inversion que rien ne permet de supposer ni d'accepter, car ce serait rechercher l'équivoque pour l'équivoque même. C'est donc la dernière qui s'impose; et elle s'impose avec une force irrésistible, si l'on établit l'équation : « Le Seigneur est le Christ », comme le font presque tous les exégètes contemporains.

Notre interprétation n'est pas nouvelle. Origène et S. Thomas, sans parler des commentateurs modernes, l'ont soutenue avant nous. Malgré quelques variations de détail, Origène maintient constamment : 1. Que le Seigneur est le Christ. — 2. Que l'Esprit n'est pas la troisième personne de la trinité. — 3. Que l'esprit est l'opposé de la lettre. A propos de 2 Cor. 3¹⁶ il donne cette définition (*Contra Celsum*, VI, 70, XI, 1405) : Γράμμα μὲν τὴν αἰσθητὴν ὠνόμασεν ἐκδοχὴν τῶν θεῶν γραμμάτων, πνεῦμα δὲ τὴν νοητὴν. En citant notre texte il pense toujours à l'antithèse « lettre et esprit ». Se convertir au Seigneur, pour un Juif, c'est passer de la lettre à l'esprit de la Loi (*In Matth.* x, 14, XIII, 948) : Ὅτε ἦν ἡ ἐπιστρέψῃ τις πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ ἐπὶ τῷ γράμματι κάλυμμα· Ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστίν. Cf. *In Joan.* XIII, 53. Il y a un passage où le docteur alexandrin expose plus longuement sa pensée (*In Exod. hom.* XIII, 4, XII, 385-386). Après avoir dit que le Christ reçoit des appellations différentes suivant les circonstances (voie, vérité, vie etc.) il ajoute : « Quia ergo, et nunc sermo ejus [Pauli] ad subtiliorem et spiritualem intelligentiam provocat auditores et vult eos nihil carnale de lege sentire, dicitur : Qui vult auferri velamen de corde suo, convertatur ad Dominum, non quasi ad carnem Dominum, est enim et hoc, quia *Verbum caro factum est*, sed quasi ad spiritum Dominum. Si enim quasi ad spiritum Dominum convertatur, de carnalibus ad spiritualia veniet et ad libertatem de servitute transibit : ubi vero spiritus Domini, ibi libertas. » L'esprit est donc l'intelligence spirituelle de la Loi, opposée à la lettre ou à l'intelligence charnelle de cette même Loi. — Saint Thomas, lui, a deux explications : la première est celle de la Glose ordinaire, qu'il ne convenait pas d'omettre, quelque peu satisfaisante qu'elle fût; la seconde est la suivante : « Alio modo, ut per Dominum intelligatur Christus; id est spiritus potestatis, et ideo, ubi est spiritus Domini, id est lex Christi spiritualiter intellecta, non scripta litteris, sed per fidem cordibus impressa, ibi est libertas ab omni impedimento velaminis. » Beaucoup d'autres commentateurs avaient remarqué que l'antithèse « lettre et esprit » domine tout ce chapitre, mais peu en avaient tiré les conséquences avec autant de lucidité que le Docteur angélique. — Les questions libres d'exégèse, comme est celle qui nous occupe, ne se tranchent point par un appel à l'autorité; cependant c'est toujours une consolation, pour un exégète, de se trouver en bonne compagnie.

CHAPITRE III

JÉSUS-CHRIST HOMME.

I. LA NATURE HUMAINE DU CHRIST.

Rien n'égale l'emphase avec laquelle saint Paul affirme que le Christ, dont il vient d'enseigner la préexistence, est aussi vraiment homme, semblable à tous les autres hommes hormis le péché. C'est que Jésus-Christ n'est médiateur parfait qu'à condition de partager notre nature : « Unique est Dieu, unique aussi le médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme ¹. » Il n'est vainqueur du péché et de la mort qu'en vertu de la solidarité qui fait de sa cause la nôtre : « La mort dérive d'un homme et la résurrection des morts [doit] aussi [dériver] d'un homme ². » Ces assertions expresses ne laissent aucun doute sur le sens véritable de certaines expressions qui par elles-mêmes pourraient prêter à l'équivoque. Quand saint Paul dit que « le second homme est du ciel ³ », il fait allusion à son origine éternelle; il l'oppose, à ce point de vue, au premier Adam formé de limon et incapable de transmettre à ses descendants une autre vie que la vie psychique. Quand il affirme que celui qui était « dans la forme de Dieu » prit « la forme d'esclave ⁴ » et parut « dans la ressemblance des hommes », loin de nier la vérité de la nature humaine il ajoute aussitôt que le Christ fut « reconnu pour homme » par l'expérience de sa vie entière, puisqu'il fut susceptible d'obéissance et

1. 1 Tim. 2⁵. Voir p. 247-8. — 2. 1 Cor. 15²¹; Cf. Rom. 5¹⁷.

3. 1 Cor. 15⁴⁷. Voir p. 251. — 4. Phil. 2⁶. Voir t. I, p. 439-446.

sujet à la mort. Enfin quand il parle de l'envoi du Fils de Dieu « dans la ressemblance d'une chair de péché », il entend évidemment exclure la *chair pécheresse* et non la chair elle-même, car cette mission avait justement pour but de « condamner le péché dans la chair¹ ». Et quelle exégèse perverse a pu tirer une objection contre l'humanité du Christ du passage suivant : « Si nous avons connu selon la chair le Christ, maintenant nous ne le connaissons plus² » de la sorte ? Autre chose est de méconnaître la réalité de la chair du Christ, autre chose de ne plus connaître le Christ selon la chair, c'est-à-dire selon les idées basses, terrestres, charnelles, des Juifs incrédules.

1. Il faut que le Christ soit vraiment homme pour remplir sa mission ; car, dans l'économie actuelle, il doit être « le second Adam, le premier-né d'entre les morts, le premier-né entre plusieurs frères, le pontife³ » idéal ; or, s'il n'était pas vraiment homme, il ne serait ni nouvel Adam, ni ressuscité, ni pontife et il n'aurait pas pour frères les saints.

Dans l'ordre actuel de la providence, où l'homme tombe et se relève par le principe de la solidarité, il était nécessaire que le Fils de Dieu assumât notre nature et non pas une nature supérieure, qu'il fût homme et fils de l'homme, pour être tout dévoué à nos intérêts et capable de les servir. Il devait emprunter sa chair à la masse pécheresse afin d'y déposer un levain de sanctification et revêtir la ressemblance de la chair de péché afin de condamner le péché dans la chair.

2. Aussi est-il « apparu dans la chair⁴ » ; et la chair, pour l'Apôtre, est l'âme unie au corps, le composé humain ; il a montré qu'il était vraiment homme par toute sa vie terrestre et son long commerce avec les hommes, notamment par sa faiblesse, par ses souffrances, par sa mort et par sa résurrection : *Habitu inventus ut homo*⁵. — 3. Il descend des patriarches⁶ ; il est fils d'Abraham⁷ ; il est fils de David selon la chair⁸ ; il est né ou plus exactement « fait d'une femme⁹ »,

1. Rom. 8³. Voir note L₂, p. 258-262. — 2. 2 Cor. 5¹⁶. Voir ci-après, p. 236-7.

3. Rom. 12¹⁵ ; 1 Cor. 15²²⁻⁴⁵ (nouvel Adam) ; Col. 1¹⁸ ; Rom. 8²⁹ (premier-né) ; Hebr. 2¹⁷ ; 4¹⁴ ; 5¹⁻¹⁰ (pontife) etc. — 4. 1 Tim. 3¹⁶.

5. Phil. 2⁸. — 6. Rom. 9⁵. — 7. Gal. 3¹⁶. — 8. Rom. 1³. — 9. Gal. 4⁴.

c'est-à-dire formé de la substance et du sang d'une femme, sans le concours de l'homme et contrairement aux lois de la génération naturelle; mais ce privilège, dû à sa dignité transcendante et au besoin de rompre toute attache avec le péché qu'il venait détruire, ne l'empêche pas d'être aussi réellement homme que le premier Adam sorti directement des mains du Créateur¹.

Dieu et homme à la fois, Jésus-Christ doit recevoir tous les prédicats qui conviennent à Dieu et à l'homme. Cette *communication des idiomes* n'est nulle part plus remarquable que dans saint Paul. La préexistence, l'existence historique et l'existence glorifiée sont assez souvent réunies dans la même phrase et rapportées au même sujet :

- a) « Subsistant dans la forme de Dieu... (Préexistence)
- b) il prit la forme de l'esclave... (Existence terrestre)
- c) c'est pourquoi Dieu l'a exalté² » (Existence glorieuse).
- a) « Par lui tout a été créé...
- b) et il est le chef du corps, de l'Église,
- c) lui qui est le principe, le premier-né des morts³. »
- b) « Il s'est fait pauvre pour nous,
- a) lui qui était riche,
- c) afin que vous soyez riches par sa pauvreté⁴. »
- a) « Au sujet de son Fils,
- b) devenu de la race de David selon la chair,
- c) établi Fils de Dieu par la résurrection des morts⁵. »
- b) « En lui habite corporellement
- a) toute la plénitude de la divinité
- c) et vous êtes remplis en lui⁶. »

Certains attributs ne convenant pas à la nature humaine et d'autres étant incompatibles avec la nature divine, il faut nécessairement qu'il y ait en Jésus-Christ deux natures; il faut aussi qu'il n'y ait qu'une personne, puisque le sujet d'at-

1. A) *Jésus-Christ homme* : Rom. 5¹⁵ (ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου Ἰ. Χ.); 1 Cor. 15²¹ (δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν); 15⁴⁷ (ὁ δεῦτερος ἀνθρώπος ἐξ οὐρανοῦ); Phil. 2⁸ (σχῆματι εὐρέθεις ὡς ἄνθρωπος); 1 Tim. 2⁵ (ἄνθρωπος Χ. Ἰ.).

B) *Fils d'une femme, de David, d'Abraham, des patriarches* : Gal. 4⁴ (γενόμενον ἐκ γυναικός); Rom. 1³ (τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα); Gal. 3¹⁶ (τῷ σπέρματι αὐτοῦ [Ἀβραάμ]); Rom. 9⁵ (ἐξ ὧν [πατέρων] ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα); 2 Tim. 2⁸ (Ἰ. Χ... ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου).

C) *La chair ou le corps physique du Christ* : Col. 1²² (ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ); Eph. 2¹⁴; Rom. 8³.

2. Phil. 2⁶⁻⁷⁻⁹. — 3. Col. 1¹⁶⁻¹⁸. — 4. 2 Cor. 8⁹.

5. Rom. 1³⁻⁴. — 6. Col. 2⁹⁻¹⁰.

tribution reste le même. Comment s'accomplit le mystère de cette union? Paul ne l'explique pas. Il jette les bases de la doctrine : aux théologiens de tirer les conséquences. Ses deux formules de l'incarnation n'en sont pas moins dignes d'intérêt. « En lui habite corporellement toute la plénitude de la divinité¹. » Les exégètes reconnaissent que la plénitude de

1. Col. 2⁹ : Ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.

In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter.

A) *Toute la plénitude de la divinité.* — Le mot θεότης ne se lit qu'ici et son congénère θεϊότης ne se lit que Rom. 12⁰ et Sap. 18⁹. Trench, *Synonyms of the N. T.*, § II, établit bien la différence : θεϊότης est le caractère de ce qui est divin, θεότης est le caractère de ce qui est Dieu. On ne connaît, chez les écrivains profanes, que trois exemples de θεότης (Lucien, *Icarom.* 9; Plutarque, *De def. orac.* 10 et *De Isid. et Osir.* 22), tandis que θεϊότης est commun; mais on peut dire qu'ils observent la distinction marquée par l'étymologie et dont les Pères grecs ont le vif sentiment. Augustin lui-même (*De civit. Dei*, VII, 1) a noté la différence de sens : « Hanc divinitatem, vel ut dixerim deitatem, nam et hoc verbo uti jam nostros non piget, ut de Græco expressius transferant id quod illi θεότης appellant... » Aussi les traducteurs allemands qui se piquent d'exactitude emploient-ils des mots différents : *Gottheit* pour θεότης et *Göttlichkeit* (de Wette) ou *Gottesgüte* (Weizsäcker) pour θεϊότης. — Cela posé, le sens de « toute la plénitude de la divinité » ne saurait être douteux. Les meilleurs exégètes sont d'accord sur ce point : « Non modo divinæ virtutes, sed ipsa divina natura. [Gottheit und Göttlichkeit ist zweierlei. Jenes deutet die Göttliche Natur an : dieses den Glanz, Ehre, Würde, Aufzug, welche aus der göttlichen Natur hervorstrahlt und derselben von rechtswegen gebührt] », Bengel, *Gnomon N. T.*⁸, Stuttgart, 1892, p. 800. — Haupt (dans *Meyer's Kommentar*⁸, 1902) paraphrase très bien : « die Fülle, d. h. der Gehalt, die Summe, alles dessen, was Gott zu Gott macht ». — Abbott (*Eph. and Col.*, Édimbourg, 1897) est plus bref : « of the Godhead, i. e. of the Divine nature ». — La paraphrase de Lightfoot (*Coloss.* p. 179 : « the totality of the divine powers and attributes ») et de Stevens (*The Paul. Theol.*², p. 202 : « the plenitude of divine attributes ») est beaucoup moins heureuse, mais ce dernier auteur se corrige un peu plus loin (p. 214) en traduisant : « the plenitude of Deity » et le premier complète aussitôt sa définition en ajoutant : « of the Godhead ».

B) *Habite en lui corporellement.* Le mot κατοικεῖν désigne un séjour permanent et fixe (hébreu יָשַׁב) ; il se distingue ainsi de παροικεῖν (ἡγῆ, *peregrinari*), auquel on l'oppose souvent ; Philon dit que celui qui s'attarde aux sciences *encycliques* (sciences préliminaires, telles que la géométrie, l'astronomie, etc.) *traverse* la philosophie, mais n'y *réside* pas (*Sacrif. Abel et Cain*, 10, Mangey, t. I, p. 170 : παροικεῖ σοφίᾳ οὐ κατοικεῖ). La plénitude de la divinité étant à demeure dans le Christ, l'expression est très juste. — La locution ἐν αὐτῷ se rapporte au Christ qui vient d'être nommé (2⁸ : οὐ κατὰ Χριστόν), par conséquent au Verbe incarné et non pas au Verbe avant l'incarnation, comme le supposent, par distraction, certains exégètes. — Le sens précis de σωματικῶς n'est pas sans difficulté : Le *corps* étant une fois (Col. 21⁷) opposé à l'ombre, comme la réalité à la figure, quelques-uns, à la suite de S. Augustin (*Epist.* cXLIX), l'expliquent par « réellement » ; mais le corps n'a ce sens qu'en vertu d'une antithèse explicite avec le type ou la figure. Plusieurs Pères pensent que σωματικῶς équivaut à οὐσιωδῶς « substantiellement » (Isid. de Péluse, *Epist.* IV, 166). La divinité habiterait l'humanité du Christ non pas *accidentellement* (οὐ σχετικῶς, S. Cyril. d'Alex.),

la divinité ne peut être que l'intégrité de l'essence divine et par conséquent la divinité elle-même. En effet θεότης (*deitas*), abstrait de θεός, n'est pas identique à θειότης (*divinitas*), abstrait de θεϊός. Le dernier mot pourrait s'entendre de la qualité; l'autre doit s'entendre de la nature. Ce sens s'imposerait encore avec plus de force au cas où Paul combattrait l'erreur des Colossiens plaçant dans les puissances supérieures des parcelles et des émanations de la divinité; mais, au fond, il est indépendant de cette hypothèse. Que veut dire « corporellement »? Beaucoup de Pères le rendent par « réellement » ou « substantiellement »; mais le corps n'a ce sens que lorsqu'il est opposé à l'ombre. Corporellement signifie « dans un corps, sous forme de corps »; cette acception convient de tout point et il n'y a pas à en chercher d'autre. Votre prétendue philosophie, dit Paul, n'est qu'une duperie vaine; vous vous attardez à des doctrines élémentaires, puériles; vous demandez des protecteurs et des médiateurs au monde chimérique de l'imagination et vous négligez celui en qui, sous une forme visible et tangible, exempte d'erreur et d'illusion, « réside corporellement toute la plénitude de la divinité ». Comme il possède cette plénitude absolue (πᾶν τὸ πλήρωμα) à titre permanent (κατοικεῖ), il la fera rejaillir sur vous en grâces spirituelles et vous pouvez donc vous passer d'autres intercesseurs.

Ce texte enseigne bien l'union de la divinité et de l'humanité dans l'unique personne du Christ, mais ne nous apprend

ni *partiellement* comme dans les autres saints (*nequaquam per partes*, S. Jérôme, *In Isaiam* XI, 1; cf. S. Hilaire, *De Trinit.* VIII, 54), mais tout entière et par une union substantielle. Tout cela est d'une irréprochable théologie et peut se déduire de κατοικεῖν, mais « corps » ne signifie pas « substance ». D'autres recourent à un sens métaphorique du mot « corps ». La plénitude de la divinité habiterait en lui, « dans le corps » de l'Eglise; ou « comme dans un corps », c'est-à-dire formant une sorte d'organisme (Haupt). — Inutile de chercher des explications si loin, quand le sens obvie est de tout point satisfaisant. « La plénitude de la divinité habite en lui corporellement », c'est-à-dire incarnée. S. Jean Chrysostome observe que l'Apôtre ne dit pas : La plénitude de la divinité habite dans un corps (ἐν σώματι) » parce qu'un corps ne saurait la contenir; mais « en lui » (ἐν αὐτῷ), dans sa personne, et cela « unie à un corps ». Nous avons ici une formule de l'incarnation comparable à Joan. 1¹⁴ : σωματικῶς exprime d'un mot le *Verbum caro factum est* de S. Jean. Les meilleurs exégètes l'entendent ainsi : « σωματικῶς, i. e. assuming a bodily form, becoming incarnate » (Lightfoot). — « Not ἀσωμάτως, as in the λόγος before the Incarnation » (Abbott).

pas comment l'union est faite. Un autre passage soulève un peu plus le voile du mystère : « Existant dans la forme de Dieu, il ne regarda pas comme un larcin d'être [traité] à l'égal de Dieu, mais il se dépouilla lui-même en prenant la forme de l'esclave, en devenant semblable aux hommes¹. » Nous considérons comme établis les points suivants : 1. La forme de Dieu est la nature divine, la forme de l'esclave est la nature humaine. — 2. Le dépouillement a lieu par le fait que le Christ surajoute à la nature divine, qu'il avait de toute éternité, la nature humaine qu'il prend dans le temps. — 3. Il y a donc dans un même sujet, dans une même personne, dans le Christ, deux natures, l'une divine, l'autre humaine. — 4. Puisque la nature divine est immuable et qu'il est d'ailleurs affirmé que le Christ la garde (ὑπάρχων), le dépouillement ne peut pas consister dans l'abandon ou l'amoindrissement de cette nature. — 5. Le dépouillement, s'il signifie autre chose que l'abaissement, l'anéantissement, résultant de l'assomption par le Verbe d'une nature inférieure, ne peut donc être que l'abandon spontané des honneurs divins, auxquels le Christ avait droit en tant qu'homme (τὸ εἶναι ἕως Θεῶν) et qu'il aurait pu revendiquer en vertu de l'union hypostatique. — 6. La nature humaine n'est pas absorbée dans cette union, car le Christ reste vraiment homme et il est reconnu pour homme par des dehors (σχήματι) qui ne trompent pas et par le cours entier d'une vie d'humiliations, d'obéissance et de douleurs.

On n'ignore pas que ce texte mal compris a donné naissance à la bizarre hérésie de la *kénose*, dont le protestantisme libéral est infecté depuis un siècle. Luther en est responsable. Rompant avec la tradition, il expliqua ce passage de l'humanité du Christ, sous prétexte que le Verbe ne saurait se dépouiller. Les partisans modernes de la *kénose* soutiennent, avec l'opinion commune, qu'il doit s'entendre du Christ préexistant et ils concluent, avec Luther, qu'il implique une vraie diminution du Verbe lui-même. D'après l'idée fausse qu'il se faisait de la communication des idio-

1. Phil. 2⁶⁻⁷. Voir la note K₂, p. 239 et t. I, p. 438-451.

mes, Luther pensait que les prédicats attribués à l'unique personne du Christ, en raison de la nature divine ou de la nature humaine, étaient des propriétés réelles de chacune de ces deux natures et que l'humanité du Christ, en tant qu'humanité, devait donc posséder la toute-puissance, l'omniscience, l'ubiquité. Ses sectateurs n'adoptèrent que la moitié de cette extravagante doctrine ; n'osant point attribuer les propriétés humaines à la divinité du Christ, ils continuèrent toutefois à doter son humanité des propriétés divines. Encore, au sujet de ces dernières, y eut-il schisme : suivant les uns, l'humanité du Christ les possédait de fait, mais en les cachant (κρύψις) ; selon les autres, elle les possédait en droit, mais elle s'en était volontairement dépouillée (ξένωσις).

Il est certain que l'humanité du Christ est soumise à des limitations. Il y a d'abord les limitations *métaphysiques*. L'humanité du Christ est créée et partant finie : infinie en dignité comme unie hypostatiquement à une personne divine, mais finie dans son essence et douée d'une perfection qui n'épuise pas toute la puissance de Dieu. Il y a aussi les limitations d'ordre *économique*, concernant le rôle et l'office de rédempteur. Le Christ devait souffrir et mourir avant d'entrer dans la gloire et conquérir par son mérite une exaltation qui lui appartenait par droit de naissance. Il peut y avoir encore les limitations *volontaires*. N'oublions pas que l'union hypostatique n'influe point directement sur la nature humaine du Christ. Elle pourrait n'apporter aucun changement physique au corps, à l'âme, aux facultés intellectuelles de l'humanité sainte. Le Christ a spontanément renoncé, pour son existence terrestre, aux honneurs divins qui lui étaient dus. N'a-t-il pas porté le renoncement au delà des bornes que lui imposait strictement, dans les plans actuels de Dieu, sa fonction de Sauveur ? La question n'est pas sans intérêt, mais saint Paul ne nous donne point le moyen de la résoudre.

II. LA FIGURE HISTORIQUE DE JÉSUS.

Lorsqu'il accompagnait de ses légers grelots l'étourdissant orchestre de la critique négative alors en vogue, Renan

écrivait : « Paul a beau dire, il est inférieur aux autres apôtres. Il n'a pas vu Jésus, il n'a pas entendu sa parole. Les divins *logia*, les paraboles, il les connaît à peine. Le Christ qui lui fait des révélations personnelles est son propre fantôme ; c'est lui-même qu'il écoute, en croyant écouter Jésus¹. » S'il vivait encore, avec son génie plastique et versatile, Renan se mettrait sans doute à l'unisson de la critique actuelle. Les positions ont bien changé depuis. On admet aujourd'hui que Paul connaissait la vie et l'œuvre du Maître, qu'il s'inspirait de son esprit, qu'il reflétait fidèlement sa pensée². Les allusions à la vie terrestre de Jésus sont aussi

1. Renan, *Saint Paul*, Paris, 1869, p. 563.

2. A. Sabatier (*L'apôtre Paul*³, p. 1896, p. 61-62) résume assez bien l'état présent de la critique rationaliste : « D'après l'école de Tübingue, Paul aurait ou très imparfaitement connu la vie et l'enseignement historique de Jésus, ou dédaigné cette tradition comme étant une connaissance du Christ selon la chair, qui aurait rendu son évangile dépendant de l'enseignement des premiers apôtres. Mais ces deux raisons ne sont pas mieux fondées l'une que l'autre... Nous ne parvenons pas à voir comment la connaissance traditionnelle des actes, des souffrances, des enseignements de Jésus, pourrait porter atteinte à l'indépendance de son apostolat et à l'originalité de son évangile. Il est bien évident que cette connaissance extérieure, quelque précise et minutieuse qu'elle fût, ne pouvait, à elle seule, le faire apôtre, ni même le convertir. Il avait sans doute, avant sa conversion, entendu conter bien des détails sur Jésus de Nazareth, mais ces récits étaient restés dans sa mémoire comme une matière brute dont il n'avait point l'intelligence. La révélation intérieure, en éclairant son âme, illumina en même temps la vie historique du Crucifié. Loin donc de se contredire, cette révélation et cette connaissance extérieure s'appellent réciproquement comme nécessaires l'une à l'autre. Sans la première, la tradition historique n'est qu'une masse inerte et sans valeur ; et la révélation intérieure, sans la seconde, n'enfante plus qu'une théologie idéaliste, sans racines dans la réalité de l'histoire. Elles se rapportent l'une à l'autre comme l'âme se rapporte au corps et forment en se pénétrant une unité organique et indissoluble. »

Le P. Rose, après avoir recueilli les allusions à l'histoire de Jésus contenues dans les Épîtres pauliniennes (*Études sur la théol. de S. Paul*, dans *Revue bibl.*, XII, 1903, p. 340-341), conclut ainsi (p. 342) : « Saint Paul, on le voit à ce tableau, connaît les principaux faits, les moments importants de la vie de Jésus. La tradition qui plus tard devait être fixée par les synoptiques coule chez lui vivante et pleine ; il la puise à sa source, et il nous en donne le premier jet. Il fait le départ entre sa pensée et la pensée du Christ ; il prend soin de marquer lui-même qu'il livre ce qu'il a reçu. Nous trouvons donc à la base de sa christologie le roc solide de l'histoire. C'est le Christ de l'évangile qui s'est imposé à lui. Il ne l'a pas créé, il ne l'a pas fait sortir des Écritures et de son rêve, comme ses contemporains, les auteurs des apocalypses. Celles-ci n'ont fourni que le cadre au tableau qu'il traçait d'après nature, l'appui prophétique à la réalité vue et touchée. »

Cette conclusion ne diffère pas de celle des auteurs protestants qui se sont fait une spécialité du sujet : Paret, *Paulus und Jesus (Einige Bemerkungen über das Verhältniss des Apostels Paulus und seiner Lehre zu der*

nombreuses dans les lettres de Paul que dans les autres écrits apostoliques, en dehors des Évangiles dont le but est précisément de la raconter. Il y a même, proportions gardées, moins d'allusions aux faits évangéliques dans l'Apocalypse, dans les Épîtres Catholiques, dans l'Épître aux Hébreux, dans les Actes des apôtres, que dans les treize lettres du Docteur des Gentils. Si c'est là un problème, ce problème ne nous concerne pas spécialement et ce n'est pas à nous de le résoudre. La solution la plus simple et la plus naturelle est que tous ces écrits, s'adressant à des chrétiens en possession de la catéchèse, ne reviennent que par occasion aux éléments de la foi, qu'ils supposent connue l'histoire sommaire de Jésus et seraient souvent inintelligibles à des lecteurs privés de cette connaissance.

L'existence d'une catéchèse primitive, portant sur les traits principaux de la vie et de l'enseignement de Jésus, n'est pas une hypothèse gratuite, imaginée pour les besoins d'une cause : elle repose sur des faits indiscutables, sur des témoignages précis, dont les critiques les plus exigeants de nos jours acceptent la valeur. Nous le montrons ailleurs pour la morale; indiquons-le ici pour l'histoire évangélique. Obligé de rappeler aux Corinthiens le dogme de la résurrection du Christ, Paul leur répète sa première instruction, sèche et concise comme un catéchisme : « Je vous ai transmis avant tout ce que j'ai reçu moi-même, que le Christ mourut pour nos péchés selon les Écritures, et qu'il fut enseveli et qu'il ressuscita le troisième jour selon les Écritures, et qu'il apparut à Céphas, ensuite aux Douze. Puis il apparut à la fois à plus de cinq cents frères dont la plupart vivent encore et quelques-uns sont morts. Ensuite il apparut à Jacques, puis à tous

Person, dem Leben und der Lehre des geschichtlichen Christus) dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, III (1858), p. 1-85; Schmoller, *Die geschichtliche Person Jesu nach den paulin. Schriften*, dans *Studien und Krit.* XLVII (1894), p. 656-705 (thèse de Paret à un point de vue différent); Næsgen, *Die apost. Verkündigung und die Geschichte Jesu* dans *Neue Jahrbücher f. deutsche Theol.* IV (1895), p. 46-94; Knowling, *The testimony of St. Paul to Christ*, 1905; G. Matheson, *The historical Christ of St. Paul* (d'après les quatre grandes épîtres, onze articles parus dans l'*Expositor*, 2^e série, t. I-II, 1881-1882); Sanday, *St. Paul's knowledge of Christ*, dans *Hastings' Diction. of Christ and the Gospels*, t. II, p. 888-889; Drescher, *Das Leben Jesu bei Paulus*, Giessen, 1900.

les apôtres; enfin, après tous les autres, il m'apparut aussi à moi, comme à un avorton¹. » Le nom, le nombre et la qualité des témoins, l'ordre des apparitions, la conformité de la mort, de la sépulture et de la résurrection avec les données scripturaires, Paul a transmis tout cela tel qu'il l'a *reçu* (ἐγὼ γὰρ παρέλαβον), en joignant à la tradition apostolique son propre témoignage qui ne laisse rien à désirer pour la rigueur et l'exactitude. C'est, au fond, le récit combiné des Évangiles, rendu plus saisissant par une sorte de procédé mnémotechnique. En parlant de l'eucharistie, il avait aussi retracé la dernière Cène dans sa dramatique beauté : c'était la *nuît*, à l'heure de la *trahison*; Jésus prit du pain, le bénit et le rompit; il prit pareillement le calice, *à la fin du souper*, prononça sur les deux espèces les paroles sacramentelles, *ajoutant à chaque fois* la recommandation qui perpétue le mystère. Paul proteste ici encore qu'il a fidèlement *transmis* (ὁ καὶ παρέδωκα ὑμῖν) ce qu'il a reçu lui-même du Seigneur et sa narration complète en plusieurs points celle des évangélistes². Ces deux exemples sont instructifs. Sans les désordres des agapes, sans les doutes au sujet de la résurrection, nous ne saurions rien de précis sur la catéchèse historique de Paul. S'il s'était alors trouvé à Corinthe, ou que sa lettre se fût perdue, certains critiques manqueraient-ils d'imputer à l'ignorance un silence dû au hasard?

Dans l'espèce, l'ignorance est-elle probable? Peut-on croire que Saul converti se soit désintéressé de la vie mortelle du Christ; que durant son double séjour à Damas il n'ait point interrogé les fidèles; qu'il n'ait rien appris ou rien retenu de ses conversations d'Antioche et de Jérusalem avec le prince des apôtres, avec le disciple aimé de Jésus, avec Jacques frère du Seigneur, avec Barnabé, avec Silas, avec tant d'autres membres de l'église-mère, à un moment où le souvenir du Maître était encore si vivant; qu'il ait passé tant d'années avec les futurs historiens de Jésus, saint Marc et saint Luc, sans s'informer de ce qui leur tenait le plus au cœur, des miracles et des discours du grand Thaumaturge dont

1. 1 Cor. 15³⁻⁸. Voir note B₂, p. 61-66.

2. 1 Cor. 11²³⁻²⁶.

la prédication avait révolutionné le monde? Les preuves directes feraient-elles défaut, serait-il possible d'admettre chez Paul un tel prodige d'incuriosité historique et d'anes-thésie morale à l'égard de celui dont l'image obsède son esprit¹?

Mais les preuves ne font pas défaut. Que l'on recueille les allusions à la vie terrestre de Jésus éparses dans ses écrits, que l'on rapproche sa doctrine de celle de Jésus, que l'on

1. Les défenseurs de la thèse contraire se retranchent volontiers derrière l'obscurité secourable de ce texte 2 Cor. 5¹⁶ : "ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδέν οἶδαμεν κατὰ σάρκα· εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν". — Les deux difficultés principales portent : A) sur le point de départ de *maintenant* (ἀπὸ τοῦ νῦν, νῦν οὐκέτι) : B) sur le sens précis de *selon la chair* (κατὰ σάρκα). La réponse doit être tirée du contexte lui-même. — A) Le *maintenant* est subordonné au changement produit dans l'Apôtre par le sentiment de l'amour du Christ et par cette double réflexion que tous les chrétiens sont morts avec le Christ mourant, qu'ils ne doivent vivre que pour lui et que cette pensée doit être la règle de toutes leurs appréciations. Il coïncide donc avec l'état de chrétien et date du moment de la conversion. Autrefois, comme Juif, je jugeais selon la chair; maintenant, comme chrétien, mes sentiments sont tout autres. — B) Les mots κατὰ σάρκα peuvent se rapporter aux verbes et désigner une *norme subjective* (οἶδαμεν, ἐγνώκαμεν γινώσκομεν κατὰ σάρκα, « nous connaissons, nous avons connu selon la chair », c'est-à-dire nous avons eu une connaissance charnelle; ou bien ils peuvent se rapporter au régime et marquer une *norme objective* (οὐδέν, Χριστόν κατὰ σάρκα, « nous ne connaissons personne, pas même le Christ selon la chair » c'est-à-dire dans ce qu'ils ont de charnel. Tout dépend de la façon d'envisager l'hypothèse. Heinrici dans son grand commentaire (Berlin, 1887, t. II, p. 289) et dans la 8^e édit. de Meyer (Göttingue, 1900, p. 207-208) croit qu'il s'agit d'une hypothèse *irréelle* et par conséquent d'une norme objective : « Aurions-nous connu le Christ selon la chair, nous ne le connaîtrions plus de la sorte. » Érasme avait dit : « Quando etiamsi contigisset novisse, nunc eam nolitiam, quæ obstabat spiritui, deposuissimus. » Ce sens, grammaticalement possible, est satisfaisant. Cependant la plupart des exégètes admettent que l'hypothèse est *réelle* et la norme subjective : « Si nous avons eu une connaissance charnelle du Christ (comme nous l'avons eue effectivement avant notre conversion), maintenant nous ne pouvons plus l'avoir et nous ne l'avons plus. » Mais quelle est cette connaissance charnelle? C'est la connaissance blâmée dans ses adversaires qui se glorifient *selon la chair* (11¹⁸), des avantages extérieurs, des apparences sensibles (5¹² : ἐν προσώπῳ καυχώμενοι; καὶ μὴ ἐν καρδίᾳ) et qui l'accusent de nourrir des sentiments pareils (cf. 11⁷; 10²⁻³). Il proteste que « mort avec Jésus-Christ, et vivant en lui, il n'a que des pensées conformes à cet état. Maintenant il ne juge et n'apprécie personne sur des dehors trompeurs (ἐν προσώπῳ οὐ κατὰ σάρκα). Aurait-il connu le Christ de la sorte, il ne voudrait plus le connaître ainsi ». Ou bien, si l'hypothèse est réelle : « Il a pu connaître ainsi le Christ jadis, lorsqu'il partageait sur le Messie les idées grossières et terrestres de ses compatriotes, ou les idées imparfaites et trop humaines de ses adversaires actuels, mais il a changé de sentiment en devenant chrétien. » Car, ajoute-t-il : « si quelqu'un est dans le Christ, c'est une créature nouvelle; le passé a disparu, tout est devenu nouveau ».

étudie les rencontres d'expression trop nombreuses pour être accidentelles, on ne dira plus que l'Apôtre ignore ou dédaigne le contenu de l'histoire évangélique. Ce travail, fait par d'autres, nous n'avons pas à le refaire. L'impression qui s'en dégage invinciblement peut se traduire ainsi : 1. Les allusions, ouvertes ou latentes, à la vie et à la doctrine de Jésus, sont beaucoup plus nombreuses qu'on ne serait d'abord tenté de le supposer; il y en a plus, en tout cas, que dans le reste du Nouveau Testament, à part l'Évangile. — 2. Ces allusions portent quelquefois sur de minutieux détails et impliquent par conséquent une connaissance plus vaste et plus générale des faits mentionnés incidemment. — 3. La manière dont elles sont faites témoigne, chez l'auteur comme chez le lecteur, d'un fonds commun d'instructions et de souvenirs qu'il suffit d'évoquer pour être compris. — 4. Enfin l'image qui en résulte est un portrait fidèle et celui qui l'a tracé peut se vanter à juste titre d'avoir « l'esprit du Seigneur ».

NOTE K₂. — LE DÉPOUILLEMENT DU CHRIST OU KÉNOSE.

Le Christ, dit S. Paul, « se dépouilla » (littéralement « se vida lui-même » : ἐκένωσεν ἑαυτόν, Phil. 27). De là dérive le terme de *kénose* (κένωσις) qui désigne la théorie d'après laquelle Jésus-Christ en se faisant homme se serait dépouillé de sa divinité ou de sa forme (μορφή) divine. Il n'est pas hors de propos d'étudier l'origine, les modifications et les arguments de ce curieux système encore très répandu dans les écoles de théologie protestante.

I. ANTÉCÉDENTS DU SYSTÈME DE LA KÉNOSE.

La kénose doit son origine première à la difficulté de concevoir deux natures complètes unies en une seule et même personne : ou bien l'une des deux natures était absorbée par l'autre, ou bien elles étaient mélangées de manière à produire une nature nouvelle, ou bien l'une des deux était amoindrie afin de pouvoir être complétée par la seconde et former avec elle un tout unique. A vrai dire, Arius est le premier inventeur de la kénose, bien que le nom ne soit pas de lui. Il admettait dans le Christ trois parties : un corps, une âme sensible (ψυχὴ ἄλογος) et le Logos qui suppléait l'âme raisonnable (νοῦς, πνεῦμα) des autres hommes. La nature humaine du Christ était donc incomplète et le Logos, le quel n'était ni éternel, ni infini, ni Dieu au sens propre du mot, ne pouvait pas devenir partie intégrante d'une nature humaine sans subir lui-même un changement. Aussi les ariens accordaient-ils que le Logos était τρεπτός φύσει, bien qu'il fût *morale*ment immuable, comme incapable de péché. — La doctrine d'Apollinaire de Laodicée ressemble fort à celle d'Arius. Apollinaire, à l'encontre d'Arius, soutient la pleine divinité du Logos, mais il en fait, comme Arius, le troisième élément de l'unique nature du Christ, qui se compose ainsi d'un corps, d'une âme sensible ou principe vital et du Logos divin faisant fonction d'âme raisonnable. Apollinaire a beau protester que dans cette fusion le Verbe reste immuable, tout son enseignement et les comparaisons dont il se sert contredisent cette assertion : le Christ, en effet, selon lui, n'est ni entièrement Dieu ni entièrement homme, mais un mélange d'homme et de Dieu (οὔτε ἄνθρωπος ὅλος, οὔτε θεός, ἀλλὰ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μίξις) ; tel le mulet tient le milieu entre le cheval et l'âne, telle la couleur grise est un mélange de blanc et de noir. — Les monophysites qui enseignaient la fusion des deux natures, devaient aussi, pour être conséquents avec eux-mêmes, aboutir à la kénose.

Ce furent deux erreurs de Luther qui contribuèrent plus que tout le reste à implanter la kénose au sein du protestantisme. Luther soutenait, contrairement à l'opinion commune, que le texte de S. Paul (Phil. 27) concernait l'humanité du Christ, parce que, disait-il, le Verbe avant l'incarnation n'avait pas pu se dépouiller lui-même. Il entendait en outre la communication des idiomes en ce sens étrange que la nature humaine du Christ possède réellement les attributs de la na-

ture divine et, réciproquement, la nature divine les attributs de la nature humaine. Jésus-Christ, en tant qu'homme, serait donc omniscient, tout-puissant, immense (ubiquité de l'humanité du Christ). Les luthériens revinrent plus tard à l'exégèse ordinaire et entendirent Phil. 2^e du Verbe lui-même ; mais beaucoup acceptèrent la conséquence que Luther redoutait — d'ailleurs bien à tort — savoir que le Verbe, en se dépouillant, avait donc perdu quelque chose. On ne tarda pas non plus à voir que la communication des idiomes, au sens de Luther, n'était pas admissible, puisque l'humanité du Christ ne saurait être partout. Quelques luthériens tâchèrent de sauvegarder la doctrine du maître en disant que l'humanité du Christ possédait bien *en droit* les attributs de la divinité, mais qu'elle les avait cachés en n'en faisant qu'un usage occulte (κρυψίς), ou même qu'elle s'en était volontairement dépouillée (κένωσις) en refusant d'en faire usage. La plupart ajoutaient d'ailleurs que les attributs de la nature divine peuvent bien être communiqués à la nature humaine, mais non *vice versa*.

II. FORMES MODERNES DE LA KÉNOSE.

On n'est pas d'accord sur la question de priorité. D'après Lichtenberger (*Encycl. des sciences relig.*, t. III, p. 152), Liebner aurait le premier exposé la kénose dans un ouvrage resté inachevé (*Die christl. Dogmatik aus dem christol. Princip dargestellt*, Göttingue, 1849) : « Empruntant à Richard de Saint-Victor sa conception trinitaire, il enseigne qu'en vertu des rapports d'amour qui existent entre les personnes de la Trinité, le Fils répand éternellement sa plénitude dans le sein du Père qui, de toute éternité aussi, le lui rend. L'incarnation consiste en ce qu'il y a eu interruption momentanée de ces rapports, et cela de la part du Père avec le consentement du Fils, pendant toute la durée de l'existence de ce dernier sur la terre » (*Ibid.* p. 153). Mais Liebner avait eu plusieurs devanciers. En 1856, Dorner (*Jahrbücher für deutsche Theol.* t. I, p. 383) énumérait parmi les champions de la kénose : König, Thomasius, Hofmann, Delitzsch, Ebrard, Lange, Liebner, Gaupp, Schmieder, Steinmeyer, Hahn, Kahn, etc. König en effet (*Die Menschwerdung Gottes als eine in Christus geschehene und in der christl. Kirche noch geschehende*, Mayence, 1844, p. 338-345) paraît assez explicite. Le Logos, pour se faire homme, aurait spontanément abandonné non pas sa plénitude intime qui est inamissible, mais sa gloire (δόξα), ce qui le met en rapport avec le monde, l'omniscience, la toute-puissance, l'ubiquité. — Thomasius passe pour le théoricien du système (*Beiträge zur kirchl. Christol.* 1845). A son gré, le Verbe divin se dépouille de tous ses attributs extrinsèques ; sa conscience devient une conscience humaine capable d'évolution et de progrès et ne retenant que la perfection nécessaire au rôle de rédempteur ; mais, au terme de sa carrière, le Christ retrouve la gloire dont il s'était volontairement privé. Ce qu'il y a de curieux, c'est que Thomasius prétend rester fidèle à l'orthodoxie luthérienne : il assure ainsi, pense-t-il, l'unité de personne en Jésus-Christ ; il maintient la communication des idiomes puisque le Dieu n'a rien que n'ait l'homme et réciproquement ; de la

sorte, selon le mot de Luther, l'humanité n'est pas hors du Verbe, ni le Verbe hors de l'humanité. Voir Loofs, art. *Kenosis*, dans *Realencykl. für prot. Theol.*³, t. X (1901), p. 247. — Gaupp (*Die Union*², 1847, p. 96-117) revenait purement et simplement à l'hérésie d'Apollinaire de Laodicée, mais en accentuant le dépouillement du Logos qui, prenant un corps et une âme sensible, joue lui-même dans ce composé le rôle de l'esprit (πνεῦμα) ou principe intellectuel et revêt toutes les conditions d'un esprit humain. — Hofmann (*Schriftbeweis*, t. II, p. 21) trouve que l'incarnation ne doit pas être considérée comme l'union du divin et de l'humain : « L'incarnation consiste à prendre le prédicat homme, au lieu du prédicat Dieu, en cessant d'être Dieu » (t. I, p. 146). Ebrard (*Christl. Dogmatik*, 1852) suit à peu près les idées de Hofmann, en soutenant que c'est la doctrine primitive de l'église calviniste. Gess, qui traite longuement la question (*Die Lehre von der Person Christi*, 1854 et *Christi Person und Werk*, 1870), est encore plus hardi et plus absolu. A son avis, il n'y a pas en Jésus-Christ une double existence : le moi divin s'est changé en moi humain; il y a cessation totale de la vie divine du Verbe, le Père cesse d'engendrer le Fils et le Saint-Esprit ne procède plus du Fils mais du Père seul. — Les autres partisans de la kénose, tels que Delitzsch (*System der bibl. Psychol.*, 1855, p. 204), Kahnis (*Lehre vom heil. Geist*, t. I, 1847, p. 57), Lange (*Christl. Dogmatik*, t. II, 1851, p. 767), Luthardt (*Das johann. Evang.*, 1852-3), Godet (*Comment. sur S. Jean*, 1863-5) etc., ou n'ont rien d'original ou manquent de clarté. Quelques-uns (comme Zöckler, Steinmeyer, F. Franck, etc.) font des réserves. Il en est de même de Bodemeyer dans sa monographie, *Die Lehre von der Kenosis*, Göttingue, 1860.

Il ne serait ni possible ni utile d'énumérer toutes les formes modernes de la kénose. Bruce, dans son ouvrage intitulé *The Humiliation of Christ*, les range sous quatre types généraux qu'il appelle : 1. *absolute dualistic*, 2. *absolute metamorphic*, 3. *absolute semimetamorphic*, 4. *real but relative*. La kénose est relative ou absolue suivant que le Logos dépose partiellement ou totalement les attributs divins; elle est dualiste ou métamorphique selon que le Logos reste distinct de l'âme humaine du Christ ou s'identifie avec elle.

III. FONDEMENTS SUPPOSÉS DE LA KÉNOSE.

1. *Fondements rationnels.* — A) *Fausse idée de l'union hypostatique.* On se représente l'union comme un mélange des deux natures, mélange d'où résulte une nature nouvelle qui est pour ainsi dire la combinaison des deux autres. Or le fini ne peut pas se combiner avec l'infini, si ce dernier ne perd momentanément son infinité. En étudiant les divers systèmes, on voit que tous aboutissent, sans peut-être le soupçonner, à l'hérésie monophysite. Si l'on objecte aux tenants de ce système l'immutabilité divine, ils répondent ou bien que nous ne savons pas en quoi l'immutabilité divine consiste, ou bien que Dieu peut faire tout ce qui n'est pas inconciliable avec son caractère moral, autrement dit avec sa sainteté. Cf. J. A. Dörner, *Ueber die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes (mit besonderer*

Beziehung auf das gegenseitige Verhältniss zwischen Gottes übergeschichtlichem und geschichtlichem Leben), dans *Jahrbücher f. deutsche Theol.* t. I, 1856, p. 361-416 (*Die neueren Läugnungen der Unveränderlichkeit des persönlichen Gottes*) et t. II, 1857, p. 440-500 (*Die Geschichte der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes bis auf Schleiermacher nach ihren Hauptzügen historisch-kritisch dargestellt*), avec deux répliques à Dorner par Liebner, *Christologisches*, *Ibid.* t. III, p. 349-366 et par Hasse, *Ueber die Unveränderlichkeit Gottes und die Lehre von der Kenosis des göttlichen Logos mit Rücksicht auf die neuesten christol. Verhandlungen*, *Ibid.* t. III, p. 366-417.

B) *Fausse idée de la personnalité.* — Une certaine philosophie identifie la personne avec la conscience; la perte de la conscience (du sentiment du moi) équivaldrait à l'anéantissement de la personne. Dès lors il est impossible d'admettre deux consciences dans un même sujet, car deux consciences seraient deux personnes. Il n'y a donc pas dans le Christ une conscience divine et une conscience humaine; il n'y a qu'une conscience divine ou une conscience humaine. Mackintosh l'affirme crûment et comme une vérité incontestable : « There were not in Him (Christ) two consciousnesses or two wills, but the unity of His personal life is fundamental » (*Expository Times*, t. XXI, p. 107). Avec ce principe, on ne peut échapper à la kénose, à moins de dire que l'humanité est absorbée dans la divinité.

2. *Fondements scripturaires.* — A) 2 Cor. 8^o : « Étant riche il se fit pauvre. » Pour les théologiens orthodoxes, ce texte n'offre pas de difficulté : Étant riche comme Dieu, il devint pauvre comme homme. Mais les partisans de la kénose, sans dire leurs raisons, veulent qu'on explique : Étant riche comme Dieu, il devint pauvre comme Dieu. C'est la définition même de la kénose.

B) Phil. 2^o. Il a déjà été suffisamment question de ce texte, le principal appui du système. Voir t. I, p. 438-451 et t. II, p. 186-7.

3. *Fondements patristiques.* — Les défenseurs de la kénose prétendent trouver chez quelques Pères — en particulier S. Ignace, S. Irénée, Tertullien, Origène, S. Hilaire — des affirmations d'où la kénose se déduirait logiquement. Cette thèse est insoutenable. Les Pères n'ont rien qui se rapporte de près ou de loin à la théorie moderne de la *κένωσις*, bien qu'ils emploient sans difficulté ce mot tiré de Phil. 2^o. Le premier qui s'en est servi est peut-être le Pseudo-Hippolyte, *Contra Beron. et Helic.* (X, 832) : [ὁ Λόγος] γενόμενος ταυτὸν τῇ σαρκὶ διὰ τὴν κένωσιν. Encore *κένωσιν* n'est-il pas tout à fait certain; *ἐνωσιν* irait aussi bien, sinon mieux. S. Grégoire de Naziance en donne une définition excellente, *Orat.* xxxvii, 3 (XXXVI, 285) : Ἄλλ' ἐπειδὴ κενούται δι' ἡμᾶς, ἐπειδὴ κατέρχεται (κένωσιν δὲ λέγω τὴν τῆς δόξης οἶον ὑφεῖν τε καὶ ἐλάττωσιν), διὰ τοῦτο χωρητὸς γίνεται. — L'examen des textes patristiques sort de notre cadre. On les trouvera discutés dans l'article *Kenosis* par Loofs (*Realencykl. für prot. Theol.* 3, t. X, 1901, p. 248-256). Qui se donnera la peine de les étudier restera frappé de l'inanité des arguments sur lesquels est bâti le système de la kénose.

LIVRE QUATRIÈME

L'ŒUVRE DE LA RÉDEMPTION

CHAPITRE PREMIER

LA MISSION RÉDEMPTRICE.

I. L'ENVOYÉ DE DIEU.

But de la mission rédemptrice. — « Quand vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, mis sous la Loi, afin de racheter ceux qui étaient sous la Loi, afin de nous faire recevoir la filiation adoptive ¹. » Cette courte phrase exprime le fait, le temps, le mode, le but de la mission rédemptrice : *Le fait*. Dieu le Père envoie son Fils unique, surabondamment distingué de tous ceux qui participeront au nom de fils par son isolement même et par la relation incommunicable qui l'unit au Père ; il l'envoie d'auprès de lui du haut du ciel, suivant la force du mot composé (ἐξ ἀπέστειλεν) employé par l'Apôtre ; il l'envoie à un moment précis de la durée, mais il ne le constitue pas Fils en l'envoyant, car cette mission suppose évidemment la préexistence réelle du Fils. — *Le temps*. C'est la plénitude des siècles, expression qui vise à la fois l'expiration des délais librement fixés par le Père et la fin des préparations providentielles qui devaient disposer le monde à ce

1. Gal. 4^e. Voir la note L₂, p. 257-8.

grand événement. Après, c'eût été trop tard; avant, c'eût été trop tôt : le terme des prophéties messianiques devait coïncider avec la maturité du genre humain. — *Le mode* est synthétisé en cette brève formule « né d'une femme, mis sous la Loi ». Il convenait en effet que le Fils partageât la nature de ceux qu'il venait racheter, en naissant d'une femme, comme tous les autres hommes, pour avoir le droit de les appeler ses frères et les faire participer à sa qualité de fils; il convenait aussi qu'il fût soumis à la Loi, pour délivrer ses compatriotes du joug de la Loi : convenance qui devient une nécessité dans le plan actuel de la rédemption où Dieu a résolu de sauver les hommes par le principe de la solidarité. — *Le but* double de la mission répond au double état de l'envoyé divin : soustraire les Juifs à la tyrannie de la Loi pour les soumettre à l'Évangile; conférer à tous les hommes, Juifs et Gentils sans exception, la filiation adoptive.

C'est surtout le but multiple de la mission rédemptrice que met en saillie un autre texte aussi fameux par sa difficulté intrinsèque que par les divagations sans nombre des exégètes : « Ce qui était impossible à la Loi, vu qu'elle était affaiblie par la chair, Dieu envoyant son propre Fils dans la ressemblance de la chair de péché et en vue du péché, condamna le péché dans la chair, afin que le juste commandement de la Loi s'accomplît en nous¹. » Abstraction faite de tous les points douteux, il ressort clairement de cette phrase complexe qu'un des motifs de Dieu, en envoyant son Fils, était de remédier à l'impuissance désormais reconnue de la Loi mosaïque. La Loi montrait à l'homme le chemin de la justice et devait l'y conduire; mais elle avait été entravée et paralysée par la chair, c'est-à-dire par le penchant au mal qui vicie maintenant la nature humaine. Pour vaincre et anéantir le péché dans son propre domaine, Dieu envoie son Fils « dans la ressemblance d'une chair de péché ». Paul ne dit pas « dans la ressemblance de la chair »; il laisserait entendre ou que le Christ n'avait pas de chair véritable ou que sa chair était d'une nature différente de la nôtre. Il ne dit pas davan-

1. Rom. 8³. Voir la note L₂, p. 258-260.

tage « dans une chair de péché » ; on pourrait comprendre que le Christ a revêtu une chair pécheresse. Il dit avec un rare bonheur d'expression « dans la ressemblance d'une chair de péché » ; car la chair du Christ est bien une chair réelle que rien physiquement ne distingue de la nôtre, mais elle n'est qu'en apparence une chair de péché, n'étant ni l'héritage, ni le siège, ni le foyer, ni l'instrument du péché.

Comme il avait pour mission de condamner le péché dans la chair, Jésus-Christ ne devait avoir rien de commun avec le péché. Dieu l'envoie expressément « en vue du péché » (περὶ ἁμαρτίας), c'est-à-dire afin d'expier et de réparer le péché ; et non pas seulement le péché originel (il n'y a pas περὶ τῆς ἁμαρτίας), mais le péché en général, quelle qu'en soit la nature et la source. Les meilleurs exégètes de toutes les écoles ont très bien vu qu'il ne s'agit pas d'une simple condamnation par comparaison, comme celle qui résulterait pour l'homme pécheur du spectacle de la chair innocente du Christ, ni d'une sentence platonique qui laisserait les choses en l'état. Ils donnent à « condamner » les équivalents les plus énergiques : « vaincre, abattre, détruire, abolir, annuler, expulser, tuer, exterminer » ; ils ont raison sans doute, car la condamnation de Dieu étant efficace ne peut manquer de sortir son effet ; mais l'idée de condamnation effective, dont saint Paul se contente, est suffisamment claire et il vaut mieux s'y arrêter. Dieu condamne à l'impuissance le péché qui régnait dans la chair ; et il le condamne dans la chair même, puisque la chair du Christ est la nôtre. Pour avoir cherché dans ce texte ce que Paul n'y a pas mis, la plupart des commentateurs s'en sont fermé l'intelligence. Ils l'ont complété arbitrairement et chacun à sa guise, soit en entendant les mots « pour le péché » au sens de « sacrifice pour le péché » ; soit en supposant que la condamnation du péché a lieu dans la *seule* chair du Christ, comme s'il y avait « dans sa chair » ; soit en oubliant que la condamnation du péché est ici l'œuvre du Père qui charge le Fils de la mettre à exécution.

Le médiateur. — Cette mission constitue Jésus-Christ mandataire de Dieu et représentant des hommes, en d'autres termes

médiateur. Il y eut, dans la religion juive, trois sortes de médiateurs : les rois, les prêtres et les prophètes. Le prophète porte aux hommes les messages de Dieu ; le prêtre administre au nom des hommes les choses de Dieu ; le roi théocratique était le lieutenant de Dieu. Prêtres et prophètes sont également médiateurs entre Dieu et l'homme ; seulement, sur l'échelle mystérieuse qui relie le ciel à la terre, le prêtre monte, le prophète descend : le prophète, envoyé de Dieu, descend vers les hommes ; le prêtre, délégué des hommes, monte vers Dieu. Sans doute, leur mission remplie, ils exécutent un mouvement inverse ; le prophète remonte vers Dieu pour rendre compte de son message ; le prêtre redescend vers ses commettants pour leur départir les bénédictions du ciel ; mais c'est la première direction qui les caractérise. Quant au roi théocratique, son trône est « le trône de Jéhovah » même¹ ; David, vêtu de l'éphod, bénit le peuple au nom de Dieu² ; dans les psaumes messianiques, le roi issu de David se présente comme l'intermédiaire attitré entre Dieu et le peuple.

Les Juifs contemporains de Jésus-Christ soupçonnaient-ils la triple médiation du Messie, roi, prophète et pontife ? Avaient-ils l'idée d'un sacerdoce autre que le sacerdoce lévitique et reconnaissaient-ils généralement le Messie dans le « prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédec » ? Le prophète qu'ils attendaient était-il le Messie lui-même ou un précurseur du Messie ? Questions épineuses, embrouillées par les controverses, obscurcies par le vague ou l'incertitude des données contraires. Les écrivains du Nouveau Testament nous montrent bien en Jésus-Christ la royauté spirituelle, la plénitude de l'esprit prophétique et le sacerdoce éternel, mais sans jamais grouper ces trois attributions ; ils semblent plutôt se les partager, les Synoptiques mettant en relief la qualité de roi messianique, saint Jean l'autorité du prophète par excellence, l'Épître aux Hébreux la dignité du pontife qui le premier fraye la voie du ciel. Paul, lui, n'appelle le Christ ni prêtre, ni roi, ni prophète ; et bien qu'il lui assigne des fonctions royales, sacerdotales et prophétiques, cette division

1. Ps. 44 (45)⁷ ; cf. Hebr. 1⁸. — 2. 2 Sam. 6¹⁸.

ternaire des offices du Christ, étrangère aux spéculations messianiques des Juifs¹, à peu près inconnue des Pères, introduite ou mise en vogue, après de fort curieux tâtonnements, par les réformateurs du seizième siècle, ne convient pas du tout à la théologie paulinienne.

L'Apôtre ne donne qu'une seule fois à Jésus-Christ le nom de médiateur. « Unique est Dieu, unique aussi le médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme, qui s'est donné lui-même comme rançon pour tous². » Étendre à tous le bienfait de la volonté salvifique en rendant Dieu propice par le sacrifice spontané de la vie qu'il offre comme représentant

1. Les *Testaments des patriarches* groupent bien les attributs de grand-prêtre et de roi (*Siméon*, 7 : ἀναστήσει γὰρ Κύριος ἐκ τοῦ Αβελι ὡς ἀρχιερεὶα καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα, Θεὸν καὶ ἄνθρωπον); mais n'est-ce pas une interpolation chrétienne ?

2. 1 Tim. 2⁵ : Εἰς γὰρ ὁ Θεός, εἰς καὶ μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς. — La particule γὰρ donne la raison de ce qui vient d'être dit, à savoir que Dieu veut le salut de tous les hommes. Cette raison est en partie double : le Dieu *unique*, nécessairement le même pour *tous* les hommes, principe et fin suprême de *tous*, le médiateur *unique* qui s'est offert en sacrifice pour *tous* les hommes. — Le mot εἰς est mis en vedette, car c'est sur lui que pivote toute l'argumentation. Aussi ne faut-il pas traduire : « Un Dieu existe », ni : « Il y a un Dieu », ni : « Dieu est un », mais : « Unique est Dieu », ou si l'on veut : « Un seul (être) est Dieu », en regardant εἰς comme sujet, Θεός et μεσίτης comme prédicat; d'où l'absence d'article défini devant μεσίτης. — L'addition ἀνθρώπος Χριστὸς Ἰησοῦς vient expliciter le titre de médiateur, intermédiaire naturel entre les deux extrêmes : comme homme, il tient des hommes; comme Christ, il tient de Dieu. J.-C. est médiateur *ratione personæ* et *ratione muneris*, comme l'indique le verset suivant. Il l'est également *ratione status* (en tant qu'il est à la fois *comprehensor* et *viator*; cf. Augustin, *De civit. Dei*, ix, 15), mais ce n'est pas ce qu'exprime ici l'Apôtre. — Sur l'argument lui-même, Cornelius a Lapide remarque : « Apostolus hic probat id quod dixit, Deum scilicet velle omnes homines salvos fieri hoc argumento : Unus est omnium hominum, tam fidelium quam infidelium Deus, id est creator, provisor et pater, qui summe bonus omnes homines quasi filios suos amat ac salvos esse cupit; ideoque dedit Christum mediatorem ut scilicet unus et idem Christus omnium omnino hominum esset redemptor, utque per Christum omnes homines jungeret ac salvaret. » La première partie du texte est bien exposée, la seconde moins bien. Il y a en fait *deux* preuves de la volonté salvifique universelle : l'unicité de Dieu et l'unicité du rédempteur. Il est très vrai que la mission du rédempteur vient de l'initiative divine, mais ce n'est pas le point de vue actuel de saint Paul, qui fait concourir les deux arguments au même but sans les subordonner l'un à l'autre. L'emphase du discours est donc sur les mots *qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus*, d'où découle l'unicité du médiateur. Par conséquent, S. Paul a *principalement* en vue la médiation rédemptrice et non la médiation *ontologique*, c'est-à-dire l'union des deux natures divine et humaine dans la personne unique du Christ. — Sur 1 Tim. 2²⁻⁴, voir p. 117-121.

du genre humain, tel est le but, le moyen et la condition de sa médiation toute-puissante. L'office spécial du médiateur étant de servir de trait d'union entre deux parties, pour les réconcilier si elles sont en guerre, pour resserrer leurs liens si elles sont en paix, l'Homme-Dieu était éminemment propre à remplir ce rôle, puisque, par ses deux natures, il s'identifie avec les deux extrêmes et que, par son composé théandrique, il les associe en un indissoluble hymen. Jésus-Christ fut donc médiateur, non pas seulement en raison de son état, intermédiaire entre la voie et le terme, entre l'épreuve et la couronne, ni en raison de sa personne, union harmonieuse de l'humanité et de la divinité, mais surtout en qualité de dispensateur des bienfaits divins dont il est l'unique dépositaire.

Car le Christ de saint Paul n'est pas un simple médiateur naturel, comme le Logos de Philon; c'est un médiateur de grâce et de salut. Par lui, en effet, nous avons la grâce ¹; par lui, le salut, commencé ici-bas, consommé dans le ciel ²; par lui, la justice et le fruit de la justice ³; par lui, la justification ⁴; par lui, la rédemption ⁵; par lui, la réconciliation ⁶; par lui, la paix ⁷ et la pacification générale ⁸; par lui, le libre accès auprès de Dieu ⁹; par lui, un refuge assuré contre la colère divine ¹⁰; par lui, la consolation spirituelle ¹¹ et la confiance que rien ne trouble ¹²; par lui, le don du Saint-Esprit ¹³ et la filiation adoptive ¹⁴; par lui, la victoire sur tous nos ennemis et en particulier sur la mort ¹⁵; par lui, le règne sans fin ¹⁶. C'est par lui seul que nous pouvons nous glorifier en Dieu ¹⁷ et que nous devons adresser à Dieu nos actions de grâces ¹⁸; car comme toutes les promesses divines ont eu en lui leur *oui*, c'est-à-dire leur accomplissement, par lui aussi les fidèles prononcent leur *amen*, dans un acte de foi sincère et reconnaissante, pour faire remonter vers Dieu tout honneur et toute gloire ¹⁹. En un

1. Rom. 1⁵; 5²¹. — 2. 1 Thess. 5⁹; 2 Tim. 3¹⁵. — 3. Rom. 3²⁷; Phil. 1¹¹.

4. Rom. 5¹⁸; Gal. 2¹⁶. — 5. Rom. 3²⁴; Eph. 1⁷.

6. Rom. 5¹⁰⁻¹¹; 2 Cor. 5¹⁸; Eph. 2¹⁶; Col. 1²⁰⁻²². — 7. Rom. 5¹.

8. Col. 1²⁰. — 9. Rom. 5²; Eph. 2¹⁸. — 10. Rom. 5⁹ — 11. 2 Cor. 1⁵.

12. 2 Cor. 3⁴. — 13. Tit. 3⁶. — 14. Eph. 1⁵. — 15. Rom. 8³⁷; 1 Cor. 15⁵⁷.

16. Rom. 5¹⁷. — 17. Rom. 5¹¹. — 18. Rom. 1⁸; 7²⁵; 16²⁷. — 19. 2 Cor. 1²⁰.

mot, dans l'ordre de la grâce encore plus que dans l'ordre de la nature, « tout est par lui (ou pour lui) et nous sommes par lui ¹ », puisqu'il est le principe de notre vie et de tout notre être.

Pourquoi donc saint Paul, en parlant du Christ, est-il si avare du nom de médiateur? Serait-ce parce que, dans l'opinion et le langage courant des Juifs d'alors, Moïse était le médiateur par excellence ²? Mais l'Épître aux Hébreux, qui n'ignore pas cet usage, n'en appelle pas moins Jésus-Christ médiateur de l'alliance nouvelle ³. La raison est à chercher ailleurs. Le médiateur, au sens usuel du mot, est étranger aux deux parties qu'il met en rapport. Il en est autrement du Christ, en qui la plénitude de la divinité habite corporellement et qui est réellement entré dans la famille humaine. Il est médiateur, mais il n'est pas un médiateur ordinaire; il est le nouvel Adam : c'est un titre que saint Paul crée exprès pour lui et qui, contenant éminemment celui de médiateur, le rend désormais inutile.

II. LE NOUVEL ADAM.

Parallèle des deux Adam. — L'image la plus complète, la plus féconde, la plus originale que l'Apôtre nous trace de la mission rédemptrice du Christ est celle du nouvel Adam. Il est plus que douteux qu'elle lui ait été suggérée par la théologie juive contemporaine, car l'appellation de second ou de dernier Adam n'apparaît que dans des écrits de faible autorité et de très basse époque et l'on a tout lieu de croire que la locution si fréquente *Adam ha-Rishon* ne signifie pas le premier Adam mais simplement le premier homme⁴. En tout cas, il était réservé à Paul d'en exprimer la valeur doctrinale et de montrer quels harmonieux rapports elle établit dans l'ensemble de la sotériologie chrétienne. Adam et le Christ résument les deux pé-

1. 1 Cor. 8⁶ : δι' οὗ (variante : δι' ὧν) τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ.

2. Gal. 3¹⁹ (ἐν χειρὶ μεσίτου). Voir p. 347.

3. Hebr. 8⁶ (κρείττονός ἐστι διαθήκης μεσίτης.). Cf. 9¹⁵ ; 12²⁴.

4. Voir ci-après la note M₂, p. 261-4.

riodes de l'humanité; ils ne les symbolisent pas seulement, ils les réalisent en leur personne par une mystérieuse identification. La première fois que le parallèle se présente sous la plume de Paul, il prend cette forme antithétique :

S'il y a un corps psychique, il y a un corps spirituel.

Ainsi est-il écrit : Le premier homme, Adam, devint une âme vivante ; le dernier Adam [devient] un esprit vivifiant.

Mais ce n'est pas le spirituel [qui passe] d'abord ; c'est le psychique, ensuite le spirituel.

Le premier homme, [tiré] de la terre, [est] terrestre ; le second homme [vient] du ciel.

Tel le terrestre, tels aussi les terrestres ;

et tel le céleste, tels aussi les célestes ;

et comme nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons (*ou* portons) aussi l'image du céleste ¹.

Sans nous laisser distraire par les idées accessoires et les parenthèses explicatives — existence et origine du corps spirituel, origine, nature et priorité du corps psychique, — attachons-nous à l'idée centrale. L'Apôtre vient de dire : « Un corps psychique est semé, un corps spirituel ressuscite » ; il conclut après sa longue explication : « Comme nous avons porté l'image du terrestre, nous porterons aussi l'image du céleste. » Le corps *psychique* est le corps périssable tel que nous le rendons à la terre, tel que le reçut le premier homme des mains du Créateur. Le corps d'Adam fut pétri de terre (ἐκ τῆς γῆς) ou plus particulièrement de limon (χρῶς, d'où χρῶός) ; mais quand Dieu lui eut insufflé le souffle de vie, il devint *une âme vivante* : c'est ainsi que l'Écriture désigne un être animé, doué d'un principe vital. Adam ne peut transmettre à ses descendants que ce qu'il possède par nature, un corps psychique et mortel. Il n'y a pas à objecter qu'il fut orné de la grâce sanctifiante et destiné à l'immortalité. Ces dons surnaturels, qui ne lui étaient pas inhérents, qu'il n'a pas su conserver, ne font point partie de son héritage. Terrestre, il ne donne naissance qu'à des hommes terrestres.

1. 1 Cor. 15⁴⁴⁻⁴⁹. Voir la note M₂, p. 264-5, pour les versets 44-46 ; pour les versets 48-49, voir p. 252.

Tout autre est la condition du second Adam. Il est du ciel, non seulement parce que le ciel est son centre de gravitation et le lieu actuel de son séjour, d'où il reviendra glorieux au moment de la parousie, mais surtout par sa préexistence divine et par les dons célestes qu'elle lui confère pour lui et pour les siens¹. Il est céleste à tous les titres et son corps ressuscité est spirituel, pour être dégagé des limitations de la matière et entièrement dominé par l'Esprit. Si le corps psychique est celui qui sert d'organe à l'âme sensitive et qui lui est proportionné, le corps spirituel sera celui qui sert d'instrument à un principe d'opérations d'un ordre supérieur — appelé par saint Paul *esprit* — et qui participe à ses perfections. C'est au moment de la résurrection que Jésus-Christ prend en fait ce corps spirituel auquel lui donne droit la plénitude du Saint-Esprit possédée dès sa conception miraculeuse et le mérite acquis dans l'œuvre rédemptrice ; et c'est aussi au moment de la résurrection qu'il *devient esprit vivifiant*, capable de répandre et de transfuser la vie surnatu-

1. 1 Cor. 15⁴⁷ :

Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, | Primus homo de terra, terrenus :
ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. | secundus homo de cælo, cælestis.

Dans les deux membres de phrase, il faut sous-entendre le verbe *être* : « Le premier homme [fait] de terre *est* terrestre ; le second homme *est* du ciel. » La Vulgate ajoute le mot *cælestis*, expressément employé au verset suivant et contenu pour le sens dans *de cælo*. Il est très facile de comprendre pourquoi le premier homme est terrestre ou, plus exactement, *de limon, de boue* (χοϊκός) ; c'est que, d'après la Genèse, il fut formé du limon de la terre (27 : γρῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς. Cf. Eccl. 3²⁰ ; 12⁷ ; 1 Mac. 2⁶³). La citation montre qu'il faut prendre *terrestre* au sens physique et non pas au sens moral (ayant des penchants terrestres, c'est-à-dire bas et mauvais), comme le veulent certains commentateurs à la suite de Chrysostome. Même remarque pour le mot *céleste* du verset suivant.

Comment le second homme est-il du ciel ? Cette incise, pour répondre à la première, doit décrire l'*origine* et la *nature* du nouvel Adam, c'est-à-dire de Jésus-Christ en tant que *principe de la vie surnaturelle*. Or, à ce point de vue, le nouvel Adam n'est point du ciel parce qu'il viendra du ciel au jour de la parousie, ni parce qu'il fut conçu miraculeusement par l'opération du Saint-Esprit (cela ne le constitue pas nouvel Adam), ni parce qu'avant de paraître sur la terre il possédait un corps céleste (car, indépendamment des autres absurdités de cette étrange théorie, il ne serait pas ainsi le second Adam mais le premier). Il est du ciel par sa nature divine, par sa personnalité, et par le droit qu'elle lui donne de posséder la plénitude de l'Esprit-Saint pour lui et pour ceux qui lui sont unis. Et il devient, dans toute la force du terme, homme céleste, esprit vivifiant, au moment où il reçoit en fait, dans son âme et dans son corps, la gloire qui lui est due et où, la rédemption achevée, il peut nous associer à cette gloire.

relle dont il est doué. Ainsi, tandis que le premier Adam lègue la mort à tous ceux qui sont un avec lui par le fait de la génération naturelle, le second Adam lègue la vie à tous ceux qui sont un avec lui par le fait de la régénération surnaturelle. Adam est « de terre », il est « terrestre », il devient une « âme vivante », à l'instant de sa création, quand il commence à être chef de l'humanité; le parallélisme nous invite à rapporter les trois termes opposés à l'instant où Jésus-Christ devient le chef glorieux de l'humanité réparée. L'Apôtre, après un long détour, retombe donc à son point de départ : « La mort est par un homme et, par un homme aussi, la résurrection des morts; car, comme en Adam tous meurent, de même aussi dans le Christ tous seront vivifiés¹. » Car le caractère d'Adam, du premier comme du second, est essentiellement représentatif. Adam porte en lui tout le genre humain : donc ce qui convient au père convient aussi aux enfants. Descendant selon la chair d'un homme terrestre, nous serons terrestres comme lui; descendant selon l'esprit d'un homme céleste, nous serons célestes comme lui². Nous recevons tour à tour l'image de l'un et de l'autre.

1. 1 Cor. 15²¹⁻²².

2. 1 Cor. 15⁴⁸⁻⁴⁹ :

Οἷος ὁ χοῖκος, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοῖκοί,
καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ
ἐπουράνιοι.

καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ
χοῖκοῦ,
φορέσωμεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου.

⁴⁸ Qualis terrenus, tales et terreni :
et qualis cælestis, tales et cælestes.

⁴⁹ Igitur, sicut portavimus imaginem
terreni,
portemus et imaginem cælestis.

Le raisonnement est facile. Les fils ressemblent à leur père; par conséquent, les descendants du premier Adam, qui est terrestre, seront terrestres comme lui; les descendants du second Adam partageront sa nature céleste. — Au verset suivant, le sens diffère un peu selon qu'on lit l'indicatif futur φορέσωμεν ou le subjonctif aoriste φορέσωμεν. A première vue, l'indicatif semble préférable, car cette incise est le terme d'une suite de déductions et rien en grec n'annonce une exhortation (le latin actuel *igitur*, qui pourrait suggérer ce sens, répond en grec à la simple copule καί). Mais le subjonctif, mieux attesté, comporte aussi une excellente explication. S. Paul passe très souvent et naturellement de l'enseignement à la parénèse. Ici, le passage était d'autant plus aisé que l'Apôtre, comme à l'ordinaire, comprend sous un concept unique la grâce et la gloire qu'il appelle d'un même nom, *l'image de l'homme céleste* (ἡ εἰκών τοῦ ἐπουρανίου). Il dépend de nous de conserver cette image, et c'est la condition pour revêtir un jour l'image glorifiée. Si on

Le texte que nous venons d'étudier est tout en antithèses : différences d'origine, de nature, d'action et de destinée, entre les deux Adam ; celui qui va nous occuper unit le parallèle au contraste, quoique le contraste domine :

« C'est pourquoi comme par un seul homme le péché entra dans le monde, et par le péché la mort », ainsi par un seul homme la justice est rentrée dans le monde et par la justice la vie perdue en « Adam, qui est le type de l'Adam à venir ¹ ». — *Première similitude.*

« Mais il n'en est pas du don gratuit comme de la faute : car si, par la faute d'un seul, plusieurs (οἱ πολλοί = tous malgré leur nombre) sont morts, combien plus la grâce de Dieu et le don gracieux dérivant d'un seul homme, Jésus-Christ, ont-ils débordé sur plusieurs », c'est-à-dire sur tous ². — *Premier contraste.*

« Et il n'en est pas du don comme [de l'acte opéré] par un seul pécheur : car le jugement [part] d'un seul [acte délictueux pour aboutir] à une sentence de condamnation ; mais le don gratuit [part] d'une multitude de fautes [pour aboutir] à une sentence de justification ³. » — *Deuxième contraste.*

« Car si, par la faute d'un seul, la mort a régné par le [fait du] seul [Adam], combien plus ceux qui ont reçu l'abondance de la grâce et du don de la justice régneront-ils dans la vie par le seul Jésus-Christ ⁴. » — *Troisième contraste.*

« Ainsi donc comme par une seule faute [le jugement tombe] sur tous les hommes en sentence de condamnation, de même par un seul acte méritoire [la grâce descend] sur tous les hommes en justification de vie ⁵. » — *Deuxième similitude.*

« Car comme par la désobéissance d'un seul homme plusieurs (οἱ πολλοί = tous malgré leur nombre) ont été constitués pécheurs, ainsi, par l'obéissance d'un seul, plusieurs (c'est-à-

lisait le futur, il s'ensuivrait que, présentement, nous n'aurions ni l'image du premier Adam, que nous avons portée jadis mais que nous ne portons plus (ἐφορέσαμεν), ni l'image du second Adam que, dans cette hypothèse, nous ne portons pas encore (φορέσομεν). C'est là une sérieuse difficulté contre la leçon φορέσομεν.

1. Rom. 5¹²⁻¹⁴. Pour l'exégèse de ce texte, voir t. I, p. 295-305.

2. Rom. 5¹⁵. — 3. Rom. 5¹⁶. — 4. Rom. 5¹⁷. — 5. Rom. 5¹⁸.

dire tous quel qu'en soit le nombre) seront constitués justes¹. »

— *Troisième similitude.*

« Or la Loi intervint pour faire abonder la faute; mais là où le péché abondait la grâce a surabondé; afin que, comme le péché a régné par la mort, ainsi la grâce règne par la justice pour la vie éternelle, par Jésus-Christ Notre-Seigneur². » — *Résumé du parallèle et du contraste.*

Au total, sans compter la conclusion finale, trois analogies et trois disparités. La première analogie porte sur un *fait* : l'introduction dans le monde et la diffusion universelle du péché et de la mort du côté d'Adam, de la justice et de la vie du côté du Christ. Une assez longue parenthèse, expliquant que tous les hommes meurent en Adam pour avoir tous péché en Adam, trouble un peu le parallélisme; mais le rapport typologique, rappelé d'un mot (τύπος), n'en reste pas moins clair. La seconde analogie concerne le *mode* : l'union de solidarité qui existe entre la race entière et ses chefs respectifs, sans que le nombre des individus représentés entre en ligne de compte. La troisième analogie regarde la *cause* méritoire : ici l'obéissance du Christ, là la désobéissance d'Adam; l'une a constitué tous les hommes pécheurs comme l'autre les constituera justes. A côté des analogies, les contrastes. Le premier oppose entre eux les *instruments* : le péché et la grâce; mais le bien l'emporte sur le mal et la grâce est plus puissante pour sauver que le péché pour perdre. Le second compare les *effets* : ici un seul péché qui se transmet, là un seul acte gracieux qui efface et répare des péchés sans nombre; il y a excès palpable en faveur de la grâce. Le troisième confronte les *personnes* : d'un côté ce n'est qu'un homme, de l'autre c'est Jésus-Christ dont le nom est au-dessus de tout nom.

Rôle et qualités du second Adam. — Réparer le péché et vaincre la mort, tel est le rôle du second Adam. Il réparera le péché par le don de sa justice; il vaincra la mort en nous faisant participer à son immortalité. « Le Christ Jésus est venu en ce monde pour sauver les pécheurs³ » : il fallait

1. Rom. 5¹⁹. Voir p. 82-3. — 2. Rom. 5²⁰⁻²¹.

3. 1 Tim. 1⁹. Il faut comparer les textes relatifs à la mission du Christ

ce mobile pour l'attirer ici-bas. Sur ce point, l'enseignement du Docteur des Gentils n'a rien de caractéristique; saint Jean, saint Pierre, l'auteur de l'Épître aux Hébreux, les Synoptiques, parlent absolument comme lui. Tous mettent la mission du Christ en rapport avec le péché; tous présentent sa mort comme l'expiation de nos fautes; aucun ne laisse entendre qu'il serait venu sur la terre s'il n'y avait pas eu de pécheurs à sauver¹. Comme rien ne supplée au silence de la révélation, quand on scrute le mystère des conseils divins, l'hypothèse de l'incarnation pour un autre ordre de providence ne peut avoir qu'une base précaire²; à moins d'imposer à Dieu, dans ses opérations *ad extra*, l'obligation du plus parfait qui est la négation même de la liberté.

Outre la mission spéciale qui l'accrédite, le second Adam doit posséder deux qualités essentielles : la nature humaine et l'exemption du péché.

Que Jésus-Christ soit exempt de péché, saint Jean, saint Pierre, et l'auteur de l'Épître aux Hébreux l'enseignent aussi bien que saint Paul. Dans saint Jean, Jésus met ses ennemis au défi de le trouver en faute : *Quis ex vobis arguet me de peccato?* Pour lui comme pour les autres évangélistes, l'immunité du péché en Jésus est une donnée de l'expérience; elle résulte d'une vie toute pure et toute sainte. Le rédacteur de l'Épître aux Hébreux la déduit du sacerdoce du Christ : le

(Rom. 8³⁻⁴; Gal. 4⁴) et ceux où il est dit que Jésus-Christ a pour but de sauver le monde (Gal. 1⁴; 1 Cor. 15³; 2 Cor. 5²¹ etc.).

1. Hebr. 10⁴⁻⁷ (le Verbe s'incarne pour suppléer à l'insuffisance des anciens sacrifices); Luc. 19¹⁰ (le Fils de l'Homme vient sauver ce qui était perdu); 1 Joan. 4¹⁰ (Dieu envoie son Fils comme propitiation pour nos péchés); Joan. 3¹⁷ (Dieu envoie son Fils pour sauver le monde). — Comparez aussi Hebr. 1³; 2¹⁷; 5¹⁻³; 9²⁶⁻²⁸; 1 Petr. 3¹⁸; 1 Joan. 1⁷; 2²; 3⁵; Apoc. 1⁵ etc.

2. C'est la raison donnée par saint Thomas, *Summa theol.* III^a, qu. 1, art. 3. — Les Pères, dont on trouvera les textes dans Petau, n'assignent à l'incarnation d'autre motif que celui de sauver le genre humain. La thèse contraire ne peut évidemment aboutir qu'à un *peut-être*, non à une conclusion ferme. Il en serait autrement s'il était prouvé que la grâce des anges dérive du Christ *et* que la prédestination des anges est antérieure (*signo rationis*) à la prévision de la faute d'Adam. Mais aucune de ces deux thèses n'est péremptoirement établie et il faudrait qu'elles fussent démontrées *ensemble*; car il se pourrait que Dieu, prévoyant la chute de l'homme et l'envoi de son Fils comme Sauveur du genre humain, eût résolu d'accorder aux anges sa grâce par l'intermédiaire de ce Fils bien-aimé.

prêtre idéal devant être « saint, sans souillure, séparé des pécheurs » par une infranchissable barrière, « aussi semblable que possible à ses frères, hormis le péché ». Saint Pierre la tire de la qualité de victime : « Le Christ est mort pour [expier] les péchés [des hommes] ; lui, juste, pour des injustes » ; et nous avons été rachetés « par le sang précieux de l'agneau sans défaut et sans tache, le Christ ». Quant à saint Paul, c'est sur la mission du second Adam qu'il fonde l'impeccabilité du Sauveur. Jésus-Christ reçoit mission de « vaincre le péché dans la chair » et il ne peut le vaincre dans les autres qu'après l'avoir vaincu en lui-même ; aussi, bien qu'il ait une chair toute semblable à la nôtre, il n'a qu'en apparence une chair pécheresse. Non seulement il n'a aucune expérience du péché, mais il ne saurait avoir rien de commun avec le péché ; voilà pourquoi « Dieu le fit péché, afin que nous devinssions justice de Dieu en lui », sûr que loin d'être souillé par le contact des pécheurs, le Christ leur communiquerait sa propre justice ¹.

Mais autre chose est le péché, autre chose la nature humaine. « Si le Christ ne fut pas vraiment homme, dit Tertulien, toute sa vie n'est que mensonge » : mensonge sa naissance virginale, son agonie et passion, sa mort sur la croix, sa résurrection glorieuse ; mensonge, conclut saint Irénée, la rédemption tout entière. En effet, si Jésus-Christ n'était pas vraiment homme, il ne serait pas notre frère ; s'il n'était pas notre frère, il ne serait pas notre chef au sens strict de ce mot ; s'il n'était pas notre chef, il ne serait pas notre représentant ; sa grâce lui serait personnelle et sa justice ne serait la nôtre à aucun titre. Ainsi s'explique l'insistance avec laquelle Paul inculque sans cesse la réalité de la nature humaine du Christ.

1. Le rapprochement des quatre auteurs est instructif. Pour saint Paul, Rom. 8³, voir note L₃, p. 258-261 ; 2 Cor. 5²¹, voir p. 294-295. — Pour saint Pierre, 1 Petr. 1¹⁹ (ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ) ; 3¹⁸ (δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων). — Pour l'Épître aux Hébreux, 7²⁶ (ὁσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν) ; 9¹⁴ (ἄμωμος) ; 4¹⁵ ; 10²⁸ (χωρὶς ἁμαρτίας). Cf. 2¹⁴⁻¹⁸. — Pour S. Jean, 8⁴⁶ (τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας).

NOTE L₂. — LA MISSION DU FILS.I. LES CIRCONSTANCES DE LA MISSION (Gal. 4^e).

A) Ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου,	At ubi venit plenitudo temporis,
B) ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν Υἱὸν αὐτοῦ,	misit Deus Filium suum
C) γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον,	factum ex muliere, factum sub lege,
D) ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ,	ut eos, qui sub lege erant, redimeret,
ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν.	ut adoptionem filiorum recipe- remus.

Les quatre principales circonstances de la mission se trouvent énoncées dans les quatre incises de cette phrase.

A) *Le temps*. — La particule adversative δέ se réfère à ce qui vient d'être dit : *quanto tempore heres parvulus est* (4^e)... *cum essemus parvuli* (4^e). Par conséquent la *plénitude du temps* répond au *temps déterminé par le Père* (ἄχρι τῆς προεσμίας τοῦ πατρὸς, 4^e); c'est ce que S. Paul exprime ailleurs par *dispensatio plenitudinis temporum* (Eph. 1¹⁰) ou par *finis sæculorum* (1 Cor. 10¹¹; cf. Hebr. 9²⁶); mais c'est aussi, indépendamment du décret divin, le terme de cet état d'enfance qui rendait l'humanité incapable de seconder le dessein rédempteur de Dieu.

B) *Le fait*. — Dans le verbe composé ἐξαπέστειλεν, les deux prépositions composantes peuvent garder leur valeur propre : ἐξ « du sein de Dieu » (Joan. 8⁴⁴ : ἐγὼ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐξῆλθον), ἀπό « du ciel » (Joan. 6³⁸ : καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ), sens qui convient parfaitement au seul autre cas où S. Paul emploie ce verbe composé (Gal. 4^e). La paraphrase de Bengel : *ex cælo a sese*, gagnerait donc à être renversée : *ex sese a cælo*. Remarquons cependant que dans la basse grécité, en particulier chez S. Luc. (4 fois dans l'Évangile et 7 fois dans les Actes), le composé ἐξαποστέλλειν a souvent le sens du simple στέλλειν.

C) *Le mode*. — Le Fils de Dieu est l'objet d'un double devenir : il devient fils de la femme et sujet de la Loi. — a) L'expression γενόμενον ἐκ γυναικός rappelle γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα (Rom. 1³). La leçon γεννώμενον, qui est celle de la Vulgate actuelle (*natum ex muliere*) et que Bède défend avec tant de vigueur (*In Luc. 11²⁷, XCII, 480 : quia Christus conceptus ex utero virginali carnem non de nihilo, non aliunde, sed materna traxit ex carne*), n'est pas soutenable au point de vue critique. D'ailleurs elle ne donnerait pas un sens satisfaisant, car le Christ est né jadis mais ne *naît* plus présentement; il faudrait donc le parfait ou l'aoriste comme le remarque Photius (*Amphil. qu. 228, CI, 1024*). — La locution γενόμενον ἐκ γυναικός n'est pas contraire à la conception virginale de Jésus mais ne la prouve pas non plus, comme le veulent entre autres Tertullien (*De carne Christi, 20 : Factum potius dicit quam natum; simplicius enim enuntiasset natum; factum autem dicendo et Verbum caro factum est consignavit et carnis veritatem ex Virgine factæ asseveravit*) et Pélagie (*In eo quod dicit ex muliere, monstrat non more solito ex conventu viri et feminæ, sed per Spir. S. ex matre tantum Christum incarnationem hominis suscepisse*).

b) L'expression *γενόμενον ὑπὸ νόμον* signifie que le Christ naît sujet de la Loi, en tant qu'il naît membre du peuple hébreu soumis à la Loi. Aussi l'observe-t-il dès sa naissance, dans la circoncision, la présentation au Temple, le pèlerinage annuel, etc. Mais il ne l'observe pas comme les pharisiens, suivant des interprétations arbitraires ou en opposition avec la loi morale; et il montre aussi qu'il est supérieur à la Loi.

D) *Le but*. — Il est double : racheter ceux qui étaient sous la Loi (c.-à-d. les délivrer du joug de la Loi) et conférer à tous la filiation adoptive. Ces deux fins partielles répondent inversement aux deux aspects du mode d'envoi :

a) né d'une femme

b) pour racheter les sujets de la Loi,

b) mis sous la loi

a) pour conférer à tous la filiation.

Les deux fins sont subordonnées l'une à l'autre, car il fallait d'abord délivrer les Juifs et les débarrasser de leurs privilèges onéreux, afin de pouvoir étendre à tous également la prérogative de la filiation.

Les Pères latins relèvent parfois le sens itératif de *redimere, recipere*. Ainsi S. Jérôme dans son commentaire : « *Redempti dicuntur qui primum de Dei parte fuerint et postea esse cessaverint* »; et S. Augustin dans le sien : « Non dixit *accipiamus* sed *recipiamus*, ut significaret hoc nos amisisse in Adamo. » Mais le grec *ἐξαγοράζειν* n'indique point cette idée de retour; et dans *ἀπολαμβάνειν*, la préposition composante *ἀπό* marque plutôt l'accomplissement de la promesse par laquelle la filiation nous est donnée, comme l'observent plusieurs Pères grecs.

II. LE BUT MULTIPLE DE LA MISSION (Rom. 8³⁻⁴).

A) Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου

ἐν ᾧ ἡσθένει διὰ τῆς σαρκός,

B) ὁ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ Υἱὸν πέμψας

C) ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας,

D) κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί,

E) ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.

³ Nam quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem : Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, et de peccato

damnavit peccatum in carne,

⁴ ut justificatio legis impleretur in nobis, qui non secundum carnem ambulamus, sed secundum spiritum.

Ce texte, assez semblable au précédent, en diffère sur un point : l'idée principale, exprimée par le verbe au mode personnel, n'est plus la mission même du Fils, mais la condamnation du péché dans la chair résultant de cette mission. Nous pouvons cependant examiner le texte en fonction de la mission rédemptrice et considérer : A) le motif, B) le fait, C) le mode et le but prochain, D) le résultat, E) la fin éloignée.

A) *Le motif*. — C'est l'impuissance reconnue où était la Loi de lutter contre le péché et à plus forte raison de le vaincre. — Τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου peut être actif et signifier « l'impuissance de la Loi » ou plutôt « ce en quoi la Loi était impuissante », ou bien passif et signifier « ce qui était impossible à la Loi ». Le second sens est plus simple et plus conforme à l'usage; surtout il cadre mieux avec l'addition ἐν ᾧ ἡσθένει διὰ τῆς σαρκός. Ce dernier membre de phrase est aussi susceptible d'un double sens : « en tant que, en ce que » ou « parce que »; dans le

premier cas, on explique *en quoi* consistait l'impuissance ou l'impossibilité; dans le second, on en donne la raison. Mais la signification générale reste à peu près la même. — Quant à la construction, les philologues les plus compétents s'accordent aujourd'hui à regarder l'incise τὸ δῶνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἡσθένει διὰ τῆς σαρκός comme un nominatif, ou mieux comme un accusatif absolu mis en apposition avec la phrase suivante : « Dieu condamna le péché dans la chair afin que la justice de la Loi s'accomplît en nous, *ce qui était impossible à la Loi*, parce qu'elle était affaiblie [et rendue impuissante] par la chair. » On trouve des exemples de cet accusatif absolu dans les meilleurs classiques : Platon, *Theæt.* 153 C; Sophocle, *Œdipe Roi*, 603 etc.

B) *Le fait.* — La mission est marquée ici par le Verbe πέμπειν, synonyme moins expressif de ἐξαποστέλλειν. L'emphase est sur τὸν ἑαυτοῦ Υἱόν, *son propre Fils*, le seul apte à bien remplir la mission que Dieu voulait lui confier. — « La relation du participe aoriste πέμψας avec le verbe κατέκρινε n'est ni celle de l'antériorité ni celle de la simultanéité; ce n'est point ici une relation de temps, c'est une relation de manière : *en faisant l'acte d'envoyer* » (Godet). On voit par là que la mission suppose la préexistence du Fils, comme les meilleurs commentateurs en conviennent du reste.

C) *Le mode et le but prochain.* — Cette incise présente dans la Vulgate deux différences à noter : 1. *In similitudinem carnis* désigne comme terme de la mission l'incarnation elle-même, tandis que ἐν ὁμοιώματι permet d'étendre la mission à la vie entière. — 2. La ponctuation de *peccato damnavit peccatum* paraît avoir été suggérée par Joan. 16⁸ (arguet mundum de peccato); mais, sans parler de la difficulté d'expliquer la locution *damnare peccatum de peccato*, la conjonction (καί, et) ne peut pas commencer la phrase principale, car il n'y a pas eu d'autre verbe au mode personnel; elle annonce donc un complément circonstanciel coordonné à *in similitudine carnis peccati*. — Dans les Septante, Ps. 39 (40)⁷; cf. Hebr. 10^{6.18}, περὶ ἁμαρτίας (sous-entendu θυσία) se prend quelquefois au sens de « sacrifice pour le péché ». Mais comme rien ne suggère ici l'idée de sacrifice et que la locution elliptique serait difficilement comprise, mieux vaut s'arrêter au sens naturel qui convient parfaitement : *pour le péché*, c.-à-d. en vue de briser l'empire du péché, ainsi qu'on va le voir.

D) *Le résultat.* — Que signifie : « Condamner le péché dans la chair »? Le *péché* ne peut être ici que la puissance du mal, conséquence de la première faute, qui envahit toute l'humanité issue d'Adam et qui a son siège spécial dans la chair. C'est le péché décrit au chapitre v, tandis qu'il s'agissait dans l'incise précédente du péché en général (περὶ ἁμαρτίας). — *Condamner* le péché ce n'est pas seulement le déclarer mauvais; tous les commentateurs sont d'accord là-dessus, comme en témoigne leur paraphrase : ἐνίκησεν (Chrysostome), κατέλυσεν (Théodoret), *interfecit* (Grotius), *virtute privavit* (Bengel), *destruxit* ou *debilitavit* (S. Thomas), *vouer à la ruine* (Godet). — En y réfléchissant, on voit que la condamnation du péché est déterminée par le contexte de deux manières : a) « Condamner le péché dans la chair » était justement ce à quoi la Loi était impuissante; elle pouvait bien déclarer le péché mauvais, injuste, mais elle ne pouvait ni le mater ni le déloger.

— b) L'effet de cette condamnation est de nous permettre d'accomplir les préceptes de la Loi (τὸ δίκαιωμα = ce que la Loi déclarait juste). Ce n'est donc pas une simple sentence de condamnation et Weiss (*Meyer's Kommentar*⁹) paraphrase bien le sens : « er verurtheilte sie zum Verlust ihrer Herrschaft und zur Besiegung durch Christum ».

Mais où, quand et comment se fait cette condamnation du péché ?

a) La plupart des interprètes supposent que ἐν τῇ σαρκί veut dire dans la chair de Jésus et de plus que la condamnation a lieu à la mort du Christ. Cela posé, Baur et ses adeptes ordinaires (Holsten, Pfeiderer, Schmidt, etc.) pensent que Dieu en tuant la chair du Christ sur la croix a tué le péché lui-même. Cette explication se heurte à deux impossibilités : elle implique l'existence du péché dans la chair de Jésus, ce qui est formellement contraire à 2 Cor. 5²¹ ; elle impute à S. Paul cette absurdité que la mort du pécheur tue le péché en lui et dans les autres.

b) Plusieurs se réfèrent à 2 Cor. 5²¹ et Rom. 6⁶⁻¹¹ : « By the Death of Christ upon the Cross, a death endured in His human nature, He once and for ever broke off all contact with Sin, which could only touch Him through that nature. Henceforth Sin can lay no claim against Him. Neither can it lay any claim against the believer, for the believer also has died with Christ » (Sanday). Rückert, Olshausen, Philippi, Hofmann et d'autres pensent à peu près de même. D'après cela, le Christ aurait condamné le péché à l'impuissance, tandis que d'après S. Paul c'est Dieu qui le condamne. De plus, le Christ aurait par la mort échappé au péché ; mais le péché ne pouvait l'atteindre (2 Cor. 5²¹) et l'on ne voit donc pas comment la mort l'y a soustrait.

c) D'autres, peu satisfaits de cette exégèse, rattachent la condamnation du péché à toute la mission du Christ : « *In carne quam Christus puram assumpsit, puram per totam vitam servavit, puram in cruce Patri obtulit, Deus peccatum damnavit, atque illa ipsa in re, in qua et per quam peccatum regnum tenuerat virtutemque suam exseruerat, illud devicit prostravitque* » (Cornely). Bisping a une explication analogue. Cette interprétation montre bien comment J.-C. a vaincu le péché dans sa propre chair, mais elle n'explique pas comment il l'a vaincu dans la chair en général. Or c'est justement ce que l'Apôtre entend exprimer, comme la suite le prouve : *ut justificatio legis impleretur in nobis*. Cette phrase va nous fournir un principe de solution.

E) *La fin éloignée*. — La loi exigeait de l'homme la justice sans pouvoir la donner ; le Fils de Dieu donnera la justice exigée par la Loi (τὸ δίκαιωμα τοῦ νόμου = ce que la Loi déclare juste et impose comme tel ; *justificatio legis* rend imparfaitement l'idée). Cette justice s'accomplira en nous grâce aux moyens de salut apportés par le Fils de Dieu (ἐν ἡμῖν et non ὑπ' ἡμῶν, « par nous ») ; à condition cependant de ne pas « marcher selon la chair », de ne pas obéir aux instincts de la concupiscence, mais de « marcher selon l'esprit », d'obéir aux impulsions de la grâce : condition que l'Apôtre suppose réalisée dans tous les chrétiens (τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν = *quippe qui non ambulamus secundum carnem*).

On voit que, si la pensée de l'Apôtre pivote sur le mot chair, elle converge vers cette idée centrale : donner à l'homme ce que la Loi ne pouvait donner.

Pour obtenir ce but, Dieu : a) envoie son Fils; b) il le revêt d'une chair pécheresse en apparence; c) il condamne le péché dans la chair, en tant que J.-C. revêtu de notre chair a la vertu de vaincre le péché qui siège dans la chair. Pour arriver *en fait* à ce résultat il faudra autre chose : la mort rédemptrice. Paul ni ne l'exclut, ni ne l'inclut; il se contente de signaler ici la condition primordiale de notre salut : l'incarnation du Fils de Dieu, qui fait de notre cause la sienne.

D'autre part : a) la Loi était rendue impuissante par la *chair*, c'est-à-dire par le corps, siège principal de la concupiscence; b) le Fils de Dieu prend cette *chair*, la même que la nôtre, moins le penchant au mal; c) il apporte ainsi dans la *chair* un gage de victoire et un germe de sainteté qui triomphera de la concupiscence; d) de la sorte il nous départit la justice surnaturelle pourvu que nous ne nous obstinions pas à nous asservir à la *chair* qui a perdu son empire sur nous.

Le meilleur moyen de bien comprendre l'Apôtre c'est de ne rien ajouter — ou d'ajouter le moins possible — à sa pensée.

NOTE M₂. — LE NOUVEL ADAM.

I. ORIGINE DU NOM ET DE L'IDÉE.

1. Dans ses *Horæ hebraicæ et talmudicæ*, à propos de 1 Cor. 15⁴⁵ Schoettgen dit : *Nomina illa duo* (primus et secundus Adam) *Judæis sunt familiaria*. Cette remarque intempestive a trompé les commentateurs qui affirment à l'envi que la typologie employée par saint Paul était familière à ses contemporains. En réalité, si l'expression אדם הראשון (en araméen קדמאה אדם) est très commune chez les rabbins — voir Buxtorf, *Lexicon chaldaic., talmud. et rabbin.*, au mot אדם — l'expression correspondante אדם האחרון n'apparaît que très tard, dans le bas moyen âge, au temps du Zohar et de la Qabbale. Le texte ordinairement cité est du *Neve Schalom*, ix, 9 : *Adam postremus est Messias* (האדם האחרון הוא המשיח); mais l'auteur vivait au xv^e siècle; et n'y a-t-il pas là une infiltration chrétienne inconsciente? Adam en hébreu étant nom propre et nom appellatif, אדם הראשון peut se traduire *premier Adam* ou *premier homme* et c'est la seconde traduction que suggère l'absence du second Adam. Il y a cependant une difficulté : dans cette expression le mot אדם est sans article en hébreu, sans état emphatique en araméen; cela ferait supposer qu'on le regardait comme nom propre et c'est bien ainsi que le prend Josèphe, *Antiq.* I, iii, 3 (ἀπὸ Ἀδάμου τοῦ πρώτου γεγενθέντος), VIII, iii, 1 (ἀπὸ τοῦ πρώτου γεννηθέντος Ἀδάμου). Peut-être la locution est-elle donc elliptique : *Adam le premier* (homme), l'ellipse étant facilitée par le double sens de אדם. Quoi qu'il en soit, on ne s'avisait d'opposer un second Adam au premier que très tardivement; et ce fut à l'occasion du double récit de la création de l'homme dans la Genèse. D'après certains, le premier Adam aurait été androgyne; mais on était si loin de voir le Messie dans le second Adam que quelques-uns, jouant sur les mots (אָהָרֹן, אֶהְרֹן), y trouvaient Aaron. — Voir Schiele, *Die rabbinischen Parallelen zu 1 Cor. 15^{45.50}* (dans *Zeitschr. f. wiss. Theol.*, 1899, p. 20-31). L'auteur conclut à bon droit (p. 31) :

« Die Stelle (1 Cor. 15^{45.50}) hat keine rabbinische Parallelen auch keine inhaltlichen. » Mais quand il ajoute qu'ici Paul est redevable aux Grecs et que les rapports de mots et d'idées sont à chercher de ce côté, on a le droit d'être sceptique.

2. Si le nom de second Adam reste étranger à la littérature talmudique, il n'en est pas de même de l'idée. Le caractère représentatif du premier Adam était familier aux commentateurs de l'histoire de la chute. On trouvera les textes dans Eisenmenger, *Das entdeckte Judenthum*, Königsberg, 1711, t. II, p. 81-82. En voici quelques-uns des plus concis. R. Bechai écrit : « Primus homo causavit mortem omnibus generationibus suis (אדם הראשון גרם מיתה לכל הדורות) ». R. Isaac Caro dit en se référant au Livre de l'Ecclésiastique 25²⁴ : « Non obstantibus istis non morimur nisi per peccatum primi hominis. » R. Menachem est plus formel : « Cum peccavit ille totus mundus peccavit (כאשר חטא הוא כל העולם חטא) et iniquitates ejus portavimus. » La raison qu'en donnait R. Menachem c'est qu'Adam renfermait en lui toute sa postérité : « Notum est mortem decretam fuisse in primum hominem qui erat princeps mundi et radix omnium generationum (שהיה שר הדורות ועקר כל הדורות). » Ces textes sont tardifs ou de date incertaine, mais ceux que nous avons cités d'après les apocryphes d'Esdras et de Baruch témoignent dans le même sens. Voir t. I, p. 305-306. Ils montrent clairement que le caractère représentatif d'Adam était connu des contemporains de saint Paul et que l'Apôtre était sûr d'être mieux compris en le prenant pour terme de comparaison de la solidarité du genre humain dans l'œuvre de la rédemption. Il était avéré que nous mourons tous à cause d'Adam. Paul peut donc écrire : « Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur (1 Cor. 15²²)... Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors... (Rom. 5¹²) ». Les choses se passent ici comme elles se passèrent là. Si vous admettez l'histoire de la chute, vous n'avez rien à objecter contre la doctrine de la rédemption.

D'ailleurs la théologie rabbinique exprime plus clairement le rapport entre Adam et le Messie. Elle enseigne que les biens dont Adam nous a privés, le Messie nous les rendra. Voir Weber, *Jüd. Theologie*², p. 381-382. Cette conception est très ancienne, car on la rencontre dans les *Testaments des patriarches* : « Il (le prêtre nouveau) ouvrira les portes du paradis et ôtera le glaive menaçant [dirigé] contre Adam, et donnera aux saints de manger de l'arbre de vie » (*Testam. Levi*, xviii, 10-11). De là à l'idée du second Adam le passage était facile. Seulement on n'y arrivait point par voie d'analogie mais par voie de contraste. C'est pour cela que, dans le double parallèle établi par saint Paul entre Adam et le Christ (Rom. 5^{12.20}; 1 Cor. 15^{45.50}), le contraste domine.

Les Juifs contemporains de Paul admettaient-ils l'existence du péché originel? La question ainsi énoncée est fort mal posée. Un Juif auquel on aurait demandé si l'homme était coupable d'un autre péché que les péchés personnels, produits par sa libre activité, aurait sans doute répondu négativement, car il ne désignait sous le nom de péché que ceux où la volonté personnelle a une part. C'est une affaire de mots et de définitions. Le péché originel n'est pas un péché comme les autres; on

convient aujourd'hui qu'il ne consiste pas dans la seule concupiscence ni dans un germe morbide inoculé au corps, mais dans la privation de la justice originelle. Voici donc comment, pour s'entendre, il convient de poser la question. Le péché d'Adam fut-il pour l'humanité une chute, une déchéance, au point de vue des dons surnaturels ou préternaturels? A la question ainsi posée tous les Juifs contemporains de saint Paul — ou du moins ceux qui n'étaient pas imbus des principes dualistes de la philosophie grecque — auraient répondu affirmativement, car ils admettaient en général : 1. Que le péché d'Adam a fait perdre aux hommes le privilège de l'immortalité ou pour mieux dire l'exemption de la mort. — 2. Qu'il a produit en eux ou du moins développé le *יצר הרע*, le *cor malignum*, la concupiscence. — 3. Qu'il leur a ravi la bienveillance et la familiarité divines. — 4. Qu'Adam représentait le genre humain contenu dans ses flancs. — 5. Enfin beaucoup pensaient que le Messie nous rendra les biens perdus en Adam. Qu'on se fit de l'état originel une idée plus ou moins relevée, c'est une question secondaire pour notre but.

Faute d'établir ces précisions, la plupart des historiens du dogme s'agitent dans le vide ou aboutissent à des conclusions diamétralement opposées. Cf. Tennant, *The sources of the doctrine of the fall and original sin*, 1905; Isr. Lévi, *Le péché originel dans les anciennes sources juives*, Paris, 1907; J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ* (dans la *Revue des sciences philos. et théol.*, t. V, 1911, p. 507-545).

Nous ne pouvons nous dispenser de mentionner ici l'intéressante *Vie d'Adam et d'Ève* (Διήγησις καὶ πολιτεία Ἀδὰμ καὶ Εὕας) publiée par Tischendorf sous le titre de *Apocalypsis Mosis*, Leipzig, 1866, puis de nouveau par Ceriani (*Monum. sacra et prof.*, t. V, fasc. 1), bien qu'un doute plane sur la date et sur l'origine de cette élucubration. Schürer (*Geschichte*⁴, t. III, 1909, p. 302) affirme sans le prouver que l'auteur était chrétien; l'opinion commune est qu'il était Juif (*Dict. of Christ and the Gospels*, t. I, p. 90), mais postérieur peut-être au commencement de l'ère chrétienne (Hort). Voici quelques échantillons de ce livre : « Satan mit dans le fruit qu'il présenta à Ève, le venin de sa malice, c'est-à-dire de sa concupiscence; or, la concupiscence est l'origine de tout péché » (19 : ἔθετο ἐπὶ τὸν καρπὸν, ὃν ἔδωκέν μοι φαγεῖν, τὸν ἰὼν τῆς κακίας αὐτοῦ, τοῦτ' ἔστιν τῆς ἐπιθυμίας αὐτοῦ· ἐπιθυμία γάρ ἐστιν κεφαλὴ πάσης ἁμαρτίας). Adam dit à Ève : « Méchante femme, qu'as-tu fait? Tu m'as privé de la gloire de Dieu » (21 : ἀπηλλοτριώσας με ἐκ τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ. Cf. Rom. 3²³); or la gloire est identifiée avec la justice (20). Adam lui dit encore : « Tu as attiré sur nous une grande colère; c'est-à-dire la mort qui domine toute notre race » (14). Ève reconnaît les conséquences de sa faute : « J'ai péché devant toi et tout péché est advenu par moi [ou à cause de moi] dans la création » (32 : ἡμαρτον ἐναντίον σου καὶ πᾶσα ἁμαρτία δι' ἐμοῦ [recension A : δι' ἐμὲ] γέγονεν ἐν τῇ κτίσει). Enfin l'archange Michel console Seth en ces termes : « Cesse de demander l'arbre d'où découle l'huile pour oindre ton père Adam; car il ne se trouvera pas maintenant mais à la fin des temps. Alors toute chair ressuscitera, depuis Adam jusqu'à ce grand jour; [je veux dire] tous ceux qui appartiendront à la nation sainte. Alors toute joie du paradis leur sera donnée et

Dieu sera au milieu d'eux; et ils ne pécheront plus devant lui, car le cœur mauvais (ἡ καρδία ἡ πονηρά) leur sera ôté » (13). L'affinité de cette doctrine avec celle de Paul pourrait la rendre suspecte. Cependant rien ne décele une main chrétienne. Un chrétien ne se serait-il point trahi par quelque allusion au Christ rédempteur? C'est plutôt ici la théologie de l'*Apocalypse* de Baruch et du quatrième Livre d'Esdras.

II. LE CONTRASTE ENTRE LES DEUX ADAM (1 Cor. 15⁴⁴⁻⁴⁶).

- A) ⁴⁴ Εἰ ἔστι σῶμα ψυχικόν, ἔστι καὶ πνευματικόν· οὕτως καὶ γέγραπται:
 B) ⁴⁵ 'Εγένετο δὲ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν
 C) δὲ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν.
 D) ⁴⁶ Ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν,
 ἔπειτα τὸ πνευματικόν.

A) *Légitimité de la conclusion* : « Si est corpus animale est et spiritale. » — Cette conséquence est affirmée par saint Paul plutôt que prouvée. Au demeurant, elle peut se passer de preuve, car si un corps est dit *psychique* en tant que vivifié par l'âme, il pourra s'appeler *spirituel* en tant que vivifié par l'esprit. La citation scripturaire ne porte pas sur l'ensemble de la proposition conditionnelle mais sur la condition seulement : « Il y a un corps psychique, aussi est-il écrit : Adam devint une âme (ψυχή) vivante. » La Vulgate actuelle (*sicut scriptum est*) éveille l'idée d'une argumentation proprement dite, mais on lisait autrefois *sic et scriptum est*, conformément au texte grec, ce qui indique seulement un rapprochement biblique. Il n'y a point d'argumentation.

B) *L'âme vivante*. — Quand Dieu, ayant formé l'homme du limon de la terre, lui eut insufflé un souffle de vie, l'homme, dit la Genèse (2⁷), devint une âme vivante : וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה. Il y a là un double hébraïsme : *fieri in*, γίνεσθαι εἰς, signifie simplement *devenir* ceci ou cela et *âme vivante* veut dire « être animé d'un principe de vie, être vivant, animal ». Saint Paul ajoute deux mots au texte cité : *Adam*, parce qu'il veut préparer l'idée du nouvel Adam; et *premier*, parce qu'il veut mettre en saillie la signification typique d'Adam. — En vertu de cette infusion de l'âme dans la matière, l'homme a un *corps psychique* (σῶμα ψυχικόν), c'est-à-dire un corps que l'âme (ψυχή) fait vivre ou plutôt un corps dans lequel l'âme exerce les fonctions de la vie. L'âme n'est pas pour le corps le *principe adéquat* de la vie, puisque le corps a besoin d'aliments pour vivre et que l'âme ne peut lui conserver la vie indéfiniment : voilà pourquoi elle est vivante mais non vivifiante. — Saint Paul, s'attachant au récit de la Genèse, parle ici seulement de ce que le premier homme tenait du fait de la création. Et à juste titre; car Adam ne conserva pas et ne transmet donc point à sa postérité les dons préternaturels dont Dieu l'avait orné. D'ailleurs ces dons ne changeaient pas essentiellement sa nature (comme le remarque fort bien saint Augustin, *De civit. Dei*, XIII, 23-24) et n'empêchaient pas son corps d'être *psychique*, ayant besoin de se nourrir et de prendre périodiquement un antidote contre la mort.

C) *L'esprit vivifiant*. — Cette expression est suggérée par la locution

biblique *âme vivante* et modelée sur elle. De même que l'âme vivante est, par synecdoque, un être vivant de la vie de l'âme, ainsi l'*esprit vivifiant* sera un être vivant de la vie de l'esprit. Comme le remarquent avec raison les commentateurs, saint Paul ne dit pas *esprit vivant*, mais *esprit vivifiant* (Théophylacte : Οὐκ εἶπεν· εἰς πνεῦμα ζῶν, ἀλλὰ ζωοποιῶν, τὸ μείζον εἰπών). Il y a en effet deux différences par excès : premièrement l'esprit vivifiant fait vivre celui qui le possède, c'est-à-dire qu'il est cause adéquate de la vie et que le corps qu'il anime est pour toujours un corps *spirituel* (σῶμα πνευματικόν); en second lieu, il fait vivre les autres à condition qu'ils lui soient unis, et c'est même proprement par là qu'il est appelé vivifiant. Que Paul ait en vue ce genre de vivification, cela ressort de 1 Cor. 15²² (οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται) et de 15⁴⁹ (φορέσωμεν τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου). Le commentaire de saint Thomas est donc excellent : « Sicut Adam consecutus est perfectionem sui esse per animam, ita et Christus perfectionem sui esse, in quantum homo, per Spiritum sanctum. Et ideo cum anima non possit nisi proprium corpus vivificare, ideo Adam factus est in animam non vivificantem sed viventem tantum; sed Christus factus est in spiritum viventem et vivificantem. »

D) *Priorité du spirituel sur le psychique*. La nature et la grâce procèdent du moins parfait au plus parfait. « Ce n'est pas ce qui est spirituel qui vient d'abord, mais ce qui est psychique. » Le principe est général et il n'y a point à sous-entendre σῶμα après τὸ πνευματικόν et τὸ ψυχικόν. Paul applique cette règle générale au cas particulier en question et montre ainsi par une raison de convenance que le second Adam devait venir après le premier. Ce n'est pas une succession fortuite, mais un ordre conforme à la sagesse divine. Par son insistance à justifier cet ordre, l'Apôtre réfute d'avance les systèmes rationalistes qui font du second Adam l'homme idéal ou l'homme céleste dont l'existence aurait précédé la création du premier homme.

CHAPITRE II

LA MORT RÉDEMPTRICE.

I. SACRIFICE DE LA CROIX.

Sacrifice véritable. — Rite religieux dans lequel un objet sensible est détruit en l'honneur de la divinité, le sacrifice diffère des offrandes immatérielles — prières, vœux, abstentions volontaires — et des simples offrandes d'ordre matériel — dons en argent ou en nature, monuments votifs, érection de temples et d'oratoires, consécration de personnes — en un mot de toutes les oblations destinées à assurer le service permanent du dieu et à perpétuer les cérémonies liturgiques. Il n'est pas expédient de spécifier davantage en faisant entrer dans la définition du sacrifice soit la manière de l'offrir, soit le but immédiat visé par les adorateurs, soit le mode d'opération, réel ou supposé, du rite sacré; car une définition trop explicite a le double inconvénient de ne pas convenir à tout sacrifice et de reposer sur des théories contestables¹. Le sacrifice est une prière en action. L'homme s'y propose toujours de plaire à la divinité et de se la rendre propice; mais

1. Franzelin (*De Verbo incarnato*³, Rome, 1881, thèse XLIX, p. 527) définit ainsi le sacrifice : « Oblatio Deo facta per realem vel moraliter æquivalentem destructionem, legitime instituta, ad protestationem supremæ majestatis ac dominii Dei in vitam et mortem atque ad manifestandam agnitionem absolutæ dependentiæ omnium ■ Deo simulque reatus hominis lapsi. » Évidemment, ce n'est pas une définition générique s'appliquant à tous les sacrifices. La définition suivante convient mieux au sacrifice en général : « An act belonging to the sphere of worship, in which a material oblation is presented to the Deity and consumed in His service, and which has as its object to secure through communion with a Divine being the boon of His favour. » Paterson dans *Hastings' Dict. of the Bible*, t. IV, p. 330.

les moyens mis en œuvre varient à l'infini selon les conceptions grossières, naïves, élevées ou sublimes, que le fidèle se fait de son dieu et suivant les sentiments de gratitude, d'hommage, de respect, d'impétration, de repentir ou d'obéissance, qu'il veut exprimer. Quand la matière du sacrifice est un être vivant, la mort de ce dernier en est la condition ordinaire : de là deux sortes de sacrifices, les sacrifices sanglants et les sacrifices non sanglants. Dans un cas comme dans l'autre, la destruction partielle de la victime suffit au symbolisme et la destruction totale n'est requise que pour certains sacrifices particuliers. Après qu'une portion de l'objet sacrifié est consumée par le feu, répandue en libation ou anéantie d'une façon quelconque, le reste sert généralement au banquet sacré, complément naturel du sacrifice, ou est réservé à l'usage exclusif des prêtres, représentants attitrés de la divinité.

Que la mort du Christ soit pour saint Paul un sacrifice, on ne voit pas comment on a pu le nier sans théorie préconçue et sans parti pris dogmatique. Avant d'aborder les témoignages formels, il est bon de passer en revue les textes moins explicites, à l'état isolé, mais dont l'impression d'ensemble tend à évoquer irrésistiblement l'idée de sacrifice et de sacrifice sanglant : A) *Tous les effets de la rédemption sont rapportés au sang du Christ* : « Justifiés maintenant dans son sang, combien plus serons-nous sauvés par lui de la colère ¹. — Nous avons la rédemption par son sang ². — [Dieu a] pacifié par le sang de sa croix, par lui, (dis-je), soit ce qui est sur la terre soit ce qui est aux cieux ³. — Maintenant vous, qui jadis étiez loin, vous avez été rapprochés dans le sang du Christ ⁴. » Boire le calice consacré c'est communier au sang du Christ ⁵ et le communiant indigne est responsable du corps et du sang du Christ parce que le calice consacré renferme le sang qui scelle l'alliance éternelle ⁶. — B) *Quand ce n'est pas directement au sang, c'est à la mort violente du Christ que les effets de la rédemption sont attribués* : « Le Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures ⁷. — Il est mort pour tous afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes mais pour celui qui est mort et

1. Rom. 5⁹. — 2. Eph. 17. — 3. Col. 1²⁰. — 4. Eph. 2¹³. — 5. 1 Cor. 10¹⁶.

6. 1 Cor. 11²⁷. — 7. 1 Cor. 15³.

ressuscité pour eux ¹. — Le Christ mourut pour des impies... Quand nous étions encore pécheurs, le Christ mourut pour nous. Si, étant ennemis, nous fûmes réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, combien plus, étant réconciliés, serons-nous sauvés dans sa vie ². — Maintenant il nous a réconciliés dans le corps de sa chair, par la mort, pour nous constituer saints et sans tache et sans reproche devant lui ³. — Jésus-Christ est mort pour nous afin que, soit que nous veillions soit que nous dormions, nous vivions avec lui ⁴. » Si la justice, fruit de la rédemption, nous vient de la Loi, « le Christ est mort en vain ⁵ ». — Jésus-Christ « s'est livré lui-même comme rançon pour tous ⁶ » ; nous avons « été rachetés du prix » de son sang ⁷ ; « il nous a rachetés de la malédiction de la Loi en devenant pour nous malédiction ⁸ » sur le bois du supplice. Tout cela converge vers une même idée de sacrifice sanglant.

En particulier, l'immolation de Jésus-Christ est assimilée au sacrifice de l'agneau pascal, au sacrifice offert pour sceller l'alliance, au sacrifice de l'expiation, à un autre sacrifice qui est peut-être l'holocauste mais qu'il n'est pas possible de spécifier sûrement.

1. *Agneau pascal*. — Saint Paul écrit aux Corinthiens : « Ne savez-vous pas qu'un peu de ferment fait lever toute la pâte? Éloignez le vieux levain pour être une pâte nouvelle comme vous êtes azymes ; car le Christ, notre pâque, a été immolé ⁹. » Deux circonstances donnaient à ces recomman-

1. 2 Cor. 5¹⁵. — 2. Rom. 5⁶⁻⁸⁻¹⁰. — 3. Col. 1²². — 4. 1 Thess. 5¹⁰.

5. Gal. 2²¹. — 6. 1 Tim. 2⁶. — 7. 1 Cor. 6²⁰ ; 7²³. — 8. Gal. 3¹³.

9. 1 Cor. 5⁷ : Ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθὼς ἐστε ἄζυμοι· καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. Il y a là une allusion claire à Ex. 12²¹ (θύσατε τὸ πάσχα) ; 13⁶⁻⁹. Comparez 1 Petr. 1¹⁹ ([ἐλυτρώθητε] τιμῇ αἵματι ὡς ἁμνοῦ ἁμώμου καὶ ἁσπίλου Χριστοῦ) et Apoc. 5⁶⁻¹² (τὸ ἄρνιον τὸ ἐσφαγμένον) ; 7¹⁴ (ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἄρνιου) ; etc. Jésus est nommé 29 fois « l'Agneau » dans l'Apocalypse. On peut admettre que là et aussi dans Joan. 1²⁹⁻³⁰ (ἰδὲ ὁ ἁμνὸς τοῦ Θεοῦ) le nom d'Agneau dérive de la prophétie d'Isaïe 53⁷ (cf. Act. 8³²) ; mais 1 Cor. 5⁷ et 1 Petr. 1¹⁹ se réfèrent certainement à l'agneau pascal dont saint Jean lui aussi relève le symbolisme (Joan. 19³⁶ ; Ex. 12⁴⁶). — Le levain était le symbole de la corruption (Mat. 16⁶ ; Gal. 5⁹) et son action rapide était proverbiale (Mat. 13³³ ; Luc. 12¹ ; Gal. 5⁹). Les chrétiens doivent être *azymes*, c'est-à-dire, comme saint Paul l'explique, exempts de tout levain de méchanceté et de malice. La figure de 1 Cor. 5⁷ (ἵνα ἦτε νέον φύραμα καθὼς ἐστε ἄζυμοι) est donc transparente et il est superflu d'attribuer à ἄζυμος le sens inusité de « s'abstenant de levain » (par analogie avec ἄσιτος, ἄοινος). L'Apôtre dit : Soyez par votre conduite pure et votre foi sincère comme une *pâte fraîche*,

dations plus d'actualité et d'à propos. On était aux environs de Pâques et, dès cette époque, les chrétiens de la gentilité célébraient la solennité commémorative de leur salut, non pas à la manière juive, en s'abstenant de pain fermenté, mais d'une façon spirituelle, en étant eux-mêmes azymes, c'est-à-dire purs de toute corruption morale. Or, la présence d'un incestueux parmi les chrétiens de Corinthe était une souillure pour l'église entière. L'Apôtre prescrit l'expulsion du scandaleux : « Chassez le pervers du milieu de vous » ; il finirait par vous corrompre comme une poignée de levain suffit à faire fermenter une masse de pâte fraîche. Si, en soi, cette exhortation convient à tous les temps, combien elle est plus saisissante au jour anniversaire du sacrifice de la croix : « Notre agneau pascal, le Christ, a été immolé ; c'est pourquoi faisons fête non pas avec le vieux levain, le levain de la malice, mais avec les azymes de la pureté. » Ce que la pâque est pour les Juifs, le Christ immolé l'est pour nous ; c'est le sacrifice de notre délivrance, c'est le banquet sacré qui met fin à notre servitude ; car les types ont eu leur accomplissement, les ombres se sont évanouies et nous sommes désormais dans la région des réalités spirituelles.

2. *Sacrifice de la nouvelle alliance.* — Véritable agneau pascal, le Christ est aussi la victime qui scelle l'alliance nouvelle. Au moment de conclure l'ancienne, Moïse offrit des holocaustes et des victimes de paix, répandit au pied de l'autel une partie du sang et, avec le reste, aspergea le peuple en disant : « Voici le sang de l'alliance que Jéhovah conclut avec vous. » Imbus du récit de l'Exode, les témoins de la dernière Cène ne purent pas se méprendre quand ils entendirent Jésus leur dire en leur présentant la coupe eucharistique : « Ce calice est le sang de la nouvelle alliance », ou : « Ce calice est la nouvelle alliance [conclue] dans mon sang¹. »

νέον φύραμα (νέος veut dire récent quant au temps ; καινός, nouveau quant à la qualité), parce que vous êtes — ou vous devez être comme chrétiens — azymes, exempts du ferment de la corruption. On voit que la métaphore convient à tous les temps, bien qu'elle ait plus d'à propos au temps pascal qui l'a suggérée. Pareillement la typologie de l'agneau pascal ne semble pas exiger que Jésus soit mort au jour et à l'heure où l'agneau pascal était immolé. Mais cette controverse est étrangère au sujet présent.

1. 1 Cor. 11²⁵. — Il faut rapprocher le récit de l'Exode, 24⁸ ; l'application

Qu'il visât directement le sacrifice de l'autel ou celui du Calvaire, peu importe à la question présente; car c'est au fond le même sacrifice et les paroles du Sauveur n'auraient pas de sens si le sang de l'eucharistie était autre que le sang de la croix. Or, ce sang divin a pour vertu de sceller l'alliance prédite par Jérémie, comme le sang des victimes offertes par Moïse scella l'alliance sinaitique; avec cette double différence qu'il purifie les âmes en atteignant les corps et qu'il produit les dispositions saintes au lieu de les confirmer seulement.

3. *Sacrifice d'expiation ou de propitiation.* — Le sacrifice pour le péché était le plus caractéristique et le plus commun du rituel mosaïque. L'Épître aux Hébreux en développe la typologie. On rapporte souvent à cette catégorie de sacrifices deux passages de saint Paul qui se rattachent à un tout autre ordre d'idées¹. En revanche, l'Épître aux Romains rapproche la mort de Jésus du sacrifice de l'Expiation qui était par excellence le sacrifice pour le péché : « Dieu a exposé le Christ Jésus comme propitiation, par la foi, en son sang ². » Quel que soit le sens précis de ἱλαστήριον — victime de propitiation, instrument de propitiation, ou même propitiatoire — il ressort invinciblement de ce texte que le sacrifice de la croix est pour les chrétiens, et d'une manière plus excellente, ce qu'était pour les Juifs le jour solennel de *Kippourim*, le sacrifice annuel de l'expiation ou de la propitiation : « Il est impossible, dit Sanday, d'éliminer de ce passage la double idée d'un sacrifice et d'un sacrifice de propitiation ³. » Godet écrit lui aussi : « L'idée de sacrifice, si elle n'est pas dans le mot lui-même, résulte de l'expression *par mon sang*. Car qu'est-ce qu'un moyen de propitiation dans lequel intervient le sang si ce

typique de l'Épître aux Hébreux, 9¹⁵⁻²²; l'allusion de la 1^a Petr. 1² (εἰς ὑπακοὴν καὶ θαντισμὸν αἵματος Ἰ. Χ.); enfin Marc. 14²⁴; Mat. 26²⁸.

1. Pour 2 Cor. 5²¹ voir p. 294-5 et pour Rom. 8³ voir 244-5 et note L₂, 258-261,

2. Rom. 3²⁵. Le sens générique de ἱλαστήριον est déterminé par ce double fait que le mot ἱλάσkesthai ou ἐξιλάσkesthai répond à l'hébreu *kippēr*, « expier, rendre propice » et que le jour de *Kippourim* ou de l'Expiation se dit ἡ ἡμέρα τοῦ ἱλασμοῦ (Lev. 25⁹). Cf. Lev. 23 ²⁷⁻²⁸ (ἔστιν γὰρ ἡμέρα ἐξιλασμοῦ αὕτη ὑμῖν ἐξιλᾶσθαι περὶ ὑμῶν ἔναντι Κυρίου); Num. 5⁸ etc. Dans le Nouveau Testament, ce mot et ses dérivés sont rares, Hebr. 2¹⁷ (ἱλάσkesthai); 1 Joan. 2²; 4¹⁰ (ἱλαμός); Rom. 3²⁵ (ἱλαστήριον); Hebr. 9⁵ (ἱλαστήριον au sens de propitiatoire), mais le sens fondamental « expier, rendre propice » apparaît toujours clairement.

3. *Romans*, p. 91.

n'est un sacrifice ¹ ? » La plupart des commentateurs font écho, et la voix discordante de quelques théologiens hétérodoxes, cherchant à éluder un témoignage embarrassant pour eux, n'est guère écoutée.

4. *Sacrifice en général.* — « Le Christ nous a aimés et il s'est donné pour nous comme oblation et comme victime [immolée] à Dieu en odeur de suavité ². » S'il est absolument hors de doute que saint Paul parle ici du Christ comme d'un sacrifice, la nature du sacrifice n'est pas indiquée. Des quatre mots employés par le Psalmiste — la victime (pacifique), l'oblation, l'holocauste, le sacrifice pour le péché — qui répondent aux quatre espèces principales de sacrifice mosaïque, l'Apôtre retient seulement les deux premiers qui en réalité embrassent les deux autres. Il est donc probable qu'ayant en vue l'idée générale du sacrifice dont Jésus-Christ est le parfait antitype, il désigne par « victime » (θυσία) l'immolation sanglante du Calvaire et par « oblation » (προσφορά) l'offrande spontanée et amoureuse que le Christ fait de lui-même à son Père. Les deux notions de prêtre et de victime se trouveraient donc associées ici; et, comme dans l'Épître aux Hébreux, réunies dans la personne de Jésus.

Sacrifice volontaire. — Certains théologiens croient faire assez de montrer que la mort du Christ est un vrai sacrifice, réalisant le sens typique des sacrifices de l'ancienne Loi; ils se hâtent de conclure que l'immolation de la croix opère à la façon des victimes du rituel judaïque, quoique d'une manière plus excellente, autant que l'antitype éclipse la figure et que la réalité efface les symboles. C'est un vice de logique et de méthode. Au Calvaire, Jésus-Christ n'est pas seulement victime : il est sacrificateur; et il l'est par la volonté de son Père. Ces trois choses — l'immolation passive

1. *Commentaire*², t. I, p. 358.

2. Eph. 5² : ὁ Χριστὸς ἡγάπησεν ὑμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφοράν καὶ θυσίαν τῷ Θεῷ εἰς ὁσμὴν εὐωδίας. Il y a allusion manifeste à Ps. 39 (40)¹ : Θυσίαν καὶ προσφοράν (זֶבַח וּמִנְחָה) οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι· ὄλο-καύτωμα καὶ περὶ ἁμαρτίας (עֹלָה וְחַטָּאת) οὐκ ἤτησας. Τότε εἶπον· Ἴδοὺ ἤκω.

Ce qui fait croire que l'Apôtre a ce texte en vue, c'est l'analogie des idées, la citation répétée de l'Épître aux Hébreux (10⁵⁻⁸) et le fait que προσφορά ne se trouve pas ailleurs dans les Septante.

du Christ, l'oblation qu'il fait de lui-même et l'ordre de Dieu — forment un acte unique dont on peut bien distinguer les éléments, mais sans avoir le droit de les séparer. Voyons comment saint Paul présente ces deux nouveaux aspects du drame rédempteur.

Jésus-Christ s'est livré lui-même à la mort; et il s'est livré pour nous sauver; et il s'est livré par amour : ainsi se résume son rôle actif dans la tragédie du Calvaire. Saint Paul ne se lasse pas de nous le répéter : « Le Christ vous a aimés et il s'est livré lui-même pour nous, oblation et hostie [agréable] à Dieu, en odeur de suavité ¹. — Le Christ a aimé l'Eglise et il s'est livré pour elle, afin de la sanctifier ². — Je vis dans la foi du Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré lui-même pour moi ³. — Jésus-Christ s'est livré lui-même pour nos péchés, afin de nous arracher au siècle présent dominé par le mal, selon la volonté de Dieu notre Père ⁴. — Le médiateur de Dieu et des hommes, le Christ Jésus homme, s'est donné lui-même [comme] rançon pour tous ⁵ ». Ces textes se passent de commentaire. Paul couronne l'œuvre en nous rappelant la manifestation glorieuse « de notre grand Dieu et Sauveur, le Christ Jésus, qui s'est donné lui-même pour nous afin de nous délivrer de toute iniquité ⁶ ». Dans cet enseignement, emprunté à dessein à tous les groupes de lettres, deux indications sont à relever : premièrement, si Jésus-Christ s'offre pour nous en sacrifice afin de nous sauver, c'est qu'il a seul qualité pour cela, puisqu'il est médiateur *unique* entre Dieu et les hommes; en second lieu, il ne le fait que d'après la disposition et avec la sanction de son Père qui lui en a donné le mandat formel. Cette dernière considération nous conduit de plain-pied à la seconde série de textes, où apparaît l'initiative divine.

Par le fait qu'il envoyait son Fils pour sauver le monde, Dieu l'instituait son plénipotentiaire. Jésus-Christ n'avait plus qu'à consulter la volonté de son Père et à s'y conformer. C'est pourquoi l'offrande qu'il fait de lui-même, sur l'ordre de Dieu, a la valeur d'un acte d'obéissance, acte méritoire

1. Eph. 5². — 2. Eph. 5²⁵. — 3. Gal. 2²⁰.

4. Gal. 1⁴. — 5. 1 Tim. 2⁶. — 6. Tit. 2¹³.

qui, d'une part, annule et répare la désobéissance d'Adam, de l'autre, vaut à son auteur une récompense : « Comme par la désobéissance d'un seul homme la multitude [des hommes] furent constitués pécheurs, ainsi par l'obéissance d'un seul la multitude [des hommes] seront constitués justes ¹. — Il s'humilia en se faisant obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix; c'est pourquoi Dieu l'a exalté ². » En vertu de l'ordre divin reçu et exécuté pour le Fils, l'Apôtre peut dire indifféremment ou que le Christ s'offre en victime pour notre salut ou que son Père le livre pour nous à la mort : « Il n'épargna pas son propre Fils, mais le livra pour nous tous ³. — Dieu fait éclater son amour pour nous en ce que, lorsque nous étions encore pécheurs, le Christ mourut pour nous ⁴. » L'idée dominante de ces passages c'est que l'ordre intimé par le Père et l'obéissance spontanée du Fils sont, de la part du Fils et du Père, une égale et souveraine manifestation d'amour. Saint Jean s'exprime d'une manière presque identique : « Dieu aima tellement le monde qu'il donna son Fils unique, afin que tout [homme] croyant en lui ne périsse pas, mais qu'il ait la vie éternelle ⁵. — En ceci se manifesta l'amour de Dieu pour nous, que Dieu envoya dans le monde son Fils unique, afin que nous vivions par lui. Ce n'est point que nous eussions aimé Dieu, mais c'est que Dieu nous a aimés et qu'il a envoyé son Fils [comme] propitiation pour nos péchés ⁶. » L'auteur de l'Épître aux Hébreux se rapproche encore plus de saint Paul pour la pensée sinon pour l'expression. La peinture du prêtre-victime, consacré par le Père, répond exactement et trait pour trait au tableau que nous avons tracé ci-dessus, d'après le Docteur des Gentils. Le nom de prêtre, il est vrai, fait ici défaut, mais l'acte sacerdotal n'y est pas moins clairement décrit. Des deux côtés, il y a une victime qui n'est autre que Jésus-Christ; c'est la victime même qui s'offre, se livre et se donne; et le Père intervient, non seulement pour accepter l'offrande, mais pour la commander. Des deux côtés, l'oblation constitue un acte d'obéissance et d'obéissance amoureuse. Des deux côtés, le sacrifice a pour

1. Rom. 5¹⁹. — 2. Phil. 28-9. — 3. Rom. 8³².

4. Rom. 5⁸. — 5. Joan. 3¹⁶. — 6. 1 Joan. 4⁹.

but et pour effet d'expier, d'effacer, de détruire le péché, de rendre Dieu propice, d'ouvrir aux hommes l'entrée du ciel. Cela étant, la mention du prêtre, dans l'Épître aux Hébreux, n'a plus qu'une portée secondaire, plus intéressante au point de vue de la terminologie spéciale que pour le fond même de la doctrine.

La mort rédemptrice est de la part du Christ un acte d'obéissance; et cet acte est méritoire par rapport à l'humanité qu'il sauve, par rapport au Père qu'il rend propice, par rapport au Fils qu'il lui doit son exaltation. On en conclut directement et par voie d'analyse que cet acte était libre, puisque sans la liberté on ne conçoit pas le mérite; et qu'il répondait à un précepte divin, puisqu'il n'y a pas d'obéissance là où il n'y a pas de commandement. Saint Jean affirme expressément ces deux conclusions, mais ne nous enseigne pas plus que saint Paul le moyen de les concilier avec l'impeccabilité de Jésus-Christ. C'est là une question purement scolastique dont il ne faut pas demander la solution aux auteurs inspirés. Je dis *purement scolastique*, car elle dépend de cinq ou six problèmes discutés dans l'École et que la révélation seule ne suffit pas à trancher. D'où provient l'impeccabilité du Christ? Dérive-t-elle de la vision béatifique ou de l'union hypostatique? Et, dans ce dernier cas, du fait même de l'union ou d'une providence spéciale due à l'Homme-Dieu? La liberté suppose-t-elle non pas le pouvoir de poser l'acte mauvais, ce qui est évidemment une imperfection, mais celui de suspendre l'acte bon ou indifférent et cela *in sensu composito*, comme on dit, de toutes les conditions requises pour agir? La liberté qu'ont les bienheureux du ciel de choisir entre plusieurs biens — en dehors du bien essentiel de la béatitude — suffirait-elle à rendre leurs actes méritoires si Dieu, par une disposition positive, n'avait pas fixé à la mort le terme du mérite? Dans quelle mesure Jésus était-il à la fois *viator* et *comprehensor*? Et dans quelles limites les effets naturels de la vision béatifique étaient-ils neutralisés en lui pour lui laisser remplir son rôle de rédempteur? L'ordre divin auquel il se soumit en mourant était-il un précepte proprement dit ou la manifestation d'un simple désir? Et si

c'était un précepte, était-il absolu ou conditionnel, subordonné à l'acceptation du Verbe incarné ou antérieur à toute acceptation? Enfin portait-il sur le fait même de la mort ou sur les circonstances de la passion ¹?

Nous croyons pour notre part que le Christ fut non seulement sans péché mais absolument impeccable et cela en vertu de l'union hypostatique; que l'ordre de mourir fut un véritable précepte dès que le Verbe fait chair eut accepté la mort pour notre salut; que cette acceptation du Christ fut vraiment libre et partant méritoire; qu'elle suffisait à constituer le Christ obéissant jusqu'à la mort, même s'il n'était plus en son pouvoir de la rétracter; mais nous n'avons garde d'imputer à saint Paul toutes ces déductions théologiques.

II. LA VALEUR DE LA MORT RÉDEMPTRICE.

Valeur subjective ou morale. — La passion du Christ est une manifestation de justice, manifestation qui, dans les vues de Dieu, doit être aperçue et appréciée des hommes ²: « La conscience du pécheur, dit Godet, est oblitérée. Il faut que sa lucidité et sa sensibilité originaires lui soient rendues. Il faut donc une révélation nouvelle de la sainteté divine; et cette révélation ne peut consister que dans une souffrance qui mette distinctement sous les yeux du pécheur le châtiment que Dieu

1. Exposé et critique des opinions diverses dans la monographie de M. De Baets, *De libera Christi obedientia*, Louvain, 1905. Quatre textes principaux à considérer : Joan. 10¹⁷⁻¹⁸ (le Christ libre de mourir); Joan. 14³¹ (ordre de mourir); Rom. 5¹⁹ (effets salvifiques de l'obéissance du Christ); Phil. 2⁸ (mérite de cette obéissance). Il faut harmoniser ces textes entre eux et avec la thèse de l'impeccabilité du Christ, en d'autres termes faire accorder ces cinq idées : liberté, obligation, mérite, obéissance, impeccabilité. L'auteur soutient (p. 43) que *l'acte rédempteur lui-même, c'est-à-dire la mort de Jésus, doit avoir été à la fois un acte libre et un acte d'obéissance* et il décrit ainsi la liberté qui, selon lui, suffit au mérite (p. 19) : « Libertatis veritas viget ubi talis habetur spontaneitas, qua operationis determinatio tota a supposito operante oriatur; et ubi talis habetur libertas, plena nempe spontaneitas, quamvis impossibile sit eam spontaneitatem aliter terminari, habetur ratio laudis, quæ si cæteræ meriti condiciones verificantur, ad meritum sufficiat. » D'après cela, les anges et les élus pourraient mériter si, par décret divin, la phase du mérite n'était pas close pour eux. Cette thèse trouvera sans doute de nombreux contradicteurs qui se rallieront de préférence à une autre solution. Voir Franzelin, *De Verbo incarnato*, thes. XLIV, ou Pesch, *De Verbo incarn.*, propos. XXVI.

2. Rom. 3²⁵⁻²⁶.

serait en droit de lui infliger. » Mais si le juste souffrant pour le coupable était purement passif et n'acceptait pas, avec une soumission filiale, le rôle de médiateur, « sa souffrance ne serait pas un réel hommage à la justice dont il est appelé à porter le poids ». En ce cas, la démonstration de justice serait imparfaite, comme elle le serait aussi au cas où le coupable ne reconnaîtrait pas la légitimité de la sentence et ne ratifierait pas « l'hommage rendu au droit de la justice divine ». Tout cela est bien déduit et l'on peut souscrire encore à cette conclusion : « La satisfaction offerte à la justice divine par le sacrifice du Christ ne consiste donc pas dans la mort seulement, mais dans la mort unie aux deux faits moraux qui l'accompagnent et dont l'un s'accomplit dans la conscience du médiateur, l'autre dans la conscience du croyant¹. » Le danger et l'erreur de cette explication, moins neuve peut-être que ne l'imaginent ses modernes défenseurs, seraient de croire qu'elle éclaircisse tout le mystère ou qu'elle épuise le sujet. Elle l'épuise si peu que la passion du Christ — toujours dans l'ordre de l'efficacité subjective — peut à aussi bon droit être envisagée comme un exemple d'abnégation héroïque et comme un stimulant d'amour.

Le drame du Calvaire parle à tout noble cœur un éloquent langage : si le Christ est mort pour nous qui ne lui étions rien, combien plus devons-nous vivre pour lui qui est tout pour nous; et si le Christ a donné sa vie pour des étrangers, combien plus devons-nous dépenser la nôtre pour nos frères ! Jésus, en se livrant pour nous, voulait que cet exemple d'abnégation ne fût pas perdu; il comptait par là triompher de notre égoïsme et c'est une des considérations que fait valoir l'Apôtre en disant que l'amour du Christ le presse et ne lui laisse pas de repos². Jésus-Christ ne nous rachète qu'en s'identifiant avec notre race, et nous n'avons part à sa rédemption qu'en nous identifiant avec lui par

1. Godet, *Comment. sur l'ép. aux Romains*², t. I, p. 370. Dans une longue note (*L'expiation d'après saint Paul*, p. 369-377) Godet se réfère à Gess (*Zur Lehre der Versöhnung und der Nothwendigkeit des Sühnens Christi* dans *Jahrbücher für deutsche Theol.* 1857, 1858 et 1859) dont il fait profession d'adopter les idées.

2. 2 Cor. 5¹⁴⁻¹⁶. Voir ci-après, p. 291-293.

la foi : d'où résulte l'impérieux devoir de nous conformer à sa conduite et de nous modeler sur sa vie. Quand saint Pierre pose le grand principe de l'imitation de Jésus-Christ, mort pour nous apprendre à suivre ses traces¹, il se trouve en parfaite harmonie avec saint Paul qui ne cesse de répéter : « Imitez-moi comme j'imite le Christ². » Il veut parler du Christ crucifié; car c'est lui qu'il propose aux Philippiciens comme le sublime modèle de l'oubli d'eux-mêmes³; lui, dont il s'efforce de reproduire l'état de mort⁴; lui, dont il est fier de porter en son corps l'image sanglante⁵.

Il est donc incontestable que la mort rédemptrice a pour nous la valeur d'un exemple, d'une leçon et d'un enseignement; mais, à côté de l'efficacité subjective, autrement dit du sentiment produit en nous par le spectacle du Calvaire, il y

1. 1 Petr. 2²¹. — 2. 1 Cor. 11¹; cf. 1 Thess. 1⁶ etc. — 3. Phil. 2⁸.

4. 2 Cor. 4¹⁰ : πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες, ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερώθῃ. Pour bien comprendre ce verset il faut le rapprocher du suivant qui l'explique et le justifie : « Semper enim nos, qui vivimus, in mortem tradimur propter Jesum : ut et vita Jesu manifestetur in carne nostra mortali. » — Le mot νέκρωσις — équivalent du classique θανάτωσις — est parfois passif « l'état de mort » (Rom. 4¹⁹), mais il est ici actif, « la mise à mort, le crucifiement ». L'Apôtre veut dire que le crucifiement de Jésus se renouvelle toujours (πάντοτε) et partout (περιφέροντες) dans son corps. Il fait allusion à ses persécutions et à ses souffrances — bastonnades, flagellations, lapidations, naufrages, périls de mort, etc. (cf. 2 Cor. 11²³⁻³⁰) — et répète d'une autre manière son *quotidie morior* (1 Cor. 15³²). De la sorte, sa vie est comme un miracle continu et une image vivante de Jésus ressuscité après la passion. Cette vie, tant de fois sauvée par miracle (2 Cor. 1¹⁰; 2 Tim. 3¹¹; 4¹⁷ etc.), est une preuve manifeste que Jésus, son soutien et son libérateur, vit glorieux au ciel. C'est grâce à lui qu'il peut dire sans cesse : *quasi morientes et ecce vivimus* (2 Cor. 6⁹).

5. Gal. 6¹⁷ : Τοῦ λοιποῦ κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω· ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματί μου βαστάζω. Malgré la concision du style, le sens n'est pas obscur : « Dorénavant (τοῦ λοιποῦ, imparfaitement rendu par *de cetero*) que personne ne me cause plus d'ennuis », ne me suscite plus d'embarras, par ses attaques, ses calomnies, et ses manœuvres hostiles, comme celles dont les judaïsants de Galatie se sont rendus coupables envers moi; « car je porte dans mon corps les marques du Seigneur Jésus » et ces marques glorieuses montrent que je lui appartiens, que je suis son serviteur, son mandataire et son apôtre. Les στίγματα étaient les marques qu'on imprimait au fer rouge : en Occident, sur les esclaves fugitifs; en Orient, sur tous les esclaves et les soldats, pour désigner leur maître ou leur chef; dans tous les pays, sur les animaux, pour indiquer leur propriétaire. Saint Paul se réfère à l'usage oriental et il fait évidemment allusion aux cicatrices des plaies reçues tant de fois pour le nom de Jésus. Ces cicatrices sont les *marques* de Jésus, moins parce qu'elles l'assimilent à son Maître, que parce qu'elles le désignent comme l'esclave et le soldat de Jésus et qu'elles ont été imprimées sinon par Jésus lui-même du moins pour son compte.

a l'efficacité objective qui résulte de l'acte rédempteur lui-même et qui existe indépendamment de nos considérations et de notre connaissance.

Valeur objective. — La rédemption est essentiellement la destruction du péché. Autant d'aspects du péché, autant de faces de la rédemption : si le péché est une déchéance, la rédemption sera un relèvement; si le péché est une infirmité, la rédemption sera un remède; si le péché est une dette, la rédemption sera un acquittement; si le péché est une faute, la rédemption sera une expiation; si le péché est une servitude, la rédemption sera une délivrance; si le péché est une offense, la rédemption sera une satisfaction du côté de l'homme, une propitiation du côté de Dieu, une réconciliation mutuelle entre Dieu et l'homme.

C'est le relèvement de l'humanité par le Verbe fait chair qu'envisageait de préférence la spéculation alexandrine, guidée par des considérations apologétiques. L'incarnation était mise ainsi en vedette et la rédemption proprement dite, par la mort du Christ, était reléguée au second plan. On répétait que le Verbe s'est incarné pour déifier — on disait même *verbi-fier* — la nature humaine, pour l'honorer par sa présence et la guérir par son contact, pour lui rendre l'immortalité et l'incorruptibilité perdues lors de la chute originelle et aussi pour éclairer ses ténèbres et dissiper ses erreurs. Tout cela rendait sensible le bienfait de l'incarnation, mais ne disait ni le pourquoi ni le comment de la mort rédemptrice. Les théories imaginées pour expliquer la valeur objective de cette mort peuvent se ramener à trois : théorie du rachat ou de la rançon, théorie de l'expiation et de la substitution pénale, théorie de la satisfaction. Il est nécessaire d'exposer brièvement les preuves qui les corroborent et d'en montrer au besoin les points faibles et l'insuffisance.

1. *Théorie du rachat ou de la rançon.* — La valeur de la mort du Christ est assez souvent exprimée dans l'Écriture par une métaphore commerciale. Paul dit que Jésus-Christ nous a *acquis*, *achetés*, *rachetés*; le *prix* est marqué expressément : c'est le sang du Fils de Dieu. Une fois même, dans un passage qui a son exact parallèle dans les deux premiers Synop-

tiques, le mot de *rançon* est prononcé. D'ailleurs l'idée de rançon est contenue dans le sens étymologique des termes *racheter* et *rédemption* (λυτροῦσθαι, ἀπολύτρωσις de λύτρον).

Pour apprécier la portée de ce concept, il faut remonter à son origine. Israël était la propriété, le pécule de Jéhovah ; c'était la conséquence de la théocratie mosaïque : « Tu es un peuple consacré à Jéhovah ton Dieu ; il t'a choisi pour être son domaine particulier entre tous les peuples¹. » Dieu y mettait pourtant une condition : « Si vous écoutez ma voix et gardez mon alliance, vous serez mon domaine entre tous les peuples ; car la terre m'appartient². » Ce domaine, Dieu le fondait sur son droit souverain et sur son libre choix :

« Jéhovah s'est choisi Jacob,
Israël est son domaine³. »

Mais il avait travaillé aussi pour se l'assurer ; il pouvait dire par la bouche d'Isaïe : « Je me suis formé ce peuple ; il annoncera ma gloire⁴ » ; et protester par l'organe de Moïse et du Psalmiste qu'il le possédait par droit de conquête⁵. Dès lors, il lui était loisible d'en disposer à son gré ; c'est pourquoi il menace fréquemment de l'aliéner, de le céder à ses ennemis⁶ :

« Autrement le Rocher les vendra ;
et Jéhovah les livrera⁷. »

Dieu appliquait à son peuple infidèle la peine du talion ; il l'abandonnait dans la mesure où il en était abandonné lui-même. Ce n'était pas un abandon total, absolu, consommé, sans espoir de retour, mais un abandon partiel, temporaire, révocable au jour de la résipiscence. Dieu ne renonçait jamais au droit de racheter son peuple repentant et assagi par

1. Deut. 7⁶ ; 14² ; 26¹⁸ (עַם סְגֻלָּה, λαὸς περιούσιος).

2. Ex. 19⁵. — 3. Ps. 134 (135)⁴.

4. Is. 43²¹ : λαὸν μου ὃν περιποίησάμην (יִצְרֵתִי).

5. Ex. 15¹⁶ ; Ps. 73 (74)². Ici c'est le verbe קָנָה, acquérir.

6. Judic. 2¹⁴ ; 3⁸ ; 4^{2.9} ; 10⁷ ; 1 Sam. 12⁹ ; Is. 50¹ ; 52³ ; Ezech. 30¹² ; Ps. 43 (44)¹³.

7. Deut. 32³⁰. On sait que צִיּוֹר (rocher, refuge) est un des noms de Dieu.

le malheur. Il s'y est même engagé à un double titre : en vertu de l'alliance contractée avec la postérité d'Abraham et avec les enfants d'Israël, alliance qui l'oblige à ramener son peuple d'Égypte — et plus tard de Babylone — à le délivrer de ses oppresseurs et à le préserver de la ruine ; en sa qualité de rédempteur, qui lui impose la charge d'affranchir son peuple tombé en servitude et de le venger de ses ennemis¹. Dans toutes ces métaphores, il n'y a point à s'inquiéter du prix à payer, car Dieu est le maître ; et comme l'acte d'aliénation ne conférerait pas aux adversaires d'Israël un droit véritable, le nouvel acte de libération qui annule le premier contrat ne leur donne pas davantage une créance de compensation. Dieu prend soin de le déclarer formellement :

« Vous fûtes *vendus* pour rien ;
Vous serez *rachetés gratis*². »

Une seule fois, l'idée de compensation se fait jour : « Je suis le Seigneur ton Dieu, le Saint d'Israël, ton Sauveur ; j'ai donné pour toi comme rançon l'Égypte, l'Éthiopie et Saba³. » Mais cette allusion isolée, qu'explique assez le fait historique des conquêtes du libérateur des Juifs, ne fait que mieux ressortir le nombre des cas où le rachat et la rédemption s'accomplissent sans la moindre mention d'un paiement compensateur et avec l'impossibilité manifeste d'assigner le sujet à qui la dette où la rançon devraient être payées.

Voyons maintenant quel rôle jouent les idées d'acquisition, d'achat, de rachat, de prix et de rançon dans les écrits de saint Paul. On peut diviser les textes en deux séries : ceux où il est parlé de prix et d'achat ; ceux où sont nommées la ré-

1. Le mot *racheter* (λυτροῦν) paraît très fréquemment dans les Septante (90 fois) et a le plus souvent Dieu pour sujet. Il répond : 1. au mot גָּאֵל (44 fois), « mettre en liberté » en qualité de *gō'el* (*redemptor*, proche parent) ; on sait que Dieu était *gō'el* de son peuple ; — 2. au mot פָּדָה (41 fois), « racheter, délivrer, sauver » ; — 3 au mot פָּרַק (5 fois), « arracher » par exemple à un danger. — Dans tous ces cas, lorsqu'il s'agit de Dieu, l'acception étymologique de « délivrer contre paiement d'une rançon (λύτρον) » est complètement absente.

2. Is. 52³ : Δωρεάν ἐπράβητε, καὶ οὐ μετὰ ἀργυρίου λυτρωθήσεσθε. Le texte est intéressant à cause de l'emploi de λυτροῦν.

3. Is. 43³ : Ἐποίησα ἀλλαγὰ σου פָּדַיְתִי.

demption et la rançon. Dans le discours adressé aux anciens d'Éphèse, l'Apôtre leur dit : Paissez « l'Église de Dieu qu'il s'est acquise de son propre sang¹ ». C'est une allusion claire aux passages de l'Ancien Testament qui valurent à Israël le nom de « peuple d'acquisition² », c'est-à-dire acquis par le Seigneur comme son domaine particulier ; seulement, puisqu'il s'agit de l'Église, le prix d'acquisition ne peut être que le sang du Christ. Les Épîtres ne nous offrent guère d'exemple entièrement semblable. Cependant l'assertion deux fois répétée : « Vous fûtes achetés d'un [grand] prix³ » doit être regardée comme parallèle, car il n'est point douteux que le *prix* en question ne soit le sang même du Sauveur. En vertu de cet achat, nous devenons le bien inaliénable de Dieu et il ne nous est plus loisible de nous asservir à qui que ce soit. Parlant spécialement des Juifs, saint Paul dit encore : « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi en devenant pour nous malédiction⁴ » ; et ailleurs : « Dieu envoya son Fils, fait d'une femme, mis sous la Loi, afin de racheter ceux qui étaient sous la Loi⁵. » Ainsi Jésus-Christ, comme le Jéhovah de l'antique alliance, acquiert, achète et rachète son peuple. Il donne pour cela un prix inestimable, son sang ; ou bien il assume une condition onéreuse et infamante, l'observation et la malédiction de la Loi. Mais la métaphore n'est pas poussée plus loin et personne n'intervient pour réclamer ou recevoir le prix.

Saint Paul donne deux fois au mot « rédemption » un sens eschatologique : nous attendons « la rédemption de notre corps⁶ », c'est-à-dire la délivrance des misères de la mortalité ; et le Saint-Esprit nous a marqués de son sceau « pour le jour de la rédemption⁷ » qui est celui de l'affranchisse-

1. Act. 20²⁸ : ἣν περιποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου. Dans les deux autres exemples de περιποιεῖσθαι (Luc. 17³³ ; 1 Tim. 3¹³), Dieu n'est pas le sujet.

2. Tit. 2¹⁴ : ἵνα καθαρῶς ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον (cf. Deut. 14² ; Ex. 19⁵) ; 1 Petr. 2⁹ : λαὸς εἰς περιποίησιν (Is. 43²⁰⁻²¹). Rapprocher Eph. 1¹⁴ : εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως.

3. 1 Cor. 6²⁰ ; 7²³ (τιμῆς ἡγοράσθητε). Le verbe ἀγοράζειν est employé au même sens métaphorique 2 Petr. 2¹ ; Apoc. 5⁹ ; 14³⁻⁴. Il ne paraît ailleurs que dans la locution « racheter le temps ou l'occasion » (Eph. 5¹⁶ ; Col. 4⁵). Saint Paul, dans les deux exemples ci-dessous, se sert du composé εξαγοράζειν.

4. Gal. 3¹³. Voir p. 295-7. — 5. Gal. 4⁵. Voir la note L₂, p. 258-9.

6. Rom. 8²³. — 7. Eph. 4³⁰.

ment définitif et du triomphe complet de la vie sur la mort. Partout ailleurs, la rédemption se rapporte à l'œuvre actuelle du salut; c'est « la rédemption dans le Christ Jésus » ou ce qui revient au même « la rédemption par son sang¹ ». L'Apôtre, faisant sans doute allusion à une parole du Maître, dit aussi que « Jésus-Christ s'est donné [comme] rançon pour nous² » en se livrant à la mort. Quelle est la portée exacte de ces affirmations? Dans l'Ancien Testament, la *rédemption* opérée par Dieu contient seulement l'idée de délivrance et n'éveille jamais l'idée d'un prix à payer ou à recevoir. Il doit en être de même, à plus forte raison, dans le Nouveau où la rédemption acquiert un sens technique, complet par lui-même et résumant l'œuvre entière de notre salut, la rémission des péchés, la sanctification, la glorification³, sans que l'idée de délivrance y soit spécialement marquée.

En tout cas, le *prix* dont il est fait parfois mention, ne peut être qu'une condition onéreuse à remplir par le rédempteur. En effet s'il était question de satisfaire ou de dédommager quelqu'un, ce serait évidemment celui qui nous tenait en esclavage, et auquel nous sommes arrachés. Or, d'après saint Paul, nous étions esclaves du péché, des vices, des passions⁴; nous sommes délivrés de toute iniquité⁵; les juifs sont rachetés de la malédiction de la Loi⁶; les païens étaient asservis aux éléments du monde, Dieu les avait livrés à leurs désirs impurs⁷. Dira-t-on que le prix du rachat est versé au péché, à l'iniquité, aux passions charnelles? Le diable ne paraît jamais dans cette affaire; à plus forte raison la concep-

1. Rom. 3²⁴; 1 Cor. 1³⁰; Eph. 1 7-14; Col. 1¹⁴. En dehors de saint Paul, Luc. 21²⁸; Hebr. 9¹⁵; 11³⁵; et, pour le synonyme λύτρωσις, Luc. 1⁶⁸; 2³⁸; Hebr. 9¹². — Le titre de rédempteur (λυτρωτής) est donné une fois à Moïse, Act. 7³⁵; jamais à Jésus-Christ. Mais le verbe λυτροῦν, *redimere*, s'applique trois fois à l'œuvre de la rédemption : Tit. 2¹⁴ (ἐνὰ λυτρώσῃται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας); Luc. 24²¹; 1 Petr. 1¹⁸.

2. 1 Tim. 2⁶ : ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων. Sur ce texte, voir ci-après, p. 287.

3. Col. 1¹⁴ (ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν); 1 Cor. 1³⁰ (δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις); Rom. 8²³ (ἀπεκδεχόμενοι τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν); Eph. 4³ (εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως). Ailleurs (Rom. 3²⁴; 1¹⁴) le mot est employé absolument dans le sens général de rédemption, sans allusion spéciale à une délivrance quelconque.

4. Rom. 6 6-17-19-20; 7¹⁴⁻²³; Tit. 2³; 3³. — 5. Tit. 2¹⁴.

6. Gal. 3¹³; 4⁵. — 7. Rom. 1²⁴⁻²⁶⁻²⁸.

tion grotesque d'un marché avec le démon, qu'une équitable compensation réussirait à désintéresser, est-elle totalement absente des écrits de saint Paul. Si l'on voulait pousser jusqu'au bout la métaphore, c'est à Dieu lui-même que serait acquitté le prix de notre rachat; car c'est Dieu que l'œuvre de la rédemption apaise et rend propice et c'est à l'égard de Dieu seul que le Christ est « propitiateur ». Le Sauveur est notre rançon (λύτρον) et l'on sait que ce mot, dans le code mosaïque, désigne la taxe ou le sacrifice exigés par Dieu pour les premiers-nés ¹. Mais, encore une fois, rien ne permet d'affirmer que la métaphore soit poussée si loin.

Dès que l'on opérait sur les idées d'achat, de prix et de rançon, la tentation était grande de transformer la métaphore en allégorie et de compléter la similitude en suppléant au silence des auteurs sacrés. Plusieurs Pères n'y résistèrent point et il leur échappa des expressions malheureuses qui leur ont attiré les anathèmes de nos modernes historiens du dogme. Les faits ne justifient guère ces virulentes diatribes. La burlesque théorie des droits du démon ne fut jamais commune dans l'Église; il ne faudrait même point parler de théories mais d'allusions fugitives ou d'amplifications oratoires corrigées à peu de distance par des explications d'une impeccable justesse. Si nous mettons de côté saint Justin et saint Irénée, incriminés à tort puisqu'ils se bornent à paraphraser les expressions des apôtres, si nous rayons d'Origène, de saint Basile et de saint Jérôme quelques lignes malsonnantes, il ne reste que les passages bien connus et trop commentés de saint Ambroise et de saint Grégoire de Nysse². Ce n'est que dans deux lettres, où l'exactitude théologique est moins de rigueur, que saint Ambroise pousse à l'extrême l'allégorie, en affirmant que le prix du rachat fut payé par Jésus-Christ au démon lui-même. L'homme, s'étant vendu à Satan, était débiteur insolvable; prisonnier pour dettes, il

1. Le mot λύτρον, dans les Septante, répond sept fois à פְּדִיָּה, six fois à פֶּפֶר, cinq fois à גְּאֻלָּה ou mots de même racine, une fois à מִחְיָה. Or, le premier de ces mots signifie la compensation donnée à Dieu pour le premier-né, Num. 18¹⁵ (λύτροις λυτρωθήσεται τὰ πρωτότοκα).

2. Voir les textes ci-après, note O₂, p. 310-2.

fallut que le Christ payât pour lui et déchirât de la sorte l'acte authentique où était inscrite son obligation. A qui donc le Christ a-t-il versé le prix de son sang? A l'inferral créancier : l'évêque de Milan ne recule pas devant cette horrible conséquence. Saint Grégoire de Nysse arrive au même point par un autre chemin. La rédemption du genre humain doit sauvegarder tous les attributs de Dieu : la justice aussi bien que la sagesse ou la bonté. Or, livrés au démon par un acte en bonne et due forme, nous étions sa propriété et il ne consentait pas à abandonner sa créance sans une compensation équitable. Il crut trouver cette compensation dans la mort du Sauveur ; il s'aperçut trop tard qu'il avait fait un marché de dupe, mais l'homme n'en restait pas moins hors de ses atteintes et de ses revendications. Pour ne pas juger trop sévèrement ces négociations juridiques, ce bizarre marchandage, il faut se souvenir que le saint docteur vise ici des lecteurs infidèles, qu'il ne fait pas de l'exégèse, ni même à proprement parler de la théologie, mais de l'apologétique rationnelle ; ajoutons, si l'on veut, de la mauvaise apologétique. Cependant son exemple nous apprend combien il est dangereux, dans ces matières délicates, de s'aventurer « au delà de ce qui est écrit ».

2. *Théorie de la substitution pénale.* — Nombreux sont les théologiens qui découvrent l'idée de substitution au fond de tout sacrifice. Le sacrifice aurait essentiellement pour but de reconnaître le souverain domaine de Dieu et aussi, dans l'état actuel de déchéance, l'indignité de l'homme. Dans ces conditions, l'instinct religieux suggérerait au coupable conscient de ses fautes et de la peine qu'elles méritent la pensée de se substituer une victime innocente parmi les animaux les plus nécessaires à sa subsistance. Si pareil sentiment est difficile à constater chez les populations primitives, où le sacrifice revêt souvent un caractère joyeux, on croit du moins pouvoir l'établir chez les Israélites qui le tiendraient de la révélation. Le rituel commun aux sacrifices pour le péché semble indiquer assez clairement cette substitution : la victime doit être immaculée ; celui qui l'offre lui impose les mains pour signifier le transfert de la faute ; elle est frappée

à mort à la place du criminel ; son sang répandu devant Dieu et son corps consumé par les flammes complètent le symbolisme de l'expiation. On cite à l'appui ce texte du Lévitique : « C'est dans le sang qu'est la vie des êtres vivants, et c'est pour l'autel que je vous le donne, afin de faire propitiation pour vous ; car c'est le sang qui fait propitiation parce qu'il est la vie ¹. » On doit s'abstenir du sang parce que la vie est dans le sang : la vie s'arrête avec l'arrêt du sang, elle s'échappe quand le sang s'écoule ; ce fait d'expérience suffit pour que le sang soit considéré comme le véhicule de la vie, comme le symbole de la vie, comme la vie même. Or la vie des animaux n'appartient qu'à Dieu ; il se la réserve et n'en accorde l'usage à l'homme qu'en vue du sacrifice. Offrir le sang c'est offrir la vie et Dieu l'accepte sur l'autel comme moyen d'expiation ou de propitiation : l'hébreu *kipper* signifie l'un et l'autre.

Cette ingénieuse théorie soulève beaucoup d'objections. Comment l'appliquer, par exemple, aux sacrifices pacifiques, aux sacrifices votifs, aux sacrifices d'action de grâces ? Même restreinte au sacrifice pour le péché, elle se heurte à de graves difficultés. La Loi mosaïque n'admettait pas de sacrifices pour les transgressions qui méritaient la mort. Le sacrifice consistait moins dans l'immolation elle-même, qu'un laïque opérait parfois, que dans la manipulation du sang réservée au prêtre seul. A-t-on jamais prouvé que l'imposition des mains, susceptible d'un symbolisme si varié, signifiait précisément le transfert de la faute ? Et si elle signifiait cela, pourquoi la victime, au lieu d'être souillée, devenait-elle si sainte que les prêtres seuls y avaient part ? La mort sanglante fait justement défaut dans la cérémonie du bouc émissaire où

1. 17¹¹, trad. de Reuss, *L'histoire sainte et la loi*, t. I, Paris, 1879, p. 150. Reuss évite la traduction littérale (*l'âme de la chair*) parce qu'en français elle donne un sens faux, *l'âme* ne se prenant guère pour la vie ni la *chair* pour les êtres vivants. Il ajoute ces trois réflexions judicieuses : « Litt. : de la *chair*, expression qui comprend les hommes et les animaux. On remarquera que le principe de la vie animale est mis dans le sang, comme ailleurs dans le souffle (Gen. 2⁷) : il n'est pas question le moins du monde de ce que nous appelons *l'âme* dans le sens philosophique ou psychologique. — Il y a un emploi pour le sang ; mais ce n'est pas pour la nourriture, c'est pour le sacrifice qu'il est destiné. — L'auteur a en vue le sacrifice expiatoire ; la vie de l'animal est donnée à Dieu en compensation de la vie de l'homme pécheur. »

l'idée de substitution est le plus sensible et où, comme on pouvait s'y attendre, l'animal chargé symboliquement des fautes du peuple devient impur et maudit.

La théorie de la substitution pénale, isolée ou exagérée, offre en outre de graves dangers. Elle tend à établir un conflit répugnant entre la justice et l'amour de Dieu, entre sa colère et sa miséricorde : « On représente Dieu le Père transportant sur son Fils, par un acte spécial, le poids de nos fautes. Alors il ne voit plus en lui que le péché, il le traite comme coupable de tous les crimes de l'humanité et le frappe sans miséricorde jusqu'à l'apaisement de sa juste colère ¹. » Dieu persécute un Dieu ; il marche contre lui avec tout l'appareil de la justice ; il l'envisage comme un ennemi, comme un digne objet de toutes ses vengeances ; il lui déclare une guerre ouverte ; il le livre en proie aux fureurs de sa justice irritée et lui inflige en quelque sorte la peine du dam. A ces images grandioses, dont il faut réduire le grossissement, combien préférable est la simple doctrine de l'Ange de l'École que Dieu a livré son Fils en décrétant sa mort pour le salut du monde, en lui inspirant la volonté de mourir pour nous, en ne le protégeant pas contre ses ennemis ².

On dit que l'innocent est puni pour le coupable, mais cela n'est ni exact ni même intelligible. Le châtiment ne saurait être transféré d'une personne à l'autre sans changer de nature. On peut bien payer une dette par intermédiaire, mais non pas subir une peine par procuration. Le châtiment est chose essentiellement personnelle, inséparable de la faute ; s'il tombe sur un étranger, ce n'est plus un châtiment. Sans doute le droit des gens a quelquefois permis d'imputer à une famille, à une cité, à une nation, la faute d'un de leurs membres, mais c'est que la famille, la cité ou la nation étaient considérées comme une même entité morale ; ce n'est pas en vertu du principe de la substitution pénale, mais en vertu du principe tout différent de la solidarité.

1. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 8. Les expressions de la phrase suivante sont textuellement empruntées à des sermons de Bossuet et de Bourdaloue cités par le même auteur, *Ibid.*, p. 8-9.

2. *Summa theol.* III^a, qu. XLVII, a. 3.

Si saint Paul voulait nous enseigner cette substitution, d'où vient qu'il ne l'a jamais clairement exprimée? Pourquoi dit-il toujours que le Christ est mort pour nous (ὑπέρ ou περί), jamais qu'il est mort à notre place (ἀντί), ce qui, en bonne logique, nous dispenserait de mourir¹? N'est-ce pas un signe palpable que l'idée de substitution ne rend pas toute sa pensée? N'est-ce point aussi une invitation à la corriger ou à la compléter par une notion d'un autre ordre?

Du moment qu'on appliquait le principe de substitution pénales, il fallait aller jusqu'au bout. C'est ce que firent un grand nombre de théologiens hétérodoxes, surtout dans le luthéra-

1. Il ne faut pas exagérer la portée de ce fait, mais il faut en tenir compte. J.-C. est mort, a été crucifié *pour* nous, *pour* tous les hommes, *pour* des impies (Rom. 5^{6.7-8}; 14¹⁵; 1 Cor. 1¹³; 2 Cor. 5¹⁵; 1 Thess. 5¹⁰ [περί]); il s'est livré à la mort *pour* nous (Rom. 8³²; 1 Cor. 11²⁴; 2²⁰; 1 Tim. 2⁶; Tit. 2¹⁴); il est devenu malédiction *pour* nous (Gal. 3¹³); il a été fait péché *pour* nous (2 Cor. 5²¹); il est mort *pour* nos péchés (1 Cor. 15³); il s'est livré *pour* nos péchés (Gal. 1⁴). — Dans tous ces cas, S. Paul emploie la préposition ὑπέρ, excepté 1 Thess. 5¹⁰ où περί est mieux attesté et Gal. 1⁴; 1 Cor. 1¹³ où la variante περί est adoptée par quelques éditeurs. Contrairement aux autres écrivains du N. T., Paul préfère ὑπέρ à περί. La distinction de sens entre ces deux prépositions tendait d'ailleurs à disparaître (cf. Moulton, *A grammar of N. T. Greek*, t. I, Édimbourg, 1906, p. 105); mais on ne saurait admettre qu'elles aient la valeur de ἀντί. Sans doute ce qu'on fait *pour* quelqu'un, à l'avantage de quelqu'un (ὑπέρ), on le fait souvent à sa place (ἀντί), on fait ce qu'il aurait dû faire, on se substitue à lui; mais il ne s'ensuit pas que ὑπέρ ait la force de ἀντί, ni qu'il faille donner à la première préposition le sens de la seconde. Peut-être celle-ci pourrait-elle convenir dans quelques cas; mais si l'auteur l'évite *toujours* ce n'est pas sans raison. En effet, Paul dit indifféremment que le Christ est mort *pour* nous ou *pour* nos péchés (1 Cor. 15³; Gal. 1⁴; cf. Rom. 8³: περί ἁμαρτίας) et il est évident qu'il ne pourrait pas dire à la place de nos péchés (ἀντί). En outre, il change le logion (Mat. 20²⁸; Marc. 10⁴⁵: δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν) d'une manière qui paraît intentionnelle (1 Tim. 2⁶: ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων). Dans la nouvelle rédaction, l'idée de substitution est tellement atténuée qu'elle s'efface presque; car ἀντίλυτρον (comme ἀντιμισθία, Rom. 1²⁷; 2 Cor. 6¹³ pour μισθός, et ἀντάλλαγμα Marc. 8³⁷; Mat. 16²⁶ pour ἄλλαγμα) ne fait guère que renforcer le sens de λύτρον et n'indique pas l'échange de cette rançon contre les personnes délivrées. La relation avec les intéressés s'exprime comme à l'ordinaire par ὑπέρ.

Après cela, il est superflu de rechercher si ὑπέρ n'équivaut pas quelquefois à ἀντί. Notons cependant que les deux exemples cités dans le dictionnaire de Thayer (4^e édit. *sub voce*) sont mal choisis. En effet nous savons que le baptême *pour* (ὑπέρ, 1 Cor. 15²⁹) les morts était conféré par les Corinthiens *en faveur* des morts, mais nous ignorons complètement si c'était à leur place. Quant à Philem. 13, nous pensons que la traduction « afin qu'il me servît à ta place » (Crampon) et surtout « pour qu'il me servît au lieu de te servir » (Segond) est un contresens. S. Paul est trop délicat pour s'exprimer ainsi. Voir les commentaires de Vincent, 1897, p. 186 ou de Haupt, 1902, p. 192.

nisme. Ils soutinrent que le Christ avait souffert identiquement la peine due au péché : la mort, la malédiction divine, la damnation elle-même. Jésus souffrait les douleurs de l'enfer à Gethsémani quand son âme était triste d'une tristesse mortelle ; il souffrait le supplice du dam au Calvaire quand il poussait ce cri d'angoisse : « Mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? » Il souffrait tout cela, non pas *extensive* et quant à la durée, mais *intensive* et quant à l'essence. On est généralement revenu de ce système ; mais ces conséquences absurdes ont jeté sur la théorie de la substitution pénale un discrédit dont elle n'est pas près de triompher.

3. *Théorie de la satisfaction.* — Dans son célèbre *Cur Deus homo*, saint Anselme raisonne ainsi : Le péché est une offense de Dieu ; mais la sagesse et la sainteté du Très-Haut ne peuvent laisser impunie une offense portée à son honneur. Le pécheur reste donc tributaire de la justice divine jusqu'à ce que l'offense soit réparée. Or nul être créé, ni homme ni ange, ne peut restituer à Dieu la gloire extrinsèque que le péché lui ôte ; car l'acte de tout être fini est fini de sa nature, tandis que le péché, s'attaquant à Dieu, contracte de ce chef une malice infinie. Donc, de deux choses l'une : ou l'homme pécheur était perdu sans ressource, ou il fallait qu'un Homme-Dieu vint à son secours. Mais il répugne à la bonté divine d'abandonner ses plans d'amour et de miséricorde. D'où la nécessité morale de l'incarnation du Verbe, pour offrir à Dieu, au nom de l'humanité coupable, une satisfaction égale à l'offense. En vertu de l'union hypostatique, la personne divine confère aux actes de la nature humaine une valeur infinie et la mort rédemptrice, volontairement acceptée par Jésus, comme témoignage suprême d'obéissance amoureuse, à l'effet de réparer l'honneur de Dieu, le répare avec usure.

On peut reprocher à cette construction dialectique, dont personne ne méconnaîtra la puissance et l'harmonie, de trop se mouvoir dans les sphères de la spéculation pure. Poussée à ses dernières conséquences, elle aboutirait à l'optimisme philosophique et à la nécessité absolue de l'incarnation. Cependant l'auteur du *Cur Deus homo* a su éviter ces écueils et son interprétation de la mort rédemptrice marque un réel pro-

grès. Ajoutons qu'elle a dans saint Paul une base solide. Il est incontestable que Dieu, dans le plan actuel du salut, avait en vue de faire éclater sa sagesse et sa justice. On dira qu'il s'agit de la justice justifiante; mais la justice justifiante n'est qu'un aspect particulier de l'attribut divin de justice; c'est la justice qui, ayant infligé au péché le traitement qu'il mérite, épargne le pécheur uni à Jésus par la foi. Le sang du Christ est un « instrument de propitiation » (ἱλαστήριον). Que la propitiation soit un effet direct de la mort rédemptrice ou qu'elle naisse immédiatement de l'expiation produite par le sacrifice de la croix, le résultat est identique : de toute manière, le sang du Christ répare l'offense de Dieu qu'il nous rend propice. Il opère aussi la réconciliation et met fin aux haines mutuelles qui existaient auparavant entre l'homme pécheur et Dieu outragé; et ce rapprochement suppose que les griefs de Dieu n'existent plus, en d'autres termes que Dieu a reçu satisfaction pour les offenses dirigées contre lui.

La théorie de la satisfaction complète et corrige en grande partie celle de la substitution pénale. Considérant le péché, non plus comme une dette à acquitter ou comme un châtiment à subir, mais comme une offense à réparer, elle rend superflue la proportionnalité matérielle entre la faute et l'expiation; une proportion morale suffit, proportion qui résulte avec surabondance de la valeur conférée aux actes de la nature humaine du Christ par son hypostase divine. Elle explique de plus la nécessité de joindre à l'obéissance passive du rédempteur son obéissance active; car la réparation d'une offense ne peut se faire autrement que par un acte conscient et libre. Cependant, telle qu'on la présente généralement, elle prête à de graves critiques. Elle suppose en premier lieu que tout péché doit être nécessairement ou puni ou réparé : *Necesse est ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur*; c'est l'axiome plusieurs fois répété par saint Anselme. Or le péché peut être pardonné et il peut être aussi remis à la suite d'une réparation inadéquate. Il n'en est pas ainsi dans l'ordre actuel, puisque la satisfaction du Christ est surabondante, mais il pourrait en être ainsi et alors la théorie, qui s'appuie sur la spéculation philosophique et non sur les

données positives de la révélation, serait en défaut. En second lieu, le mérite ne peut pas plus que le châtimement se transférer d'un sujet à l'autre. Si une famille est honorée ou récompensée par égard pour un de ses membres, c'est qu'elle forme une unité morale et que ses membres ne sont pas étrangers entre eux. Pareillement, la réparation d'une offense ne peut être effectuée que par l'offenseur en personne ou par quelqu'un qui forme avec lui une même personne morale. En toute hypothèse, nous sortons du principe de la substitution pour entrer dans celui de la solidarité, le seul qui donne la clef de la doctrine paulinienne. Il y a donc place pour des perfectionnements ultérieurs et le dernier mot n'est pas dit.

III. SYNTHÈSE DOCTRINALE.

Le principe de la solidarité. — Combien variés et multiples sont les aspects de la rédemption, les pages qui précèdent ont dû le montrer. Tous ces points de vue sont justés dans une certaine mesure, tous doivent être mis en lumière et ils ne peuvent l'être que successivement; mais tous sont incomplets et c'est pour les avoir isolés, en exagérant l'un au détriment des autres, qu'on a imaginé des systèmes contradictoires, insuffisants dans leur étroitesse et faux surtout par leur exclusivisme. Chacun d'eux représente une parcelle de vérité, non la vérité tout entière. La théorie du rachat est juste, car le péché nous constituait vraiment débiteurs à l'égard de Dieu et nous étions hors d'état de payer notre dette; mais cette dette ce n'est pas un étranger qui la paye pour nous, c'est le genre humain qui l'acquitte lui-même par Jésus-Christ son représentant. La théorie de la substitution est juste, car le Christ a subi pour nous une peine qu'il ne méritait pas; mais la substitution est incomplète, puisque celui qui expie nos fautes est le chef de notre famille et qu'ainsi nous les expions en lui et par lui. La théorie de la satisfaction est juste, mais à condition de ne pas l'appuyer exclusivement sur une substitution de personnes, car un affront n'est vraiment lavé que si l'offenseur prend part à la réparation comme il a eu part à l'offense. Ainsi quelque chemin

qu'on prenne, à moins de s'arrêter en route, on aboutit toujours au principe de la solidarité.

Ce principe révélateur, les Pères de l'Église l'ont non seulement aperçu mais clairement formulé. Tous disent équivalamment que Jésus-Christ a dû devenir ce que nous sommes pour nous faire devenir ce qu'il est; qu'il s'est incarné afin que la délivrance fût par un homme comme la chute avait été par un homme; que le Christ, en tant que rédempteur, résume et récapitule toute l'humanité; que Dieu a voulu relever notre nature par elle-même et par ses propres ressources, grâce au Verbe fait chair. Plusieurs d'entre eux, loin de méconnaître le principe de la solidarité, en outre-raient plutôt l'application. Les théologiens modernes, eux aussi, entrent de plus en plus dans cet ordre d'idées : les catholiques y cherchent un complément nécessaire à la doctrine de la satisfaction; les protestants, un correctif non moins nécessaire à la théorie de la substitution, dont ils retiennent religieusement la terminologie. C'est un heureux symptôme; on s'achemine par degrés à une conception de la mort rédemptrice qui coupe court à bien des difficultés et qui finira par rallier tous ceux qui accordent à la rédemption une valeur objective. Reste à savoir si elle interprète correctement la pensée de l'Apôtre.

Saint Paul écrit aux Corinthiens : « L'amour du Christ nous presse quand nous faisons réflexion que si un mourut pour tous donc tous moururent et qu'un mourut pour tous afin que ceux qui vivent ne vivent plus pour eux-mêmes mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux¹. » La théorie de la

1. 2 Cor. 5¹⁴⁻¹⁵ : Ἡ γὰρ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ συνέχει ἡμᾶς κρίναντας τοῦτο ὅτι
A) εἰς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν· ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον·

καὶ B) ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἑαυτοῖς ζῶσιν ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι.

¹⁴ Charitas enim Christi urget nos : æstimantes hoc, quoniam

A) si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt :

¹⁵ et B) pro omnibus mortuus est Christus : ut, et qui vivunt, jam non sibi vivunt, sed ei, qui pro ipsis mortuus est et resurrexit.

1) *Différences entre la Vulgate et le texte original.* — a) Le *quoniam* qui semble causatif (*parce que*) doit s'entendre comme *ὅτι* (considérant ceci *que*). — b) La particule conditionnelle du latin se trouve aussi dans beaucoup de manuscrits grecs. Mais que *et* ait été omis par les copistes devant *εἰς* ou ajouté pour rendre la phrase plus coulante, cela ne fait rien au sens : dans

substitution pénale obligerait à conclure : Si un est mort pour

un cas, on a une proposition conditionnelle (*Si un mourut pour tous, donc tous moururent*); dans l'autre, on a un enthymème (*Un mourut pour tous, donc tous moururent*); le résultat est identique. — c) Les mots *mortuus est, mortui sunt*, qui ont l'air d'un passé indéfini ou même d'un présent, si on prend *mortuus* et *mortui* adjectivement, ne rendent pas très bien l'aoriste ἀπέθανεν, ἀπέθανον (mourut, moururent). — d) Le mot *Christus*, ajouté au v. 15, ne change rien au sens, mais suggère l'idée d'une argumentation qui n'existe pas. — e) Le participe présent *estimantes*, au lieu de l'aoriste κρίναντας, n'a pas d'influence sur la pensée. — f) Au contraire, l'addition de *et* (dans *et qui vivunt*) obscurcit la phrase.

2) *Signification de quelques termes.* — a) Tout le monde, ou à peu près, est d'accord que l'amour du Christ désigne ici l'amour que le Christ a pour nous. Le contexte l'exige, quoi qu'il en soit de la règle posée par Heinrich (Meyer's Kommentar⁸) qu'un génitif de personne après ἀγάπη est toujours un génitif subjectif, jamais un génitif objectif. — b) Le mot συνέχει signifie *urget et cohibet*. Il peut garder ce double sens parfaitement conciliable. Chrysostome entend : *ne me laisse aucun repos* (οὐκ ἀφίησι ἡσυχάζειν με); Théodoret : *nous enflamme* (πυρπολούμεθα); le sens exact paraît être : *nous possède sans réserve, nous domine et nous presse, nous anime et nous empêche de penser à nous.* — c) Les mots κρίναντας τοῦτο ὅτι veulent dire : *ayant considéré ceci (à savoir) que*. Pour ce sens de κρίνειν, cf. 1 Cor. 10¹⁵; 11¹³. Pour l'expression τοῦτο ὅτι, cf. Rom. 2³; 6⁶; 2 Cor. 10⁷⁻¹¹; Eph. 5⁵. — De cette façon, τοῦτο ὅτι embrasse les deux considérations suivantes unies par la conjonction copulative (καί) après laquelle il faut sous-entendre ὅτι.

3) *Portée doctrinale du texte.* — L'amour que le Christ nous porte enflamme le dévouement et l'abnégation de l'Apôtre, parce qu'il lui suggère deux réflexions : A) *Première considération* : « Un mourut pour tous, donc tous moururent. » L'explication de quelques anciens (Théodoret, l'Ambrosiaster, etc.) : « donc tous avaient à mourir de la mort physique », est aussi contraire à la logique qu'à la grammaire. Celle de saint Augustin (*Contra Julian*. vi, 4; *De peccat. merit. et remiss.* 1, 27; *De civit. Dei*, xx, 6 etc.) suivi par beaucoup de commentateurs scolastiques : « donc tous étaient morts spirituellement par le péché », n'est pas plus admissible; car il faudrait non pas l'aoriste (ἀπέθανον) mais le plus-que-parfait; d'ailleurs cette considération ne cadre en rien avec le contexte ni avec le but évident de saint Paul, comme l'a très bien remarqué Estius : « Hic commentarius... etsi veram sententiam contineat, non admodum quadrat Apostoli instituto, nec connecti facile potest cum iis quæ sequuntur. » Si la mort de tous n'est ni une mort physique ni une mort spirituelle (la mort du péché), c'est donc une mort morale ou une mort mystique. Presque tous les exégètes modernes se prononcent pour l'une ou l'autre de ces deux morts. Saint Thomas, lui, propose trois sens : a) la mort spirituelle de saint Augustin, b) la mort mystique (ut omnes mortui dicantur veteri vitæ, nec significetur quid sit sed quid esse debeat), c) la mort morale (ita quisque debet reputare ac si mortuus esset sibi ipsi). Il regarde le dernier sens, qui est celui de la Glose, comme plus littéral. Cependant les commentateurs, et avec raison, préfèrent généralement le second. En effet ce n'est pas ici une exhortation mais l'exposé d'un fait; ou du moins l'exhortation est indirecte et ressort, par voie de conséquence, du fait lui-même. Il s'agit donc de la mort mystique de tous les hommes, qui eut lieu idéalement au Calvaire dans la mort physique de Jésus-Christ, leur représentant commun, et qui a lieu réellement pour chacun d'eux au baptême, dans l'acte de leur incorporation au Christ. Bengel exprime cela avec sa concision ordinaire : « Mors facta in morte Christi. » Bisping l'explique bien : « Wirklich und wahrhaft sind wir in Christi Tode

tous donc les autres n'ont plus à mourir. Saint Paul conclut à l'inverse : « Si un mourut pour tous donc tous moururent » idéalement et mystiquement en lui et avec lui. C'est qu'il part du principe de la solidarité morale qui fait de la mort du Christ notre mort et de la vie du Christ notre vie. Aussi ne dit-il pas : « Un mourut à la place (ἀντί) de tous » ; il semble éviter à dessein cette façon de parler inexacte ; il dit au contraire : « Un mourut en faveur et au profit (ὕπερ) de tous. » Les commentateurs qui, entraînés par l'autorité de saint Augustin, entendent cette mort du péché originel s'engagent dans d'inextricables difficultés. Leur explication est repoussée par la grammaire, car saint Paul ne dit pas : « Si un mourut pour tous donc tous *étaient* morts » avant lui, mais bien : « Si un mourut pour tous donc tous *moururent* » simultanément et par le fait même. D'ailleurs que viendrait faire ici la mention du péché originel, supposé même que le péché originel, sans autre qualification, puisse s'appeler mort ? Comment le souvenir du péché originel stimulerait-il l'abnégation des apôtres ? Au contraire, il est aisé de comprendre que la mort mystique avec Jésus-Christ nous fait un devoir de vivre en lui et de modeler nos sentiments sur les siens. Enfin l'exégèse d'Augustin a pour point de départ une erreur de fait suggérée par la version latine. Dans *et pro omnibus mortuus est Christus*, grâce à l'interpolation du mot *Christus*, la conjonction a l'air de reprendre l'argument inachevé. Or il n'en est point ainsi : le raisonnement est complet dans la première phrase et la copulative introduit seulement une seconde considération propre à soutenir l'Apôtre dans la

mitgestorben und miterstanden... Deutlich wird hier, wie in so vielen paulinischen Stellen, der Tod Christi als ein stellvertretender bezeichnet. » De même Plummer (dans *Cambridge Bible for Schools and Colleges*) : « The principle assumed is that of representation. In one sense all died in Adam (1 Cor. 15²²), in quite another, all died in Christ. » — B) La *seconde considération* tire la conséquence de la première, conséquence formellement visée et voulue par le Christ mourant : « Il est mort pour tous *afin* que ceux qui vivent ne vivent pas pour eux-mêmes mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux. »

En résumé, l'Apôtre considère qu'il ne s'appartient plus mais qu'il se doit tout entier au service de Jésus-Christ et de ses frères, parce que, *premièrement*, il est mort d'une *mort mystique* avec le Christ mourant et que, *secondement*, cette mort mystique implique et exige une *mort morale* à lui-même et à son égoïsme.

voie du renoncement. De la sorte, le texte entier ne réveille pas l'idée de substitution mais celle de solidarité. Car, pour que Jésus-Christ nous associe à sa mort, il faut que nous ne fassions qu'un avec lui au moment où il meurt pour nous. Sans doute nous ne sommes associés au Christ mourant que d'une manière idéale, en tant que sa mort fut moralement la mort du genre humain dont il était le représentant, mais cette mort se réalise mystiquement en nous par la foi et le baptême et saint Paul nous a habitués à ce langage : « Comme tous meurent en Adam », idéalement à l'Éden, dans l'acte même de la désobéissance et ensuite réellement, par le fait de la génération naturelle, « ainsi tous seront vivifiés dans le Christ », idéalement et en puissance au Calvaire, réellement et en acte par le fait de la régénération surnaturelle.

C'est toujours le principe de la solidarité qui est mis en lumière dans un autre passage d'une étonnante hardiesse : « Celui qui ne connaissait pas le péché, Dieu l'a fait péché pour nous, afin que nous devinssions justice de Dieu en lui¹. »

1. 2 Cor. 5²¹ : Τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη Θεοῦ ἐν αὐτῷ.

Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut nos efficeremur justitia Dei in ipso.

Il est certain que la négation μή (au lieu de οὐ) exprime un sentiment subjectif soit de la part de l'écrivain soit, beaucoup plus probablement, de la part de Dieu lui-même qui traita ainsi Jésus *quoiqu'il* le sût sans péché ou *à cause* de cela.

Il est pareillement certain que ἁμαρτία ne peut pas signifier ici « sacrifice pour le péché ». Cette acception, inconnue aux auteurs du Nouveau Testament, étrangère à la langue des Septante (sauf peut-être Lev. 6¹⁸), n'aurait pas été comprise des Corinthiens. D'ailleurs elle ne cadre pas avec le contexte. Jésus-Christ doit devenir « péché » pour nous, comme nous devenons « justice » en lui. C'est ce qu'ont fort bien vu presque tous les exégètes modernes ; aussi abandonnent-ils généralement l'explication de l'Ambrosiaster, de Pélage et de saint Augustin (*Enchirid.* 41 ; *Contra Maximin.* 1, 2 etc.) qui a entraîné, comme à l'ordinaire, un grand nombre de commentateurs latins et même quelques exégètes protestants (Ewald, Ritschl, etc.).

L'Apôtre vient de dire : « Nous vous en supplions au nom du Christ : Réconciliez-vous avec Dieu. » Il se hâte d'ajouter que cette réconciliation est possible et facile, puisque Dieu a pris les devants et préparé les voies en nous donnant un rédempteur. La particule γάρ du texte reçu, quoique inauthentique, établit donc bien la connexion des phrases. L'idée revêt ce tour paradoxal : « Le Juste devient péché afin que les pécheurs deviennent justice. » Les mots abstraits « péché, justice » ne sont pas seulement une expression plus énergique du concret « pécheur, justes », comme on le dit d'ordinaire ; car, sans examiner si saint Paul eût osé écrire : « Dieu l'a fait pécheur », le mot abstrait est appelé par l'antithèse : « Celui qui ne connaissait pas le *péché*, Dieu l'a fait *péché* » ; mais surtout il est réclamé par le

Ici encore il n'y a pas proprement substitution de personnes, il y a solidarité d'action. Le péché n'est pas transféré des hommes au Christ, mais il s'étend des hommes sur le Christ, représentant de la nature humaine ; de même la justice de Dieu n'est pas transférée du Christ aux hommes, mais elle s'étend du Christ sur les hommes, lorsque ceux-ci, par la filiation adoptive, revêtent la nature divine. Cette idée est plus clairement exprimée dans la seconde incise, car nous ne devenons justice de Dieu que *dans* le Christ, c'est-à-dire qu'autant que nous sommes unis à lui ; mais les deux membres sont parallèles et doivent s'éclairer mutuellement. L'Apôtre, en se servant des termes généraux « péché » et « justice », n'emploie pas précisément l'abstrait pour le concret, qui ne conviendrait pas ici ; il entend exprimer une notion collective. Jésus-Christ, comme chef du genre humain, dont il représente la cause et embrasse les intérêts, personnifie le péché ; il est fait « péché pour nous », non pas à notre place mais à notre avantage, car en se rendant solidaire de notre sort, il nous associe à sa destinée : ainsi, devenant péché pour nous, il nous fait devenir justice de Dieu en lui.

Le même ordre d'idées règne, à peu de chose près, dans ce passage de l'Épître aux Galates : « Le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi en devenant pour nous malédiction (car il est écrit : Maudit soit quiconque est suspendu au bois [du supplice]) ; afin de faire parvenir aux Gentils la bénédiction d'Abraham en Jésus-Christ, afin de nous faire rece-

sens, parce qu'il exprime une notion collective, tout comme « justice de Dieu ». Jésus n'est ni pécheur ni péché individuellement mais en tant que membre d'une famille pécheresse avec laquelle il ne fait qu'un. C'est de la même manière qu'il deviendra malédiction (Gal. 3¹³), comme rameau d'un arbre maudit. Pareillement en vertu de notre union à celui qui est la justice même (ἀντοδικαιοσύνη, saint Chrysostome) nous devenons « justice de Dieu ». On voit par là qu'il n'y a point substitution mais solidarité. Jésus ne devient pas « pécheur » ou « péché » à *notre place* : ce qui serait absurde et impie ; il le devient pour nous (ὑπὲρ ἡμῶν), à notre profit et à notre avantage, en prenant notre nature et en entrant dans notre famille. Et nous devenons « justice de Dieu » non pas indépendamment de lui mais *en lui* (ἐν αὐτῷ). Seulement, le contact avec les pécheurs n'a pas pu rendre Jésus pécheur parce qu'il est impeccable (τὸν μὴ γινόντα ἁμαρτίαν), tandis que l'union avec le Juste nous rend vraiment justes ; mais, comme cette justice vient de la grâce et non pas de nous-mêmes, elle est appelée « justice de Dieu ».

voir par la foi la promesse de l'Esprit ¹. » Saint Paul vient

1. Gal. 3 ¹³ : Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρᾳ, ὅτι γέγραπται· ἐπικατάρματος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου,

¹⁴ ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ γένηται ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ Πνεύματος λάβωμεν διὰ πίστεως.

¹³ Christus nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum : quia scriptum est : *Maledictus omnis qui pendet in ligno* :

¹⁴ ut in Gentibus benedictio Abraham fieret in Christo Jesu, ut pollicitationem Spiritus accipiamus per fidem.

A) *La suite des idées.* — Tous ceux qui mettent leur espoir dans les œuvres de la Loi mosaïque ("Ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσὶν) sont maudits, car la Loi prononce la malédiction contre quiconque viole un de ses préceptes (v. 10); d'un autre côté, elle ne peut lever cette malédiction en justifiant l'homme, puisque c'est la foi qui justifie (v. 11) et que la Loi ne repose pas sur le principe de la foi mais sur le principe des œuvres (v. 12). Il y a là un syllogisme complet où la conclusion est mise en tête et que saint Thomas rétablit ainsi : « Justitia est ex fide; sed Lex ex fide non est; ergo Lex justificare non potest. » — Les versets 11 et 12 forment donc une parenthèse destinée à prouver que la Loi est impuissante à révoquer la malédiction qu'elle a prononcée. Le v. 13 se rattache ainsi, sans lien grammatical, au v. 10 : « la Loi nous a maudits; le Christ nous délivre de cette malédiction. » — Il est à noter que ἡμᾶς se rapporte *aux Juifs seuls*. En effet, la Loi ne maudit que ceux qui la violent et ceux-là seuls la peuvent violer qui lui sont soumis légitimement. De plus, au verset suivant, le *nous* est formellement opposé *aux Gentils*; il ne peut donc pas les comprendre. Ce sont donc les Juifs seuls qui sont maudits par la Loi et qui sont délivrés par le Christ de cette malédiction; mais leur délivrance a pour résultat d'ouvrir aux Gentils la source des bénédictions.

B) *La double malédiction.* — Autre est la malédiction prononcée par la Loi contre ses transgresseurs, autre la malédiction dont est l'objet le supplicié. Contre ses transgresseurs, la Loi (Deut. 27²⁶) prononce une malédiction qui frappe *tous* ceux qui sont soumis à la Loi et qui n'ont d'autre secours que la Loi; car, selon la doctrine exposée ailleurs par l'Apôtre (Rom. 3²⁰; 4¹⁵), la Loi par elle-même est une lumière mais non une force, elle éclaire mais ne soutient pas : Maledictus *omnis* qui non permanserit in *omnibus*. Les mots *omnes, omnibus*, ajoutés d'après les Septante, ne se trouvent pas dans le texte hébreu, mais sont implicitement contenus dans la proposition universelle et sont réclamés par l'argumentation de l'Apôtre. — Bien différente est l'autre malédiction. Le supplice de la croix n'était pas usité chez les Juifs, mais on suspendait à un gibet le cadavre du condamné à mort. C'était une aggravation de peine et surtout un spectacle propre à inspirer la terreur. Le cadavre devait être retiré et enseveli le jour même pour cette raison (Deut. 21²³) : בִּי-קִרְלָת אֱלֹהִים תִּלְוֶהוּ, ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ Θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου. Saint Paul cite le texte librement d'après les Septante : ἐπικατάρματος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου. Il garde l'addition ἐπὶ ξύλου qui est un commentaire juste et qui convient parfaitement à Jésus crucifié. Il garde aussi le πᾶς, contenu implicitement dans la proposition générale du texte hébreu. Il change κεκατηραμένος en ἐπικατάρματος pour rendre plus étroit le parallélisme entre les deux malédictiones. Il supprime ὑπὸ Θεοῦ qui ne conviendrait point au Christ ou ne lui conviendrait qu'avec une explication. De la sorte, il y a une malédiction (κατάρᾳ) qui pèse sur les Juifs et une autre malédiction (κατάρᾳ) qui pèse sur Jésus; mais la malédiction des Juifs consiste en ceci qu'ayant violé la Loi ils se trouvent maudits par la Loi (Deut. 27²⁶ : ἐπικατάρματος, ce qui en hébreu est exprimé par אָרֵר).

de dire que tous ceux qui dépendent des œuvres de la Loi, qui mettent exclusivement en elle leur confiance, sont sous le coup de la malédiction. En effet la Loi maudit tous ses transgresseurs et ne donne pas le moyen d'échapper à la

et par conséquent sous le coup de la malédiction (ὅτι κατὰρὰν εἰσίν, Gal. 13¹⁰), la malédiction de Jésus consiste en ce que, bien qu'innocent, il se trouve dans un état que la Loi déclare maudit.

C) *Explications insuffisantes.* — a) Celle de Hilgenfeld a eu peu de succès : la Loi aurait perdu le droit de maudire les Juifs en prononçant une malédiction imméritée contre Jésus-Christ et les Juifs par là même auraient été soustraits à la tyrannie de la Loi. — b) L'hypothèse d'Everett (*The Gospel of Paul*) n'a pas non plus rencontré grande faveur : le Christ crucifié étant maudit par la Loi serait légalement impur et hors d'état d'observer la Loi; ses disciples à leur tour, étant crucifiés avec lui, seraient pareillement impurs au point de vue légal et, donc, exempts de la Loi. Mais comme là où il n'y a point de Loi il n'y a point de péché (Rom. 5¹³), leur délivrance de la Loi entraînerait leur délivrance du péché. Voir la réfutation de ce système dans Stevens, *The Theol. of the New Test.*, Édimbourg, 1899, p. 405-406 (note). Everett a beau protester que sa méthode est la bonne et que ses contradicteurs (Bruce, Briggs, Holtzmann, Mead etc.) sont aveuglés par le préjugé dogmatique, il ne fera point école. — c) Un troisième système est ainsi exposé par M. Tobac qui l'adopte (*Le problème de la justification*, p. 190) : « La Loi prononçait contre ses transgresseurs la malédiction, c'est-à-dire, dans la pensée de Paul et probablement aussi dans celle des Juifs néo-testamentaires et des adversaires de l'Apôtre, la mort, et ainsi l'exclusion du royaume. A cette malédiction, le Christ s'est soumis pour nous : chargé du poids de nos transgressions, il a été frappé par la sentence de mort qu'avait portée la Loi, il a été crucifié par la Loi. Mais comment cette mort est-elle en même temps une mort à la Loi? En étant fait maudit pour nous, le Christ nous a rachetés de la malédiction de la Loi : nous ne sommes plus les maudits de la Loi, nous ne sommes plus ses débiteurs, sa créance est éteinte; mais dès lors aussi nous avons d'une certaine façon secoué son joug. De même qu'en subissant le châtimement du péché, le Christ nous délivrait au moins en droit de sa puissance, ainsi d'une façon analogue, en prenant sur lui la malédiction de la Loi, il mettait juridiquement fin à sa domination. » Tout cela est bien compliqué, bien contourné; cela sous-entend une foule d'idées que Paul n'exprime jamais et qui sont peu conformes à son esprit. L'explication repose sur deux faux principes : la substitution totale de Jésus-Christ aux pécheurs (ἀντί au lieu de ὑπέρ), l'hypothèse que Jésus-Christ nous délivre du péché et de la Loi en subissant à notre place le châtimement dû au péché et prononcé par la Loi.

D) *Sens du passage.* — Le participe γενόμενος, au point de vue grammatical, peut être simplement descriptif et circonstantiel (*étant devenu malédiction pour nous*) ou bien causatif (*en devenant, parce qu'il est devenu malédiction pour nous*). Les exégètes nommés ci-dessus adoptent ce dernier sens et ils ont alors à expliquer pourquoi et comment le Christ a délivré les Juifs de la malédiction de la Loi en se mettant dans le cas d'être matériellement maudit par la Loi; ils n'y arrivent qu'à force de subtilités et en lisant entre les lignes une foule de choses que Paul ne dit pas et contre lesquelles il protesterait. Le mieux est de ne rien ajouter à ce qu'il affirme; car sa pensée est assez nette et ressort clairement de tous les passages analogues (Gal. 4⁴; Rom. 8³; 2 Cor. 5²¹ etc.). Le parallélisme avec Gal. 4⁴ est

malédiction prononcée par elle. Il faut donc que le Christ intervienne pour lever cette malédiction, car elle est incompatible avec la bénédiction dont leur père Abraham les a constitués héritiers présomptifs et dont les Gentils n'auront le bénéfice qu'après que les Juifs seront aptes à la recevoir. Comment s'y prendra le Sauveur?

Pour sauver les hommes, il s'était chargé de leur péché, ou plutôt était entré en communion avec leur nature pécheresse; pareillement pour sauver les Juifs — et les Gentils après les Juifs — il se charge de leur malédiction ou plutôt se rend participant à leur malédiction. La malédiction qui pèse sur lui est bien différente de celle qui pèse sur les Juifs. Toutes les deux sont prononcées par la Loi, mais celle-ci est réelle et celle-là apparente; l'une est valable aux yeux de Dieu, l'autre n'a de valeur que dans l'estimation erronée des hommes; l'une provient d'une transgression de la Loi, l'autre résulte d'un fait extérieur sans rapport avec la Loi; l'une a pour effet la juste mort du coupable, l'autre a pour cause la mort injuste d'un innocent. Il ne faut pas compléter arbitrairement la pensée de Paul, au risque de la fausser ou de la travestir. Paul n'insinue pas que la Loi en maudissant à tort l'innocent perd désormais le droit de maudire les cou-

surtout frappant, puisque le complément circonstanciel est exprimé par le même participe (γενόμενος) et la finalité par la même conjonction (ὅνα) :

Gal. 3¹³⁻¹⁴ :

Christus nos redemit de maledicto legis,

factus pro nobis maledictum :

ut in gentibus benedictio Abraham fieret

ut pollicitationem Spiritus acciperemus.

Gal. 4⁴ :

Misit Deus Filium suum

factum sub muliere, *factum* sub lege,

ut eos qui sub lege erant, redimeret,

ut adoptionem filiorum recipere-mus.

Dans les deux cas ce n'est pas le *mode* de la rédemption qui est indiqué mais la *condition*. Jésus-Christ ne délivre pas les Juifs du joug de la Loi et ne nous confère pas à tous la filiation adoptive *par le fait même* qu'il est soumis à la Loi et qu'il naît d'une femme comme tous les autres; mais c'est là une *condition essentielle* de l'œuvre rédemptrice, supposé que Dieu veuille sauver les hommes par le principe de la solidarité. Ainsi le Christ, *pour* ôter aux Juifs la malédiction de la Loi, veut partager cette malédiction. Comment, de fait, les délivrera-t-il, Paul nous l'enseigne ailleurs; mais il ne faut pas chercher tout dans chaque texte, sous peine d'aller *ultra id quod scriptum est*.

pables ; ni que la Loi, en obtenant la mort du Christ, reçoit tout son dû et n'a plus rien à réclamer : ce sont là pures imaginations des exégètes aux abois. Plus simple et moins énigmatique est la vraie pensée de l'Apôtre. La malédiction, matériellement prononcée par la Loi et acceptée par le Sauveur, n'est pas le moyen mais la condition de notre salut. En d'autres termes, Jésus-Christ n'affranchit pas les Juifs du joug de la Loi par le fait même qu'il prend sur lui la malédiction de la Loi ; mais il prend sur lui la malédiction de la Loi pour être apte à affranchir les Juifs du joug de la Loi. Pourquoi ? Parce que, d'après saint Paul comme d'après le rédacteur de l'Épître aux Hébreux, dans notre ordre de providence où la rédemption s'opère selon le principe de la solidarité, Jésus-Christ doit être homme pour racheter les hommes, sujet de la Loi pour délivrer les sujets de la Loi, membre d'une famille pécheresse pour sauver les pécheurs, revêtu de la chair pour vaincre la chair dans son propre domaine, étroitement associé aux coupables pour faire rejaillir sur eux sa justice, soumis en un mot à toutes nos infirmités et à toutes nos misères, pour être le pontife idéal capable de nous ouvrir les portes du ciel.

Valeur sotériologique de la résurrection du Christ. — Si le Christ « fut livré [à la mort] à cause de nos fautes, il fut ressuscité en vue de notre justification¹. » Non pas qu'il nous ait mérité la justification en ressuscitant, puisqu'il n'était plus capable de mérite ; ni que la rémission des péchés et la justification soient séparables : on peut bien les distinguer, comme le côté négatif et le côté positif de notre salut, mais on ne saurait tellement les disjoindre que l'une puisse aller sans l'autre. Dans quel sens Jésus-Christ est-il donc ressuscité en vue de notre justification ? C'est, disent les uns, parce que la résurrection du Sauveur étant le fondement de notre foi et le principal motif de crédibilité, si Jésus-Christ n'était pas ressuscité nous ne croirions pas en lui et, faute de croire en lui, nous ne serions pas justifiés. C'est, affirment les autres, parce que, dans les desseins de

1. Rom. 4²⁵. Voir ci-après la note N₂, p. 305-307.

Dieu, l'Évangile ne devant être prêché au monde qu'après la résurrection du Christ, notre foi et partant notre justification en dépendent. Il faut en convenir, ce lien entre notre justification et la résurrection du Christ est bien fragile, bien extérieur, bien artificiel. Aussi les Pères grecs et les meilleurs commentateurs modernes ne s'en tiennent-ils pas là. Pour eux la mort et la résurrection du Christ ne sont que les deux faces d'un même acte rédempteur, si bien que les effets de la rédemption peuvent être indifféremment attribués à l'une ou à l'autre. Dans sa mort, Jésus-Christ est cause méritoire, dans sa résurrection cause exemplaire de notre justification. La solution est assez dans l'esprit de la théologie paulinienne, mais peut-être y manque-t-il une dernière touche. Jésus-Christ ne venait pas sur la terre simplement pour mourir; il venait pour nous unir à lui et nous associer à son triomphe. Il ne lui suffisait donc pas de mourir pour nous, il devait aussi ressusciter pour nous¹. La mort n'est que la moitié de l'œuvre rédemptrice, qui réclame la résurrection comme son complément nécessaire. Aussi l'acte et le rite qui nous incorporent au Christ sont-ils mis en relation constante avec sa résurrection. Dans notre texte même, l'Apôtre vient de dire que la foi nous sera imputée à justice, comme elle le fut à Abraham, « si nous croyons en celui qui a ressuscité des morts Jésus Notre-Seigneur² ». Il dit un peu plus loin : « Si tu confesses de bouche le Seigneur Jésus et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, tu seras sauvé³. » Sans la résurrection, la foi n'a pas son véritable objet; sans la résurrection, le baptême n'a pas son complet symbolisme. Dans le baptême en effet nous mourons et nous ressuscitons avec Jésus-Christ : nous mourons mystiquement avec lui, en tant que nous sommes associés à sa mort, et nous ressuscitons, en tant que nous sommes sacramentellement associés à sa résurrection. Supprimez la résurrection, le baptême et la foi elle-même, qui ne justifie pas sans quelque relation avec le baptême, perdent leur signification et partant leur efficacité. Telle est

1. 2 Cor. 5¹⁵ : τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι.

2. Rom. 4²⁴. — 3. Rom. 10⁹.

une des raisons pour lesquelles Jésus-Christ « ressuscite en vue de notre justification ».

Il en est une autre plus profonde. Que la résurrection du Christ soit pour nous le plus solide motif de notre foi, la condition providentielle de l'envoi des apôtres, le gage assuré de notre propre résurrection ; qu'elle soit pour lui la juste récompense de ses mérites, le résultat naturel de sa plénitude de grâces, le digne couronnement de l'œuvre rédemptrice ; qu'elle soit pour Dieu le sceau apposé à la rédemption, une déclaration de paix faite aux hommes, l'expression de sa faveur enfin reconquise, ce sont des vérités de sens commun. Mais elle est plus et mieux que cela : elle est intimement liée au fruit de la mort rédemptrice et au don du Saint-Esprit. C'est au moment de la résurrection que Jésus-Christ devient « esprit vivifiant¹ ». Auparavant, il avait bien l'Esprit dans sa plénitude ; mais l'Esprit qui habitait en lui, entravé par les limitations inhérentes à l'économie de la rédemption, ne pouvait pas y exercer toute sa puissance vitale. Surtout le Christ lui-même n'était pas encore capable de communiquer aux autres la plénitude de la vie. Ce privilège avait pour condition préalable la mort et la résurrection. « Il vous est expédient que je m'en aille, avait dit Jésus ; car, si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra point vers vous ; mais, si je m'en vais, je vous l'enverrai². » Et comme il devait venir lui-même avec le Paraclet, il ajoutait : « Je ne vous laisserai pas orphelins, je viendrai vers vous³. » Saint Paul exprime la même chose sous cette forme concise et énigmatique : le Christ glorifié devient « esprit vivifiant » ; il devient pour les siens source permanente de grâce et de vie. « L'œuvre du Christ comprend deux choses : ce qu'il a fait pour tous les hommes et ce qu'il fait pour chacun d'eux ; ce qu'il a fait une fois pour toutes et ce qu'il fait sans discontinuer ; ce qu'il a fait pour nous et ce qu'il fait en nous ; ce qu'il a fait sur la terre et ce qu'il fait au ciel ; ce qu'il a fait en sa personne et ce qu'il fait par son Esprit : il réconcilie en s'offrant lui-même sur la croix, il justifie en nous envoyant

1. 1 Cor. 15⁴⁵. Voir la note M₂, p. 264-265.

2. Joan. 16⁷. — 3. Joan. 14¹⁸.

son Esprit¹ » et en opérant lui-même en nous comme esprit.

Unité et harmonie de la doctrine paulinienne. — Ce double rôle complémentaire du Sauveur dans sa mort et dans sa résurrection est l'explication naturelle de la curieuse dualité signalée avec complaisance par beaucoup de théologiens hétérodoxes². D'après eux, saint Paul aurait deux théories de la rédemption, différentes sinon disparates, tantôt courant parallèlement l'une à l'autre sans aucune tendance à se rejoindre, tantôt se rapprochant jusqu'à se toucher et à se confondre ; l'une que l'on peut appeler juridique, parce qu'elle est fondée sur le principe de la compensation, de la substitution pénale et de la satisfaction viciaire ; l'autre qui s'appellera morale, parce qu'elle est fondée sur le fait du renouvellement intérieur. Celle-ci est subjective et ne reconnaît à la rédemption de valeur qu'autant que l'homme se l'approprie par la foi et l'union au Christ ; celle-là est objective et attribue à la mort du Christ une causalité indépendante de l'application individuelle. Dans la première, la réconciliation a lieu hors de l'âme et s'accomplit en vertu d'une sorte de contrat passé entre Dieu et l'humanité, avec le Christ pour médiateur ; dans la seconde, c'est un produit de la conscience elle-même. La théorie juridique opère avec les idées d'expiation, de propitiation, de sacrifice, de substitution, enfin avec les catégories du judaïsme populaire, elle est un résidu de l'éducation pharisienne de Saul ; la théorie morale relève plutôt de la pensée hellénique, elle reflète l'expérience religieuse de Paul, après la transformation qui s'accomplit en lui sur le chemin de Dâmas. Cette même dualité se retrouverait dans l'explication de l'origine du péché, tantôt rattaché au fait historique de la première chute, tantôt rapporté au déterminisme psychologique de la chair ; elle se retrouverait aussi dans le concept de la justification, du salut, du jugement ; en un mot elle dominerait tout l'enseignement de l'Apôtre. Plusieurs déclarent la conciliation impossible et soutiennent que la synthèse n'était

1. Newman, *Lectures on ... justification*⁶, Londres, 1892, IX, § 1.

2. En particulier par Holtzmann (*Neutestam. Theol.* t. II, p. 114-121), d'après lequel est fait l'exposé suivant.

pas faite dans l'esprit de Paul; d'autres s'efforcent de résoudre l'antinomie, mais c'est en éliminant un des deux points de vue; quelques-uns sont d'avis qu'il faut laisser aux deux systèmes leur indépendance, sans essayer de les fondre ensemble ou de les subordonner l'un à l'autre, de peur de les dénaturer tous les deux en cherchant à les réunir.

Ces scrupules nous paraissent vains. Saint Paul a pris soin de confronter les deux aspects de l'œuvre rédemptrice et d'en faire voir les étroits rapports : « Nous sommes justifiés gratuitement par la grâce de Dieu, au moyen de la rédemption qui est dans le Christ Jésus. Dieu l'a exposé comme propitiation, par la foi, en son sang, pour montrer sa justice — à cause des péchés antérieurs laissés impunis, au temps où Dieu patientait — pour montrer maintenant sa justice, de manière à être [reconnu] juste et justifiant celui qui croit en Jésus. » D'après ce texte, trois initiatives de Dieu, trois opérations du Christ, trois sentiments de l'homme concourent à l'œuvre rédemptrice. Dieu, nous voyant incapables de sortir par nous-mêmes du péché, décrète de nous justifier gratuitement : c'est l'initiative de la grâce. Il décide d'établir le Christ instrument de propitiation et de l'exposer comme tel aux regards du monde : c'est le triomphe de la sagesse. Il veut ainsi démontrer qu'il est juste et qu'il le fut toujours, malgré son apparente indifférence d'autrefois à l'égard du péché : c'est la revanche de la justice. Le Christ de son côté opère la rédemption, c'est-à-dire la délivrance des pécheurs; et cette rédemption, loin d'être contraire à la grâce, agit de concert avec elle. Il opère la propitiation, lorsque, *expiant* le péché qui élevait une barrière entre Dieu et nous, il nous rend Dieu *propice*. Il produit la rédemption et la propitiation *en qualité de victime* : l'efficacité du salut est dans son sang. L'homme cependant ne reste point passif; l'affaire de son salut ne se conclut pas sans lui : son appoint est la foi, la foi en Jésus Sauveur; il médite la leçon du Calvaire et comprend qu'il doit répondre à tant d'amour par la reconnaissance; enfin, devant cette démonstration de la justice divine, il apprend à redouter la colère de Dieu et à se confier en sa miséricorde.

De la sorte, la doctrine de la rédemption forme un tout

cohérent où les points de vue les plus divers s'harmonisent.

1. Le fait du relèvement est dans un rapport exact avec l'histoire de la chute. Le Calvaire est la réplique de l'Éden. L'humanité tombe et se relève dans son représentant. Un acte de désobéissance la perd, un acte d'obéissance la sauve. Quelle clarté en rejaillit sur l'unité des plans rédempteurs, la fraternité humaine et la communion des saints!

2. Dieu n'est plus le créancier avide de toucher sa dette, ni le suzerain jaloux de venger à tout prix ses droits; c'est le Père très bon, très saint, très juste et très sage, qui, dans son amour obstiné pour l'homme coupable, prend l'initiative de le sauver et met en branle sa toute-puissance pour exécuter un dessein qui concilie au mieux tous ses attributs : bonté, sainteté, justice et sagesse.

3. Jésus-Christ est toujours la victime dont le sang expie le péché, opère la propitiation, scelle l'alliance, ouvre le ciel; mais ce n'est plus une victime inerte, douée d'une espèce de vertu magique; son sang, si précieux soit-il, ne vaut que par l'offrande libre et amoureuse qu'il en fait à son Père, au nom de l'humanité contenue en lui comme dans son chef. Il ne s'agit plus d'une substitution par laquelle l'innocent subirait le châtiment du coupable, mais d'une sublime condescendance qui porte le Fils de Dieu à identifier sa cause avec celle des pécheurs; ni d'une satisfaction extérieure accordée à Dieu pour lui arracher le pardon des criminels, mais d'un hommage filial que, grâce à Jésus-Christ, le genre humain tire de lui-même et que Dieu agrée parce qu'il en a eu l'initiative et qu'il y a la principale part.

4. La résurrection de Jésus n'est plus un luxe surnaturel offert à l'admiration des élus, ni une simple récompense accordée à ses mérites, ni seulement le soutien de notre foi et le gage de notre espérance; c'est un complément essentiel et une partie intégrante de la rédemption elle-même.

5. Enfin l'homme n'est plus le témoin passif d'un drame qui se jouerait hors de lui et où il n'aurait point de rôle : il meurt idéalement au Calvaire avec le Christ mourant et il revit mystiquement en lui dans l'acte de foi et le rite sacré qui lui appliquent le fruit de la mort rédemptrice.

NOTE N₂. — RESSUSCITÉ POUR NOTRE JUSTIFICATION.

Rom. 4²⁵ : ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἡγέρθη διὰ τὴν δικαιοσύνην ἡμῶν. — qui traditus est propter delicta nostra et resurrexit propter justificationem nostram.

I. EXPLICATIONS DIVERSES.

1. *Explications inacceptables.* — A) *La mort du Christ remet les péchés; sa résurrection justifie.* — « Ante passionem qui baptizati sunt solam remissionem peccatorum acceperunt... post resurrectionem vero tam ii qui prius, quam ii qui postea baptizati sunt omnes justificati sunt per datam formam fidei Trinitatis, acceptoque Spiritu sancto qui signum est credentium quod sint filii Dei » (Ambrosiaster). Il est inouï que la rémission des péchés soit séparée de la justification, car celui-là est juste qui n'a pas de péchés ou à qui ses péchés sont remis. Bisping ne s'éloigne peut-être pas assez du commentaire de l'Ambrosiaster : « Unter δικαιοσύς ist hier die *positive* Seite der Rechtfertigung, die Mittheilung eines neuen heiligen Lebensprincipes, welches den Menschen umwandelt und neuschafft, zu verstehen. Also die *negative* Seite der Rechtfertigung, die Tilgung der Sündenschuld, ist Folge des Kreuzestodes Christi; die *positive* Seite derselben aber, die innere Lebenserneuerung und Widergeburt, ist Ausfluss seiner Auferstehung. » Cela demanderait des éclaircissements. En tous cas, il n'est pas admissible de séparer la rémission des péchés de la justification, ni d'attribuer spécialement celle-ci à la résurrection du Christ comme à sa cause méritoire, puisque dans sa résurrection le Christ était *comprehensor* et non plus *viator*.

B) *En vertu de la résurrection, Jésus-Christ est justifié (c'est-à-dire déclaré juste) et en vertu de notre union avec lui nous sommes justifiés en même temps que lui dans sa résurrection.* — Telle est la curieuse explication d'Otto (dans son Commentaire), d'Everett (*Gospel of Paul*, p. 199-200), de Ménégos (*Le péché et la rédemption* etc. p. 465). Candlish s'y rallie et cite cinq théologiens anglicans qui l'ont soutenue (*The relation of Christ's resurrection to our justification; Expositor*, 1893, 4^e sér., t. VIII, p. 465-470) : « It seems clear that Paul does really speak of Christ being justified, and our being justified in Him as well as for His sake (Gal. 2¹⁷); and the act by which God acquitted Christ and declared Him righteous was His raising Him from the dead » (p. 468). On objectera que la justification du Christ est différente de la nôtre; non, répond Candlish (p. 469) : « Justification in every case is acquittal and absolution from guilt... the difference is simply that in the one the guilt is personal, in the other only imputed. » Il est des systèmes qu'on réfute assez en les exposant.

C) « Comme nos péchés ont moralement abouti à la mort du Christ, ainsi notre justification a moralement abouti à sa résurrection. Notre condamnation l'avait tué; notre justification l'a ressuscité. » Telle est l'explication proposée par Godet dans son commentaire, explication

qui a du moins le mérite d'être originale. Celle de M. Tobac est assez semblable (*Le problème de la justification*, etc. p. 157) : « Ce n'est pas seulement en vue de notre justification mais à cause de notre justification que le Christ est ressuscité. Par sa mort expiatrice en effet, il a obtenu auprès de Dieu notre justification; cette première partie de sa mission étant remplie, Dieu l'a fait triompher de la mort. » Et dans une note ajoutée après coup (p. xxiii) : « Le péché qui existait dans l'humanité a été la cause de la mort du Sauveur. En mourant avec le Christ nous avons été justifiés, nous avons obtenu la sentence divine de justification. Dès lors, notre justification ainsi obtenue, le Christ n'avait plus de motif de rester dans la mort, puisque le péché était la seule cause de sa mort. A cause de notre justification obtenue par sa mort, parce que nous nous trouvions ainsi justifiés, il est ressuscité. » En d'autres termes : nous avons tué le Christ par nos péchés, nous l'avons ressuscité par notre justification.

2. *Explications insuffisantes.* — D) Un grand nombre de commentateurs anciens et modernes, à la suite d'Augustin (*Contra Faust.* xvi, 29), disent que le Christ est ressuscité pour notre justification parce que sa résurrection est le principal motif de crédibilité et, donc, le fondement de la foi sans laquelle il n'y a pas de justification. Quelques-uns ajoutent que l'Évangile ne devant être prêché au monde qu'après la glorification du Christ, la foi et par conséquent la justification en dépendent, dans l'ordre actuel de la providence. Cette considération est bien développée par Tolet approuvé par Cornely et d'autres; mais cette exégèse est tirée de loin et suspecte par son excès de subtilité.

E) Chrysostome et ses disciples, avec plusieurs interprètes catholiques, considèrent la mort et la résurrection comme un tout inséparable, comme les deux aspects d'un même acte rédempteur : Ἐπὶ τούτῳ καὶ ἀπέθανε καὶ ἀνέστη, ἵνα δίκαιους ἡμᾶς ἐργάσῃται (Chrys.). Cornelius à Lape a bien exposé ce point de vue auquel il joint d'ailleurs le précédent et le suivant : « Christus officium suum et meritum passionis in resurrectione quasi in termino suo absolvit; resurrectio enim fuit terminus et complementum passionis, meritorum et totius œconomiae Christi. Unde resurrectio et passio censentur unum opus redemptionis et una actio moralis Christi completa, qua simul et semel meruit Christus tum remissionem peccatorum, tum justificationem nostram : sed ob similitudinem » etc. Il y a du vrai en tout cela; mais est-ce bien l'explication adéquate de notre texte ?

F) D'autres regardent la résurrection du Christ comme la cause exemplaire de notre justification. Il est donc ressuscité pour nous servir de modèle dans l'œuvre de la justification. Ainsi S. Thomas : « Cum humanitas Christi esset quodammodo instrumentum divinitatis ejus, omnes passionis et actiones humanitatis Christi fuerunt nobis salutiferæ, utpote ex virtute divinitatis provenientes. Sed quia effectus habet aliquantulum similitudinem causæ, mortem Christi, qua extincta est in eo mortalis vita, dicit esse causam extinctionis peccatorum nostrorum; resurrectionem autem ejus, qua rediit ad novam vitam gloriæ, dicit esse causam justificationis nostræ per quam redimus ad novitatem justitiæ » (*Summa theol.* III^a, qu. lvi, a. 2).

G) Quelques interprètes réunissent en un faisceau toutes ces raisons

pour leur donner plus de force. Tel Sanday dans sa note sur la place de la résurrection du Christ dans l'enseignement de S. Paul (p. 116-118) : a) La résurrection est la meilleure preuve de la divinité du Christ; b) la meilleure preuve de l'efficacité de la rédemption; c) la preuve décisive que le sacrifice de la croix est accepté par Dieu; d) le gage de notre propre résurrection; e) le modèle de notre résurrection spirituelle. Voir aussi E. Schäder, *Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus*, Gütersloh, 1893.

II. PORTÉE DOCTRINALE DU TEXTE.

1. *Sens de la première incise.* — Cette incise est une citation tacite d'Isaïe (53⁴² : διὰ τὰς ἀνομιὰς αὐτῶν παρεδόθη) où le contexte montre qu'il s'agit de Jésus-Christ livré à la mort (παρεδόθη εἰς θάνατον) et cela comme remède au péché (καὶ αὐτὸς ἀμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν). C'est d'ailleurs une pensée familière à l'Apôtre et à tout le Nouveau Testament. Le Christ s'est livré lui-même à la mort (Gal. 2²⁰; Eph. 5³), il a été livré par Judas et les Juifs (Mat. 20¹⁹; Joan. 19¹¹), mais il a été aussi livré par son Père (Joan. 3¹⁶; Rom. 8³²). Il faut prendre ici le dernier sens en vertu du parallélisme : comme le Christ fut ressuscité *par* Dieu, il fut livré *par* Dieu. Le verset qui précède fournit un surcroît de preuve : Dieu y apparaît comme l'auteur de la résurrection du Fils (ἐπὶ τὸν ἐγείροντα Ἰησοῦν). — La particule διὰ avec l'accusatif est finale; mais la fin peut regarder le passé (à cause de nos péchés à expier par la mort du Christ) ou l'avenir (en vue de nos péchés à effacer par la foi et le baptême). Puisqu'il est question du Christ livré à la mort, ainsi que nous venons de le voir, le premier sens s'impose.

2. *Sens de la seconde incise.* — « Jésus fut ressuscité par Dieu en vue de notre justification » ou, équivalentement : « Dieu ressuscita Jésus en vue de notre justification. » Comme notre justification est quelque chose de personnel et de subjectif qui n'est pas consommé entièrement par le fait de la résurrection de Jésus, la fin de Dieu, en ressuscitant son Fils, regarde nécessairement l'avenir. Or notre justification étant produite par la foi et le baptême, il est aisé de voir de quelle manière la résurrection de Jésus influe sur ces deux actes. Notre foi au Christ n'est pas une foi au Christ mort mais au Christ Sauveur, au Christ vivant, c'est-à-dire au Christ ressuscité. « Nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité » (1 Thess. 4¹⁴); pour que la foi nous soit imputée à justice il faut croire « en celui qui a ressuscité des morts Jésus Notre-Seigneur » (Rom. 2²⁴ et 10⁹). Sans la résurrection, la foi qui justifie n'a pas son objet complet. Il en est de même du baptême. Le baptême n'est pas seulement le symbole efficace de la mort du Christ mais aussi de sa résurrection; c'est pourquoi, outre la mort mystique, il produit en nous la résurrection mystique dont il est le signe sensible. Sans la résurrection du Christ, le baptême n'aurait ni sa signification totale ni sa complète efficacité. J.-C. par sa résurrection parfait son œuvre rédemptrice; Dieu devait donc le ressusciter *pour* notre justification.

NOTE O₂. — APERÇU HISTORIQUE SUR LE DOGME DE LA RÉDEMPTION.

I. LE MESSIE SOUFFRANT DANS LA THÉOLOGIE JUDAÏQUE.

Les Juifs connaissaient la valeur de l'intercession du juste, le prix des épreuves acceptées avec résignation, la réversibilité des mérites et des démérites, en vertu de laquelle les innocents souffraient quelquefois pour les coupables, et les fils bénéficiaient des bonnes œuvres de leurs pères; mais ils n'admirent jamais qu'avec une répugnance extrême les souffrances du Messie et n'accordèrent à ces souffrances aucune valeur expiatoire. Écartons d'abord l'équivoque créée par l'expression « douleurs du Messie » (הַבְּלִי הַפִּשִּׁיחַ). Cf. Marc. 13⁸; Mat. 24⁸ : ἀρχὴ ὠδίνων). Les *douleurs du Messie* ne sont pas les souffrances personnelles du Messie, mais les calamités terrestres et les commotions cosmiques qui doivent précéder sa venue; ce sont en quelque sorte les *douleurs de l'enfantement* du monde en travail du Messie. La question qui nous occupe est tout autre : les Juifs d'alors croyaient-ils que le Messie dût souffrir et que ses souffrances eussent pour effet d'expier les crimes des hommes? Question que les textes seuls peuvent trancher. Or les textes imposent une réponse négative.

1. Ni le Targum, ni les Midraschim, ni le Talmud de Jérusalem ne font allusion à un Messie souffrant. — Rien de plus curieux que le Targum de Jonathan sur Is. 52¹³-53¹², reconnu comme messianique. « Tout ce qui est dit des souffrances du Serviteur est détourné violemment du sens naturel et appliqué au peuple » (Condamin, *Le livre d'Isaïe*, 1905, p. 326). Pour la comparaison avec le texte original, voir le commentaire de Knabenbauer, p. 329-331 ou Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 240-243. — Raymond Martin dans son *Pugio fidei*, fol. 675, cite un texte du *Sifré* où il est parlé des humiliations et des souffrances expiatoires du Messie. Ce texte ne se trouve pas dans le *Sifré* (midrasch des Nombres et du Deutéronome) mais on en lit un semblable dans le *Sifrâ* (midrasch du Lévitique); seulement il n'y est plus question du Messie. Il est fort probable que le savant dominicain se servait d'un texte interpolé (peut-être par un Juif devenu chrétien), « parce que tous les manuscrits connus soutiennent le texte actuel, parce que le *Sifrâ* s'occupe très peu du Messie ou même d'agada, parce que les préoccupations messianiques ont été plutôt en se développant au sein du judaïsme » (Lagrange, p. 245).

2. Le Talmud de Babylone, compilation du V^e ou du VI^e siècle, a trois allusions à des souffrances du Messie; mais ces souffrances ne sont pas expiatoires. — *Sanhed.* 93 b (Dieu chargera le Messie de préceptes et d'épreuves comme de meules); *Ibid.* 98 b (le blanc, c'est-à-dire le lépreux, est un des noms du Messie); *Ibid.* 98 a (le Messie est représenté soignant ses plaies à la porte de Rome). Ces fantaisies rabbiniques d'une date si tardive, qui ont été suggérées deux fois sur trois par le plaisir de faire un mauvais calembour, et l'autre fois par le dé-

sir d'opposer l'humiliation du Christ à son triomphe, n'attestent nullement une tradition sérieuse. D'ailleurs les souffrances du Messie n'y sont pas présentées comme expiatoires; ce sont des souffrances endurées par le Messie avant d'inaugurer son rôle de Sauveur.

3. *Il n'y a aucune raison de penser que les Juifs ont dédoublé leur Messie primitivement unique, attribuant au Messie fils de Juda la gloire et les triomphes, et rejetant sur le Messie fils de David les souffrances expiatoires.* — Pour la démonstration de cette thèse, voir *Le Messianisme* du P. Lagrange, p. 236-256. « Le Messie fils de Joseph n'est point un Messie souffrant, c'est un Messie tué » (*Ibid.*, p. 236). Cf. Weber, *Jüd. Theol.*², p. 362-4.

II. LE DOGME DE LA RÉDEMPTION ET LES PÈRES.

Nous formulons ici deux ou trois remarques générales, renvoyant pour le reste à l'excellent travail de M. l'abbé J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption, essai d'étude historique*, Paris, 1905.

1. Si les Pères ne semblent pas accorder à ce dogme l'importance que nous lui donnons aujourd'hui, cela tient à diverses raisons. Vu le public auquel ils s'adressent et le but qu'ils poursuivent, les Pères apostoliques et les apologistes n'ont guère occasion de parler de la rédemption : les premiers s'occupent plus de morale que de dogme et les seconds plus de philosophie que de théologie. D'ailleurs, proportions gardées, il y a chez eux autant d'allusions à l'œuvre rédemptrice qu'à tout autre article de foi. Voir Rivière, *op. cit.*, p. 101-116. Fait à noter : dans les premiers siècles, aucune hérésie ne s'attaqua directement au dogme de la rédemption. Les Pères n'eurent donc pas à le défendre; mais, comme il arrive pour les articles de possession indiscutée, on se contenta de répéter les formules traditionnelles, sans s'inquiéter beaucoup de les mettre d'accord et sans songer à pousser plus avant l'intelligence du dogme.

2. En face des païens incrédules, le problème capital était celui-ci : Pourquoi un Dieu s'est-il fait homme? L'incarnation une fois admise, la rédemption allait de soi. Même on se servait de la rédemption pour rendre l'incarnation vraisemblable. C'est ce que fait Origène dans sa réfutation de Celse. C'est ce qu'ont principalement en vue saint Athanase et saint Grégoire de Nysse dans les deux premiers ouvrages où la rédemption soit traitée *ex professo*. S. Athanase intitule le sien *De incarnatione Verbi* (XXV, 96-198); s'il insiste beaucoup sur la rédemption physique, c'est-à-dire sur le relèvement de la nature humaine par l'union du Verbe avec notre chair, son plan et son but lui traçaient cette marche. Les visées apologétiques de S. Grégoire de Nysse, dans sa *Grande Catéchèse*, ne sont pas moins marquées : il ne s'adresse pas à des fidèles, à peine à des catéchumènes; il cherche à convaincre les Juifs et les païens en leur présentant, sous le jour le plus favorable, les convenances de l'incarnation. Nous ne faisons pas difficulté d'avouer que le frère de saint Basile abuse des comparaisons médicales, qu'il se complait à l'excès dans la description des procédés pharmaceutiques, mais la doctrine catholique de la rédemption par la croix de

Jésus n'est ni dissimulée ni passée sous silence; elle descend à l'arrière-plan, voilà tout.

3. Car c'est ce qu'oublient trop les modernes critiques des Pères de l'Eglise : les Pères présentent la rédemption sous tous ses aspects et on ne leur rend pas assez justice en ne citant d'eux que des phrases où la présentation du dogme paraît incomplète. Nous allons choisir des exemples chez ceux dont la doctrine est le plus sévèrement critiquée. Voici d'abord S. Grégoire de Nysse, le bouc émissaire des rationalistes : « Notre nature était malade, elle avait besoin d'un médecin; l'homme était tombé, il attendait qu'une main le relevât; frappé à mort, il fallait qu'on lui rendit la vie; égaré dans les sentiers du mal, il lui fallait un guide vers le bien; enfermé dans les ténèbres, il soupirait après la lumière. Il fallait au captif un rédempteur, au prisonnier un secours, à l'esclave un libérateur. » *Orat. catech. magna*, 15 (XLV, 48). — Eusèbe qui se complait aussi aux comparaisons médicales (cf. *Demonstr. evangelica*, iv, 10, XXII, 276, 280-281) n'est pas moins formel sur la valeur du sacrifice du Christ, qui est τὸ μέγα καὶ τίμιον λύτρον, τὸ τοῦ πάντος κόσμου καθάρσιον, πάντων ἀνθρώπων ἀντίψυχον, τὸ πάσης κηλίδος καὶ ἁμαρτίας καθαρὸν ἱερεῖον, ὁ ἄμνός τοῦ Θεοῦ κτλ. (*Ibid.* I, 10, XXII, 88).

III. LA THÉORIE DU RACHAT ET LES DROITS DU DÉMON.

1. *Textes patristiques répréhensibles.* — Quand les Pères se contentent de dire que le péché nous rend esclaves et même esclaves du démon, que Jésus-Christ est notre rançon, qu'il nous rachète par son sang, on n'a rien à leur objecter, leur langage étant celui de l'Écriture. Mais quelques-uns d'entre eux — beaucoup moins que ne le prétendent Ritschl, Harnack et Sabatier — affirment ou insinuent que le démon avait des droits sur nous, qu'il lui était dû une sorte de compensation, qu'il ne nous aurait pas lâchés sans cela, qu'en fait une rançon lui a été payée. Voici les passages incriminés :

A) *Origène*, parmi d'autres explications irréprochables, insiste un peu trop sur les idées de rançon et de rachat qu'il semble prendre au sens littéral. Cf. *In Roman.* iii, 7 (XIV, 945); *In Joan.* i, 39 et vi, 35 (XIV, 92 et 292). Il aime à décrire le péché sous la figure d'un contrat en vertu duquel nous nous vendons au démon. Cf. *In Exod. hom.* vi, 9 (XII, 338); *In Jerem. hom.* xv, 5 (XIII, 433); *In Roman.* v, 3 (XIV, 1026); *In Luc. hom.* xxii (XIII, 1862). Une fois même, il se demande si la rançon n'aurait pas été payée à Satan *In Matth.* xvi, 8 (XIII, 1397) : Τίτι δὲ ἔδωκε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν; οὐ γὰρ δὴ τῷ Θεῷ· μήτι οὖν τῷ πονηρῷ; οὗτος γὰρ ἐκρατεῖ ἡμῶν ἕως θοῆς τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῷ λύτρον ἢ τοῦ Ἰησοῦ ψυχὴ ἀπατηθέντι ὡς δυνάμεν αὐτῆς κυριεῦσαι. Cf. *In Roman.* ii, 13 (XIV, 145).

B) Si *Origène* hésite, *S. Grégoire de Nysse* est catégorique : *Oratio catech. magna*, 22-24 (XLV, 60-66). Le contrat de vente conclu avec le démon est valable; nous lui appartenons réellement; Dieu pourrait sans doute nous retirer de force à notre maître, mais il préfère observer avec lui l'équité et la justice; c'est pourquoi une rançon lui est payée : Ἔδει μὴ τὸν τυραννικὸν ἀλλὰ τὸν δίκαιον τρόπον ἐπινοηθῆναι τῆς ἀνακλήσεως· οὗτος δὲ ἐστὶ τις τῷ ἐπικρατοῦντι ποιήσασθαι πᾶν ὅπερ ἐν ἐθέλοι λύτρον (*Ibid.* 23, XLV, 61).

C) *S. Ambroise* lui aussi décrit volontiers le marché qui nous livre à Satan. Le démon nous achète à l'encan. Cf. *De Jacob*, I, III, 10 (XIV, 632); *In Psalm.* xxxvi, n° 46 (XV, 1036); *In Luc.* VII, n°s 114-117 et x, n° 66 (XV, 1727-8 et 1913). De là à dire que le démon devait être indemnisé il n'y avait qu'un pas; *S. Ambroise* l'a franchi une fois au moins: « Pretium nostræ liberationis erat sanguis Domini Jesu, quod necessario solvendum erat ei cui peccatis venditi eramus. » *Epist.* LXXII, 8-9 (XVI, 1299-1300). Cf. *Epist.* xli, 7-8 (XVI, 1162-3).

D) *S. Jérôme* a quelque chose d'approchant: « Nec ante veniam accipere possumus delictorum et servi esse cessamus, nisi pretium pro nobis cruentus quondam victor accepit. » *In Ephes.* I, 7 (XXVI, 450-1). Voir tout le passage où semble se trahir l'influence d'Origène.

E) Je ne sais s'il faut ajouter à cette liste *S. Basile* pour une phrase plus oratoire que dogmatique. *In Psalm.* XLVIII, 3 (XXIX, 437): ὑποχειροῦς ὑμᾶς λαβὼν [ὁ διάβολος], ὃ πρότερον ἀπῆλθε πρὶν ἂν τινι λύτρῳ ἀξιολόγῳ πεισθεῖς ἀνταλλάξασθαι ὑμᾶς ἔληται. Mais *S. Irénée* ne doit y figurer à aucun titre, car il proteste assez souvent que le démon n'avait pas de véritables droits. Cf. P. Galtier, *La rédemption et les droits du démon dans saint Irénée*, Paris, 1911 (extrait des *Recherches de science relig.*, t. II, fasc. I).

2. *Conception toute différente.* — Elle est exposée ainsi par M. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, p. 396: « Le démon a reçu de Dieu le pouvoir de mettre à mort les hommes à cause de leurs péchés; mais en s'attaquant à Jésus-Christ qui est innocent, il a gravement outrepassé ses droits constitutionnels: c'est donc en toute justice que Dieu, pour cet abus de pouvoir, le dépouille de ses captifs. Le démon ne reçoit plus une rançon, mais le juste châtimement de son crime. » Cette conception se rencontre surtout chez les Pères latins: *S. Hilaire*, *In Ps.* LXVIII, 8 (IX, 475); *S. Pacien*, *De baptismo*, 4 (XIII, 1092); *l'Ambrosiaster*, *Comment. in Col.* 2^{as} (XVII, 431) et *passim*; *S. Augustin*, *De lib. arbitrio*, III, x, 29-31 (XXXII, 1285-7); *De trinitate*, XII, XII, 16-19 (XLII, 1026-9); *S. Léon*, *Serm.* xxii, 3-4 (LIV, 196-197) et *passim*; *S. Césaire d'Arles*, *Hom. de Paschate*, III (LXVII, 1049); *S. Grégoire le Grand*, *Moral.* XVII, xxx, 46-47 (LXXVI, 32-33). Mais on la trouve aussi chez les Pères grecs: *S. Chrysostome*, *In Joan. hom.* LXVIII, 2-3 (LIX, 372-373); *Théodoret*, *De provid.* x (LXXXIII, 748); *S. Cyrille d'Alexandrie*, *De incarn. Domini*, XI (LXXV, 1433-6), *S. Jean Damascène*, *De fide orth.* III, I (XCIV, 984), d'où elle est passée dans *S. Thomas*, *Summa theol.* III^a, qu. I, a. 1.

Assez souvent l'idée est présentée sous une autre forme. Le démon, croyant le triomphe facile, s'attaque à Jésus-Christ et court lui-même au-devant de sa défaite. Il se trompe, il est dupe de sa haine, il est pris au piège, à l'hameçon, à la souricière: *S. Grégoire de Nysse*, *Oratio cat. magna*, 24 (XLV, 66); *S. Augustin*, *Serm.* cxxx, 2 (XXXVIII, 726: Redemptor... tetendit muscipulam crucem suam: posuit ibi quasi escam sanguinem suum) et *passim*; *S. Grégoire le Grand*, *Moral.* XXXIII, VI, 12-13 (LXXVI, 677-680: In hamo captus est, quia inde interiit unde devoravit) et *passim*; *S. Isidore de Séville*, *Sentent.* I, xiv, 12 (LXXXIII, 567: Illusus est diabolus morte Domini quasi avis. Nam ostensa Christus suæ carnis mortalitate, quam interimendam ille appete-

bat, abscondit divinitatem, ut *laqueum* quo eum velut avem improvidam prudenti irretiret *decipula*).

Ces métaphores sont d'un goût plus que douteux, surtout quand c'est Jésus-Christ, de connivence avec son Père, qui tend le piège ou l'hameçon; mais elles n'intéressent pas la pureté de la doctrine théologique, puisqu'il est entendu que le démon n'a pas de droits sur nous ou qu'il n'a que ceux que Dieu lui accorde pour nous punir.

3. *Critique des droits du démon.* — Elle fut faite de bonne heure. Nous la trouvons, dès le troisième siècle, dans l'auteur anonyme du *De recta in Deum fide* attribué faussement à Origène (XI, 1756-7). La protestation indignée de S. Grégoire de Nazianze, *Orat.* XLV, 22 (XXXVI, 653), mérite d'être citée. Le saint docteur se demande à qui a été payée la rançon offerte par le Christ : Εἰ μὲν τῷ πονηρῷ, φεῖ τῆς ὕβρεως, εἰ μὴ παρὰ Θεοῦ μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸν Θεὸν αὐτὸν λύτρον ὁ ληστής λαμβάνει καὶ μισθὸν οὕτως ὑπερφυῆ τῆς ἑαυτοῦ τυραννίδος, δι' ὃν καὶ ἡμῶν φεῖσθαι δίκαιον ἔνν. S. Jean Damascène, *De fide orth.* III, 27 (XCIV, 1096), ne réproouve pas ce système répugnant avec moins de force. Mais c'est Abélard (*In Roman.* II, 3 et *Epit. theol.* 23, CLXXVIII, 833-5 et 1730-1) et S. Anselme (*Cur Deus homo*, I, 7 et *Medit.* XI, CLVIII, 363-8 et 763-4) qui portèrent à la théorie des droits du démon le coup de grâce. Après eux, on ne fit guère que répéter leurs arguments, d'ailleurs décisifs.

IV. SUBSTITUTION ET SATISFACTION.

1. Les Pères développent rarement la théorie de la *substitution*, mais ils la supposent toujours lorsqu'ils disent que Jésus-Christ a soldé notre dette, ou payé notre rançon, ou subi à notre place le châtimement qui nous était dû. Ils expriment souvent cette idée par des composés formés avec la particule ἀντί. Jésus-Christ est πάντων ἀνθρώπων ἀντάτιος (S. Basile, *In Psalm.* XLVIII, XXIX, 440; S. Cyrille d'Alex., *Glaphyr. in Levit.*, LXIX, 548; Clément d'Alex., *Quis dives salvetur*, 37, IX, 641, etc.), ou ἀντίψυχος (Eusèbe, *De theoph.* 3, XXIV, 616; Procope de Gaza, *In Isaiam*, LIII, LXXXVII, 25, etc.), ou ἀντάλλαγμα (S. Grégoire de Nazianze, *Orat.* I, 5, XXV, 400, etc.). Ces manières de parler, dont les exemples sont innombrables, peuvent s'autoriser de S. Paul (1 Tim. 2⁶ : ἀντιλυτρον).

Plus que toute autre, la théorie de la substitution se prêtait aux exagérations et aux déductions erronées. On en trouvera la curieuse histoire dans Rivière (*op. cit.*, p. 373-445) et, pour ce qui regarde les protestants, dans Lichtenberger (art. *Rédemption* dans *Encycl. des sciences relig.*, t. XI, 143-4). M. Rivière est revenu sur ce point dans un travail en cours de publication, *Les conceptions catholiques du dogme de la rédemption*, dans *Revue prat. d'apologétique*, t. XIII, 1911, p. 5-32, 104-120, 161-176. L'auteur affirme (p. 119) que « c'est la Réforme qui est responsable d'avoir mis au premier plan la notion de peine et réduit la Rédemption à un mystère de substitution sanglante ». Il est d'avis (p. 120) « que l'idée d'expiation pénale est tout à fait accessoire et que, par suite, à vouloir lui donner le rôle principal, on ne peut aboutir qu'à des systèmes décevants et funestes ».

2. La théorie de la *satisfaction*, du moins telle que l'expose S. Anselme, repose sur l'idée de substitution. Il ne semble pas que le sens

actuel des termes « satisfaire » et « satisfaction » soit antérieur à S. Anselme. Il n'existe pas notamment dans les deux textes souvent allégués de S. Hilaire (*In Psalm.* LIII, 12, IX, 344) et de S. Ambroise (*De fuga sæc.* VII, 44, XIV, 589). Tertullien, S. Cyprien et d'autres Pères latins s'en servent fréquemment pour signifier les œuvres de pénitence par lesquelles le pécheur cherche à apaiser Dieu, mais non pour désigner l'œuvre rédemptrice. D'après M. Rivière (*op. cit.*, p. 289), Raoul Ardent, vers la fin du XI^e siècle, aurait été le premier à leur donner cette dernière acception sans toutefois les appliquer encore à la mort du Sauveur. Sur la théorie de l'archevêque de Cantorbéry, cf. Bainvel, *Anselme (saint)* dans le *Dict. de théol. cathol.*; B. Dörholt, *Die Lehre von der Genugtuung Christi*, Munster, 1891; K. Staab, *Die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi*, Paderborn, 1908; B. Funke, *Satisfaktionstheorie des heil. Anselm von Canterbury*, Munster-W., 1903 (*Kirchengesch. Studien*, t. VI, fasc. 3); L. Heinrichs, *Die Genugtuungstheorie des heil. Anselmus von Kanterbury*, Paderborn, 1909 (*Forschungen zur christl. Liter. und Dogmengesch.*, t. IX, fasc. 1); Hugon O. P., *Le mystère de la rédemption* dans *Revue thomiste*, t. XVIII (1909), p. 406-421, 663-677 (et à part, Paris, 1910); G. C. Foley, *Anselm's theory of the atonement*, Londres, 1909).

Les premiers docteurs scolastiques corrigèrent peu à peu ce qu'il y avait, dans le système de S. Anselme, d'inexact ou d'imprécis. Pierre Lombard fit remarquer que la mort du Christ n'était pas le seul moyen dont Dieu disposât pour sauver les hommes. Alexandre de Halès et S. Bonaventure enseignèrent que ni l'incarnation ni la passion n'étaient requises pour notre salut d'une nécessité absolue et proprement dite, mais seulement d'une nécessité de convenance ou d'une nécessité résultant du décret divin. S. Thomas insista sur ce point que le mérite du Christ est le nôtre, puisque le Christ est notre chef et que nous sommes ses membres. Duns Scot dépassa même la mesure en affirmant que la satisfaction de Jésus-Christ ni n'était d'une valeur infinie ni n'avait besoin de l'être pour être adéquate. Mais il fut peu suivi.

V. LA THÉORIE DE LA RÉDEMPTION PUREMENT SUBJECTIVE.

1. *Abélard*. — On sait qu'il fut le premier à la formuler. Ce n'est pas qu'il ne parle à l'occasion du sacrifice de la croix (*Expos. symb. Apost.*, CLXXVIII, 622), de nos péchés effacés par le sang du Christ (*In Roman.* III, 8, CLXXVIII, 908), du Christ portant la peine du péché (*Ibid.* 859 et *Serm.* XII, *Ibid.* 480-481), mais lorsqu'il traite la question *ex professo*, il réduit la rédemption à une manifestation d'amour destinée à produire en nous une réaction d'amour. Dans son Commentaire sur l'Épître aux Romains il critique longuement non seulement la théorie des droits du démon, mais en général toutes les explications traditionnelles et s'arrête pour son compte à cette solution (CLXXVIII, 836) : « Nobis autem videtur quod in hoc justificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod per hanc singularem gratiam nobis exhibitam, quod Filius suus nostram suscepit naturam et in ipsos nos tam verbo quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem astrinxit. » Non seulement la valeur

objective de la mort du Christ est virtuellement niée, mais la même valeur rédemptrice est attribuée à la vie du Christ qu'à sa mort elle-même. Abélard renvoie pour plus d'explications à sa *Théologie* que nous n'avons pas; mais l'*Epitome theol. christ.*, œuvre d'un de ses disciples, qui semble bien fidèle à sa doctrine, contient des idées semblables (*Epit.* 23, CLXXVIII, 1730-1732) : il fallait à l'homme déchu la prédication et l'exemple; le Fils incarné lui donne l'un et l'autre; c'est le seul motif de l'incarnation et la seule efficacité de la rédemption. D'ailleurs la pensée d'Abélard est suffisamment connue par les réfutations de S. Bernard (*Capitula hæres. Petri Abælardi*, 4, CLXXXII, 1050 et *Contra errores Abælardi*, 9, CLXXXII, 1071-2) et de Guillaume de Saint-Thierry (*Disput. adv. Abæl.* 7, CLXXX, 269-276), par la confession de foi imposée à Abélard lui-même (*Apologia seu fidei confessio*, CLXXVIII, 106) et par la rétractation de Geoffroy de Clervaux, son ancien disciple (CLXXX, 331-2).

2. *Disciples modernes d'Abélard.* — Le système d'Abélard, peu goûté des contemporains, était presque tombé dans l'oubli quand Socin et ses adeptes vinrent le ressusciter. Mais ce patronage n'était guère fait pour le recommander aux yeux des réformateurs du xvi^e siècle et moins encore aux yeux des catholiques. C'est Ritschl qui, de nos jours, s'inspirant de Kant et de Schleiermacher, a essayé de l'asseoir sur des bases scripturaires et lui a donné la vogue dont il jouit présentement dans les milieux protestants et rationalistes. Pour Ritschl, il ne saurait être question de rédemption objective; car Dieu est amour et si essentiellement Père qu'il est toujours disposé à pardonner aux hommes et à les sauver. L'œuvre rédemptrice du Christ consiste à nous révéler, par sa vie et surtout par sa mort, l'amour du Père céleste. Cette révélation nous rend la confiance et détruit en nous le péché qui n'est qu'un manque de confiance à l'égard de Dieu. Ainsi elle nous justifie et nous réconcilie; elle nous délivre aussi du châtiment des péchés; car le châtiment n'est que le sentiment de notre faute et la conviction que les maux de la vie en sont la juste peine. En même temps, par l'union à Jésus, nous acquérons la maîtrise de nous-mêmes et la domination des choses extérieures et nous participons de la sorte à la seigneurie et à la divinité du Fils de Dieu. Cf. E. Bertrand, *Une nouvelle conception de la rédemption. La doctrine de la justification et de la réconciliation dans le système théol. de Ritschl*, Paris, 1891.

Les disciples plus ou moins déguisés de Ritschl ne le suivent pas tous jusque-là, mais ils acceptent dans ses grandes lignes le système du maître. Nous citerons comme exemples typiques A. Sabatier, *La doctrine de l'expiation et son évolution historique*, Paris, 1903 et G. B. Stevens, *The Christian doctrine of salvation*, Edimbourg, 1905. Cependant on ne peut pas affirmer que ce système soit général parmi les théologiens hétérodoxes; témoin les nombreux articles en sens contraire publiés dans ces dernières années par les revues protestantes, comme l'*Expository Times* en Angleterre et la *Revue de théologie et des questions religieuses* en France.

VI. LE PRINCIPE DE LA SOLIDARITÉ.

Ce principe, nous l'avons dit, a été reconnu dès l'origine et il l'est toujours davantage. Contentons-nous de quelques traits saillants.

1. *S. Irénée* parle très souvent de la *récapitulation* des choses dans le Christ : *Hæres.* III, XVIII, 1; XXI, 10; V, 1, 2; v, 1-2; XXI, 1, etc. L'idée qui ressort de tous ces passages et autres semblables, c'est que le Christ recommence, au rebours, l'œuvre d'Adam; qu'il résume en lui l'humanité comme la résumait Adam dont il est l'antitype; qu'il doit donc appartenir à la famille humaine pour en être le représentant. Tout cela converge vers la notion de solidarité dans la chute et le relèvement. Et cette idée n'est nullement spéciale à saint Irénée.

2. *Beaucoup de Pères* vont plus loin. Non seulement ils disent que Jésus-Christ a dû être homme pour sauver les hommes, mais ils resserrent tellement l'union entre le Christ et l'humanité représentée par lui, que la chair est sanctifiée par sa présence et guérie par son contact. Il reste toujours qu'à leurs yeux le genre humain est contenu dans le Christ comme dans son chef et son fondé de pouvoirs, de sorte que les actions du Christ sont moralement les actions de la famille humaine. Voici quelques textes, choisis parmi les plus courts mais non pas toujours les plus expressifs : « Dieu refait et répare Adam par lui-même » (S. Hippolyte, *De Christo et Antichristo*, 26 : Ἀναπλάσσων δι' ἑαυτοῦ τὸν Ἀδάμ). — « Deum in primo quidem Adam offendimus, non facientes ejus præceptum; in secundo autem Adam reconciliati sumus, obediētes usque ad mortem facti » (S. Irénée, *Hæreses*, V, XVI, 3). — « Quæ erat causa incarnationis nisi ut caro quæ peccaverat per se redimeretur? » (S. Ambroise, *De incarnationis sacram.* VI, 56, XVI, 832). — « In eo (Christo) per naturam suscepti corporis quædam universi generis humani congregatio continetur » (S. Hilaire, *In Matth.*, IV, 12, IX, 935).

3. La plupart des auteurs modernes adoptent le principe de la solidarité, déjà nettement posé par S. Thomas. Il faut remarquer cependant que plusieurs ne l'entendent pas comme il faudrait l'entendre. Pour eux, la solidarité consiste en ceci que le Fils de Dieu, prenant notre nature et s'associant à nos destinées, accepte par avance les souffrances et la mort, ce qui est de sa part la plus grande marque d'amour. De la sorte, la solidarité peut se concilier avec le système de la rédemption purement subjective. Toutefois, ces écrivains ont presque tous la loyauté d'avertir que leur doctrine, conforme, disent-ils, à l'en-seignement de Jésus, n'est pas d'accord avec celle de Paul.

CHAPITRE III

LES EFFETS IMMÉDIATS DE LA RÉDEMPTION.

La rédemption de l'homme se fait en trois temps : au Calvaire, au baptême, à la parousie. Au Calvaire, elle s'accomplit en droit, en principe et en puissance ; au baptême, elle se réalise en fait et en acte, quoique imparfaite encore ; au jour de la parousie, elle s'achève et se consomme. Intrinsèquement liée à la mort du Christ, la rédemption potentielle est indépendante de ses applications plus ou moins étendues et, pour ainsi dire, de son succès historique. Les effets immédiats en sont la réconciliation du genre humain avec Dieu et la victoire du Christ sur les ennemis de l'humanité.

I. LA RÉCONCILIATION OPÉRÉE.

La colère de Dieu. — Dieu hait le péché dans la mesure même où il aime l'ordre moral, infiniment. La haine du mal lui est aussi essentielle que l'amour du bien, car l'un et l'autre dérivent de sa sainteté. Si à l'offense se joint le mépris, le courroux de Dieu s'enflamme. On sait sous quelles couleurs anthropomorphiques la Bible dépeint ce courroux divin : Dieu se lève en fureur pour venger ses droits méconnus ; il s'élance au combat comme un guerrier ; pareil à un feu dévorant, il dissipe et consume ses ennemis. Quand son peuple, oublieux de l'alliance, lui préfère des dieux étrangers, il se proclame le Dieu jaloux et sa jalousie éclate en terribles représailles contre les infidèles et contre leurs séducteurs. Au fond, la colère n'est pas plus anthropomorphique que l'amour, car elle

n'est que la réaction nécessaire de l'amour outragé. Qu'on épure donc tant qu'on voudra le concept du courroux divin, mais qu'on se garde bien de l'éliminer sous prétexte qu'il est incompatible avec la perfection infinie. Précisément parce qu'elle est transcendante, la perfection infinie peut embrasser des contrastes qui, dans l'être fini, seraient des contradictions. Loin d'exclure la miséricorde, la colère de Dieu la suppose et la complète; elle sera d'autant plus redoutable qu'elle a été plus lente à s'émouvoir, et d'autant plus efficace pour la destruction du péché qu'elle laisse la porte ouverte au repentir. C'est pourquoi les écrivains sacrés accouplent si souvent le courroux de Dieu et sa mansuétude, son pardon et sa vengeance, comme s'il n'y avait rien de plus aisément conciliable que ce contraste.

Le même ordre d'idées règne dans tout le Nouveau Testament. Sans doute la colère de Dieu y revêt d'habitude un tour eschatologique et converge de préférence au jugement dernier, appelé par antonomase le Jour de la colère; elle tend à devenir plutôt individuelle, au lieu d'être surtout collective; elle est provoquée par toute infraction au vouloir divin, au lieu de l'être généralement, comme jadis, par la violation de l'alliance. Mais, à part ces réserves qui tiennent à la différence des deux économies, l'attitude de Dieu envers le pécheur reste identique. Avant leur conversion, Juifs et Gentils étaient « naturellement enfants de colère ¹ »; c'est-à-dire, suivant la force du langage biblique, dignes de la colère divine dont les suites redoutables pesaient sur eux. Les pécheurs endurcis, « disposés à la perdition », sont appelés « des vases de colère ² », parce qu'ils sont actuellement l'objet de la colère de Dieu, qui se déchaînerait à l'instant sur eux sans le contrepoids de la longanimité. La Loi mosaïque, en aggravant le péché, « opère la colère ³ »; toute iniquité l'attire et le coupable amasse sur sa « tête des trésors de colère pour

1. Eph. 2³ : ἡμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς. Voir p. 85-86.

2. Rom. 9²². Ils sont *présentement* des « vases de colère » (σκεύη ὀργῆς), puisque Dieu a besoin de toute sa patience pour les supporter (ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ), malgré son désir de manifester tout de suite la colère dont il est animé contre eux (θέλων ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν).

3. Rom. 4¹⁵ : ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται.

le jour de la rétribution. » Mais elle n'est pas toujours neutralisée, même ici-bas, par la miséricorde; elle éclate dès maintenant contre les Juifs incrédules ¹ et applique aux païens, aveuglés par leurs passions criminelles, la rigueur du talion ². Il n'est donc point permis de dire que, dans le Nouveau Testament et en particulier dans les Épîtres de saint Paul, la colère de Dieu est un concept purement eschatologique. Toutefois, si elle commence à se manifester sur la terre, elle y est presque toujours contrebalancée par la mansuétude et elle n'atteindra qu'au jour des vengeances sa manifestation totale, universelle, définitive ³.

La colère, allumée par l'offense, implique nécessairement une certaine hostilité de la personne lésée dans son honneur et dans ses droits contre la personne de l'offenseur. Aussi la formule peu scripturaire que « Dieu hait le péché tout en aimant le pécheur » n'aurait pas la sanction de Paul. Sans parler de la citation de Malachie : « J'ai haï Ésaü ⁴ », qu'on ne saurait entendre d'un amour relatif, l'Apôtre nous représente Dieu poursuivant de son inimitié l'homme coupable. Dieu, il est vrai, ne devient l'ennemi de l'homme qu'après que l'homme s'est déclaré l'ennemi de Dieu; mais, dès ce moment, les haines sont mutuelles, bien que dans l'être infini la haine n'exclue pas l'amour. « Si, étant ennemis, nous fûmes réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, combien plus, réconciliés, serons-nous sauvés dans sa vie ⁵? » Le mot « ennemis » est ici opposé au mot « réconciliés », lequel

1. 1 Thess. 2¹⁰ : ἔφθασεν ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος. La colère de Dieu qui poursuivra jusqu'au bout (εἰς τέλος) les Juifs impénitents, a déjà fondu sur eux (ἔφθασεν).

2. Rom. 1¹⁸ : ἀποκαλύπτεται (au présent) ὀργὴ Θεοῦ.

3. Rom. 2⁵ : θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς. Cf. 2⁸ : la colère et le courroux (ὀργὴ καὶ θυμός) attendent les révoltés. — La colère est encore eschatologique dans 1 Thess. 1¹⁰ (Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης) et aussi sans doute dans Col. 3⁶ (δὲ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ) et dans Eph. 5⁶ (διὰ ταῦτα ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας) à cause de la similitude d'expression; pareillement dans Rom. 5⁹ (σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς), dans 1 Thess. 5⁹ (οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ Θεὸς εἰς ὀργήν) et dans Rom. 3⁵ (μὴ ἄδικος ὁ Θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν;). Cependant les deux derniers cas sont discutables; surtout le dernier, qui peut s'entendre d'une colère déployée par Dieu dès cette vie contre les infidèles.

4. Rom. 9¹³, citant Mal. 1³⁻⁴. Voir t. I, p. 357-8.

5. Rom. 5¹⁰. Voir ci-après p. 320-321.

est expliqué lui-même par la locution « sauvés de la colère ». Il désigne donc non pas l'inimitié des pécheurs pour Dieu, mais celle dont les pécheurs étaient l'objet de la part de Dieu : le besoin de l'argumentation, comme le mouvement de la pensée, impose cette exégèse; car c'est le changement d'attitude de Dieu à notre égard qui nous garantit pour l'avenir ses dispositions bienveillantes et qui assoit notre espérance sur une base inébranlable. Quand Paul, parlant des Juifs infidèles, dit aux païens convertis : Ils sont « ennemis à cause de vous, selon l'Évangile, mais chéris selon l'élection, à cause des patriarches ¹ », la même idée se fait jour avec une entière évidence. Collectivement et comme nation, les Juifs sont à la fois détestés et chéris de Dieu : détestés, eu égard à l'Évangile qu'ils ont refusé d'embrasser et par rapport aux Gentils dont leur propre infidélité a déterminé l'évangélisation; chéris, relativement à l'élection gracieuse dont ils furent jadis l'objet et parce qu'ils sont de la lignée des patriarches. Si l'on objecte que l'élection théocratique est annulée dans tous ses effets par l'incrédulité présente d'Israël, Paul répond que « les dons de Dieu sont sans repentance ² ». Israël est donc en même temps, à deux points

1. Rom. 11²⁸ : Κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἔχθροί δι' ὑμᾶς, κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας. Le sujet de la phrase est clairement Israël (πᾶς Ἰσραήλ, v. 26; αὐτῶν, v. 27) : les Israélites sont donc, en même temps, à deux points de vue différents, ennemis et amis, non pas de Paul, mais de Dieu, comme les versets suivants (29-30) le prouvent sans l'ombre d'un doute. La phrase, construite avec art, est toute en antithèses : ἔχθροί répond à ἀγαπητοί, κατὰ τὸ εὐαγγέλιον à κατὰ τὴν ἐκλογὴν, δι' ὑμᾶς à διὰ τοὺς πατέρας et le contraste est accentué par les particules μὲν et δέ. — Déjà l'opposition avec ἀγαπητοί (chéris de Dieu) montre que ἔχθροί est passif et signifie « haï de Dieu ». Le motif et la fin qui inspirent Dieu ne le montrent pas moins : c'est « à raison de l'Évangile », non en lui-même, car l'Évangile n'exclut personne, mais en tant qu'il a été repoussé par les Juifs; et c'est « en vue des Gentils » (δι' ὑμᾶς) parce que l'infidélité des Juifs, prévue de Dieu, a eu pour effet de hâter l'évangélisation des païens (v. 11, 15, 19). — Cependant, à un autre point de vue, Israël reste le favori de Jéhovah : c'est « à raison de l'élection » dont il fut autrefois l'objet (Deut. 4³⁷) et qui n'est pas révoquée (v. 2 et 29); et c'est « à cause des patriarches », racine sainte (v. 16) qui communique aux rameaux quelque chose de sa bonté. — Le texte, dans son ensemble et ses détails, ne saurait être plus clair et l'on voit combien on l'obscurcirait jusqu'à le rendre inintelligible, en y mêlant des notions théologiques étrangères au sujet; en prenant par exemple « l'élection » au sens concret, pour « les élus à la gloire céleste » (S. Augustin).

2. Rom. 11²⁹ : ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλήσις τοῦ Θεοῦ. Les dons gratuits (χαρίσματα) sont, par exemple, les titres honorifiques d'Israël (Rom.

de vue différents, digne d'amour et de haine : il ressent maintenant les effets de la haine qui l'exclut du royaume messianique ; il éprouvera plus tard les effets de l'amour, quand il sera agrégé en masse au giron de l'Église.

La réconciliation. — Ces préliminaires nous mènent de plain-pied au concept biblique de réconciliation. La réconciliation est bilatérale ou unilatérale, selon que les griefs sont réciproques ou qu'ils se trouvent tous du même côté : dans les deux cas, elle rétablit les bons rapports entre les parties opposées en supprimant la cause de leur dissentiment ¹. Le péché étant un acte d'hostilité dirigé contre Dieu, c'est l'homme qui prend l'offensive et Dieu ne fait que défendre son honneur lésé ; mais les haines sont réciproques, bien que les griefs réels ne le soient pas. Il s'ensuit que la réconciliation doit être réciproque aussi et qu'il ne suffit pas que Dieu dépose sa colère si l'homme ne prend à l'égard de Dieu des sentiments nouveaux. C'est pour cela qu'elle paraît tantôt une conséquence directe de la conversion de l'homme, tantôt un simple changement d'attitude de la part de Dieu. Et, selon qu'on fixe son regard sur l'un ou l'autre de ces aspects, on est exposé à ne voir, avec le protestantisme officiel, qu'un acte arbitraire de Dieu oubliant le péché sans égard pour les dispositions de l'homme, ou, avec l'école de Ritschl, que la transformation graduelle du pécheur en face d'un Dieu toujours également bien disposé pour l'homme, malgré le péché. Ces deux systèmes eurent de bonne heure un nom dans l'antiquité chrétienne : celui-ci s'appela le pélagianisme, celui-là le prédestinarianisme.

Les mots « réconcilier » et « réconciliation », propres au vocabulaire de Paul, sont réunis en quatre ou cinq textes fort différents d'allure ² : « Si, lorsque nous étions ennemis, nous

94-5) ; la vocation (κλησις) est la vocation théocratique qui, dans les vues de Dieu, conduit à l'Évangile.

1. Sur le concept de réconciliation et sur les mots qui l'expriment, cf. Cremer, *Wörterbuch der neutestam. Gräcität*⁹, 1902, p. 139-143.

2. Si l'on met à part 1 Cor. 7¹¹ (μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω), où il s'agit de la réconciliation des époux séparés, les mots qui expriment la réconciliation avec Dieu ou opérée par Dieu se groupent dans cinq passages : A) Rom. 5¹⁰⁻¹¹ ; B) Rom. 11¹⁵ ; C) 2 Cor. 5¹⁸⁻²⁰ ; D) Col. 1²⁰⁻²¹ ; F) Eph. 2¹⁶. Mais les deux derniers textes, où paraît le verbe doublement com-

fûmes réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, combien plus, étant réconciliés, serons-nous sauvés dans sa vie! Bien plus nous nous glorifions en Dieu par Notre-Seigneur Jésus-Christ, par qui nous reçûmes la réconciliation¹. » Dieu est

posé ἀποκαταλλάσσειν (au lieu de καταλλάσσειν), développent un autre ordre d'idées. Voir la note Es, p. 152-5. Dans Rom. 11¹⁵, la « réconciliation du monde » est seulement mentionnée en passant. La doctrine de la réconciliation est donc à tirer des deux autres textes où le verbe καταλλάσσειν revient quatre fois et le substantif καταλλαγή trois fois.

1. Rom. 5¹⁰⁻¹¹ : εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες καταλλάγημεν τῷ Θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῶ μᾶλλον καταλλάγντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ. οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐν τῷ Θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χ., δι' οὗ νῦν καταλλαγὴν ἐλάβομεν.

A) ¹⁰ Si enim cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem filii ejus : multo magis reconciliati, salvi erimus in vita ipsius. B) ¹¹ Non solum autem : sed et gloria, in Deo per Dominum nostrum J. C., per quem nunc reconciliationem accepimus.

A) Le v. 10 est une confirmation (γάρ) du v. précédent, auquel il ajoute une conclusion nouvelle. L'Apôtre vient de dire, v. 9 : « Si, quand nous étions pécheurs, le Christ est mort pour nous, combien plus, justifiés maintenant dans son sang, serons-nous sauvés par lui de la colère! » Il ajoute : « Car si, étant ennemis, nous fûmes réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, combien plus, réconciliés, serons-nous sauvés dans sa vie! » Ce nouvel *a fortiori* est plus général : il contient le précédent avec quelque chose de plus : au lieu de *pécheurs*, il y a *ennemis*; au lieu de *justifiés*, il y a *réconciliés*; au lieu d'un *refuge contre la colère*, il y a *la salut*; au lieu de la *mort du Christ comme garantie du pardon*, il y a *sa vie comme gage de vie éternelle*. L'*a fortiori* repose d'un côté sur ce fait que la vie du Sauveur a une valeur sotériologique encore supérieure à sa mort, car sa mort exprime le côté négatif et sa vie le côté positif de la rédemption (cf. Rom. 4²⁵); de l'autre, sur la différence des sujets auxquels la rédemption s'applique : ici, réconciliés (ou justifiés); là, ennemis (ou pécheurs). — Tout le contexte met en relief les dispositions de Dieu à notre égard et l'action divine qui répond à ces dispositions. Il en résulte que ἐχθροὶ doit être pris au sens passif (objet de l'inimitié divine) et que καταλλάγημεν τῷ Θεῷ doit signifier « nous fûmes réconciliés avec Dieu » qui abandonna ses griefs contre nous; la cause de ce changement d'attitude est indiquée : « par la mort de son Fils ».

B) Ce n'est pas assez d'être réconciliés et sauvés; nous devons nous glorifier en Dieu, auteur de notre réconciliation et de notre salut. Les vv. 9, 10 et 11 reprennent point par point la proposition énoncée au début du chapitre : nous sommes justifiés, nous avons la paix avec Dieu, nous nous glorifions en lui (vv. 1-2); nous sommes justifiés dans le sang du Christ (v. 9) nous sommes réconciliés avec Dieu par sa mort (v. 10), nous nous glorifions en Dieu par N.-S. J.-C., instrument de la réconciliation (v. 11 : δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν). La construction du v. 11 est un peu difficile si on lit avec les éditions critiques καυχώμενοι au lieu de καυχώμεθα. Le plus simple est de sous-entendre ἐσμέν après καυχώμενοι, comme dans 2 Cor. 7⁵; 8¹⁹; cf. Rom. 3²⁴. On peut aussi suppléer mentalement σωθησόμεθα de la phrase précédente : Non seulement (nous serons sauvés), mais (nous le serons) en nous glorifiant en Dieu. Une autre difficulté c'est que la réconciliation paraît tantôt potentielle et objective (v. 10), tantôt actuelle et subjective (v. 11);

l'auteur de la réconciliation ; Jésus-Christ en est l'instrument et la cause méritoire, l'homme en est le sujet et comme le récipient. C'est toujours Dieu qui réconcilie et l'homme qui est réconcilié. Il ne s'ensuit nullement que la réconciliation soit unilatérale ; mais cette manière de parler, certainement intentionnelle, montre que l'initiative part de Dieu, que l'homme n'a pas de griefs à faire valoir, que c'est donc à lui à recevoir la paix et non pas à l'offrir. La réconciliation en effet descend de Dieu vers l'homme et ne monte pas de l'homme vers Dieu ; elle commence par l'abandon des griefs du Créateur contre sa créature. Nous étions les ennemis de Dieu comme objet de sa colère ; il est vrai que nos péchés l'avaient provoquée, mais comme nous étions impuissants à l'apaiser, il fallut de toute nécessité que Dieu, l'offensé, nous réconciliât à lui. Il y a là une nuance d'expression très fine qui, sans supprimer le concours de l'homme, laisse à Dieu tout l'honneur du résultat. C'est pourquoi, si l'homme n'a pas le droit de se glorifier en lui-même, il peut se glorifier en Dieu qui opère en lui de grandes choses, mais ne les fait pas sans lui.

Aux Corinthiens, plus encore qu'aux Romains, l'Apôtre présente la réconciliation sous ses multiples aspects : « Tout [vient] de Dieu qui nous a réconciliés à lui-même par le Christ et nous a confié le ministère de la réconciliation ; car Dieu se réconciliait les hommes dans le Christ, ne leur imputant pas leurs péchés, et il a mis en nous la parole de réconciliation. Nous remplissons donc un message au nom du Christ, comme si Dieu exhortait par notre bouche. Nous vous en supplions au nom du Christ : Laissez-vous réconcilier avec Dieu¹. » Ici

mais nous savons que l'Apôtre aime à unir étroitement le côté objectif et le côté subjectif de la rédemption.

1. 2 Cor. 5¹⁸ : τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς,

¹⁹ ὥς ὅτι Θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν, καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς.

A) ¹⁸ Omnia autem ex Deo, qui nos reconciliavit sibi per Christum : et dedit nobis ministerium reconciliationis.

B) ¹⁹ Quoniam quidem Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi, non reputans illis delicta ipsorum, et posuit in nobis verbum reconciliationis.

comme toujours, l'initiative vient du Père. Ce n'est donc pas l'homme qui se réconcilie avec Dieu; c'est le Père qui nous réconcilie à lui-même par le Christ ou dans le Christ. La réconciliation est à plusieurs degrés. D'abord Dieu, ayant constitué

²⁰ Ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν ὡς τοῦ Θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν· δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ. καταλλάγητε τῷ Θεῷ.

C) ²⁰ Pro Christo ergo legatione fungimur, tanquam Deo exhortante per nos. Obsecramus pro Christo, reconciliamini Deo.

A) Paul vient de dire : « Si quelqu'un est dans le Christ, il est une nouvelle créature. Les choses anciennes sont passées : voici que toutes choses sont devenues nouvelles. » (La Vulgate est susceptible de prendre ce sens en coupant ainsi : « Si qua [creatura] in Christo, nova creatura. Vetera transierunt : ecce facta sunt omnia nova. ») Il poursuit en ces termes : « Tout cela vient de Dieu », c'est-à-dire Dieu a l'initiative de toute cette transformation qu'il opère par le Christ. Et cette transformation commence par les apôtres, plus spécialement en cause, parce qu'on les accuse d'avoir des pensées humaines. Non, ces pensées leur sont étrangères (v. 14-15); ils ne connaissent plus personne selon la chair (v. 16); tout leur être est renouvelé (v. 17). Dieu est l'auteur de ce changement, lui qui se les est réconciliés dans le Christ et qui leur a confié le ministère de la réconciliation (v. 18 : le pronom ἡμᾶς, ἡμῖν, désigne les seuls apôtres, puisqu'il s'agit d'eux seuls et qu'eux seuls ont reçu mission de réconcilier les hommes avec Dieu).

B) Du cas particulier des apôtres, Paul s'élève au principe général. La transition, naturelle du reste, était amorcée par l'assertion : *Vetera transierunt, ecce facta sunt (omnia) nova*. Il ne faut pas traduire : « Dieu était dans le Christ, se réconciliant le monde », mais bien : « Dieu se réconciliait le monde dans le Christ »; car la circonlocution ἦν καταλλάσσων équivaut à un imparfait, avec cette seule différence qu'au lieu d'exprimer simplement l'action de Dieu elle montre Dieu *en train* d'agir. Le monde est certainement « le genre humain », sens qu'a souvent chez S. Paul le mot κόσμος avec ou sans article. Les deux participes qui suivent n'expriment pas le *mode* de la réconciliation mais les *circonstances* qui l'accompagnent, car il est évident que Dieu ne se réconcilie pas le monde *en* confiant aux apôtres le message de la réconciliation. La réconciliation dont il s'agit ici est objective, *idéale*; elle concerne l'humanité entière; elle désigne l'attitude nouvelle de Dieu à l'égard du genre humain. *En vue du Christ* (ἐν Χριστῷ) Dieu ne tient aucun compte des péchés du genre humain; il agit à l'égard des hommes comme si ces péchés n'existaient pas (μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν); bien plus il charge les apôtres d'annoncer à tous ses dispositions bienveillantes (καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς).

C) Tout est prêt maintenant pour la réconciliation *subjective*, du côté de l'homme. Les apôtres sont les ambassadeurs de Dieu, ils exhortent en son nom (πρεσβεύομεν ὡς τοῦ Θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν), puisqu'ils ont le message (λόγος) et le ministère (διακονία) de la réconciliation, qu'ils en sont les hérauts et, qui plus est, les agents. Leur message est court : « Nous vous en prions *pour* le Christ (ὑπὲρ, dans son intérêt et pour son service), soyez réconciliés avec Dieu. » On donne avec raison à καταλλάγητε un sens réfléchi (laissez-vous réconcilier avec Dieu, faites de votre côté ce qui est nécessaire pour cela); en effet, l'exhortation prouve qu'il y a du côté de l'homme une condition à remplir pour que la réconciliation subjective et effective s'opère.

son Fils victime d'expiation, oublie les crimes des hommes par égard pour ce Fils. Ce n'est encore qu'une réconciliation en puissance ; pour qu'elle devienne actuelle, il faut dans l'homme un mouvement de retour, mouvement qui s'opère, avec le concours de l'homme, sur l'appel et sous l'impulsion de Dieu. Les apôtres sont les premiers invités à la réconciliation, dont ils sont constitués les hérauts et les agents, parce qu'ils reçoivent la charge officielle de la promulguer et de la transmettre. Leur message se résume en ceci : « Laissez-vous réconcilier avec Dieu » ; ou, si l'on veut : « Soyez réconciliés avec Dieu. » Enfin, pour que la réconciliation soit effective, les hommes doivent préparer, par leur libre assentiment à la foi, un terrain propice à l'action divine. Initiative du Père céleste, message apostolique, réponse de l'homme à ce message, telles sont les trois phases ou les trois étapes de la réconciliation. Partout où la réconciliation est mentionnée, c'est Dieu qui l'opère par la médiation du Christ ; mais, si elle débute par un changement d'attitude de Dieu envers l'homme, elle doit se compléter toujours par un changement d'attitude de l'homme envers Dieu.

Les lettres de la captivité nous offrent une conception un peu différente. Dans l'Épître aux Éphésiens, un même mot semble exprimer à la fois la réconciliation mutuelle des Juifs et des Gentils entre eux et leur réconciliation commune avec Dieu, sans qu'on puisse dire avec certitude si ces deux réconciliations sont simultanées ou si l'une est présentée comme l'antécédent logique de l'autre¹. Toujours est-il que la double réconciliation s'opère par la croix du Christ et par l'union en son corps mystique. Le passage de l'Épître aux Colossiens est encore plus remarquable² : il s'agit là d'une double réconciliation qui embrasse à la fois la conversion des hommes à Dieu et le rapprochement mutuel des créatures jusqu'alors en guerre. L'horizon de la réconciliation s'élargit ; toutes choses retrouvent la concorde et l'harmonie dans le Christ, le pacificateur universel.

1. Eph. 2¹⁶. Voir la note P₂, p. 333-4. — 2. Col. 1¹⁹⁻²⁰. Voir la note E₂, p. 152-3.

II. LES ENNEMIS VAINCUS.

La mort, la chair, le péché. — « Notre Sauveur, le Christ Jésus, a détruit la mort et mis en lumière la vie et l'immortalité par l'Évangile¹. » La mort a été détruite ou plus exactement rendue impuissante (*καταργήσαντος*); c'est un résultat acquis, un premier fruit du Calvaire, un bienfait octroyé au moment même où jaillirent les sources de la vie. Il ne s'agit pas d'une destruction totale et immédiate, car les hommes, après comme avant la passion, continuent à mourir. Sans doute, désormais « ni la mort ni la vie ne pourront nous séparer de l'amour de Dieu dans le Christ² »; et « soit que nous vivions soit que nous mourions nous sommes au Seigneur³ », mais la mort n'en garde pas moins un reste de son antique empire; énervée par le Christ, elle n'est pas encore anéantie; elle ne sera exterminée que la dernière des puissances hostiles, lorsque, à l'heure de la résurrection, elle sera engloutie dans le triomphe suprême du rédempteur⁴.

Ceux qui considèrent la mort du Christ comme une dette payée pour nous ou comme un châtiment subi à notre place, se trouvent ici dans un embarras dont aucune subtilité ne peut les tirer; car une dette une fois soldée n'est plus exigible et un châtiment une fois subi n'est pas infligé de nouveau. Le chrétien ne devrait donc pas mourir; ni l'infidèle non plus, puisque Jésus-Christ est mort pour tous les hommes. Si la mort n'est qu'un châtiment que le Christ a subi à notre place, saint Paul nous met en présence de deux assertions contradictoires : « Il n'y a plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus⁵ » et : « Le corps est [voué à la] mort à cause du péché⁶. » D'un côté, plus de condamnation et, donc, plus de châtiment; de l'autre, nécessité de mourir à cause du péché, nécessité qui se résout en une condamnation si la mort n'est qu'un châtiment. L'antilogie n'est pas difficile à résoudre, à condition de ne pas imputer

1. 2 Tim. 1¹⁰. — 2. Rom. 8³⁸. — 3. Rom. 14⁸. — 4. 1 Cor. 15⁵⁴⁻⁵⁵.

5. Rom. 8¹. — 6. Rom. 8¹⁰.

à l'Apôtre ce qu'il ne dit point. La mort est naturelle à l'homme, car elle résulte de sa constitution organique; mais, dans l'état d'élévation surnaturelle, elle est aussi un châtiement du péché. Si Jésus-Christ s'était contenté de nous rendre exactement ce qu'Adam nous a fait perdre, la mort rédemptrice du Christ devrait nous remettre en possession de l'intégrité et de l'immortalité originelles. Mais le plan du salut est tout autre : il ne consiste pas à nous restituer les biens perdus, mais à y substituer quelque chose de préférable. Notre lot actuel est meilleur mais différent : au lieu d'abolir le décret de mort, Dieu nous octroie l'immortalité glorieuse; au lieu d'éteindre la concupiscence, il nous donne, avec la certitude de vaincre, tout le mérite de la victoire. En attendant le triomphe final, « notre corps est mortel à cause du péché », mais la mort est impuissante à garder sa proie; nous avons à lutter contre la chair, mais nous n'en sommes plus les esclaves; le péché continue ses attaques, mais nous sommes affranchis de sa domination : « La loi de l'Esprit de vie dans le Christ Jésus nous a délivrés de la loi du péché et de la mort. » La loi de la mort et du péché, cette force par laquelle la mort et le péché maintenaient leur empire, est brisée par une force supérieure, la grâce sanctifiante ou « la loi de l'Esprit de vie » : le péché ne peut plus nous subjuguier malgré nous, ni la mort nous retenir sous son étreinte. La mort et la concupiscence sont donc bien toujours une *suite*, une *conséquence* du péché, puisque en fait elles n'existeraient pas sans lui. Faut-il les appeler encore un *châtiment* du péché, même dans le juste « pour qui il n'y a point de condamnation [en tant qu'il est] dans le Christ Jésus » ? C'est une question de mots, sans grande importance théologique. Toujours est-il que la libération du chrétien n'est pas instantanée mais progressive : idéale au Calvaire, où le Christ défait l'œuvre d'Adam pour refaire en mieux le sort de l'humanité; réelle, quoique imparfaite, au baptême où le chrétien commence à participer effectivement aux destinées du Christ; complète à la résurrection, où se consomme le plan divin.

La Loi. — Avec la Loi mosaïque, les conditions sont bien différentes. Comme son maintien ou son rejet est indépendant du

concours de l'homme, il n'y a point à chercher de moments successifs dans son abrogation. Elle disparaît naturellement avec le Christ qui est sa fin, quand elle n'a plus de raison d'être, quand se réalisent les promesses inconciliables avec elle¹. Mais, garderait-elle en principe sa validité, le chrétien, par le fait du baptême, est soustrait à son empire : « Mes frères vous aussi vous mourûtes à la Loi par le corps du Christ afin d'être à un autre, à celui qui est ressuscité d'entre les morts, afin que nous portions des fruits pour Dieu. Car, lorsque nous étions dans la chair, les passions pécheresses, provoquées par la Loi, agissaient dans nos membres, de sorte que nous portions des fruits pour la mort. Mais, maintenant nous avons été dégagés de la Loi, étant morts à cette Loi dans laquelle nous étions retenus [captifs], de sorte que nous servons [Dieu] dans la nouveauté de l'esprit et non dans la vétusté de la lettre². »

1. Cf. p. 147-148 et t. I, p. 249-252.

2. Rom. 7^{4.6}. Voyez t. I, p. 313-315, pour le sens général du passage. — A) Le v. 4 (Itaque et vos mortificati estis legi per corpus Christi) se lie immédiatement au v. 1 (lex in homine dominatur quanto tempore vivit), dont il tire la conclusion (itaque) : « Vous ne vivez plus, car vous êtes morts mystiquement dans le Christ ; donc vous êtes morts à la Loi. » Paul fait allusion au baptême qui nous greffe sur la mort du Christ ou sur le Christ mourant (Rom. 6^{3.5}). Le *corps du Christ* est donc le corps mystique auquel le baptême nous incorpore. La mort physique du Christ tue aussi objectivement la Loi (Col. 2¹⁴ ; Eph. 2¹⁴⁻¹⁵) mais, abstraction faite du baptême, elle ne nous fait pas mourir personnellement à la Loi. — B) Il y a au v. 6, entre la Vulgate (nunc autem soluti sumus a lege mortis, in qua detinebamur) et le texte original le mieux attesté (νυνὶ δὲ καταργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀπαθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα), une notable différence. Au lieu de ἀπαθανόντες, le traducteur a lu τοῦ θανάτου. Cependant les deux rédactions affirment le point capital, qui est la liberté du chrétien par rapport à la Loi. Dans l'incise grecque ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, l'antécédent du relatif est sous-entendu : « étant morts [à ce] en quoi (ou *par quoi*) vous étiez retenus [captifs] » ; et les commentateurs se demandent si cet antécédent sous-entendu désigne la Loi elle-même (comme nous l'avons supposé dans notre traduction), ou bien le vieil homme soumis à la Loi. Le sens de la phrase n'est pas gravement affecté par cette controverse. — C) La grande majorité des exégètes pensent que l'allégorie du mariage se continue dans les versets 4-6 ; que dans *ut sitis alterius* (v. 4) il faut sous-entendre *vir* et non pas *domini* ; que *fructificare* (v. 4 et 5) indique la fécondité du mariage. Cependant quelques bons commentateurs modernes, revenant à l'explication d'Origène et de Chrysostome, sont d'avis que l'allégorie a pris fin, que l'idée de mariage avec Jésus-Christ ressuscité ne convient pas ici, que dans *mortificati estis legi per corpus Christi, ut sitis alterius* il faut suppléer *domini* (cf. Rom. 6⁶), que les fruits sont ceux dont il est parlé plus haut (Rom. 6^{21.22} : *liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum*). Le v. 6 (*soluti sumus a lege... ita ut serviamus*), où l'idée de service est clairement substituée à celle de mariage, milite fortement en faveur de leur exégèse.

Si les détails de ce texte prêtent aux discussions, le sens général ne fait pas de doute. Au baptême, le chrétien « meurt à la Loi », il est tué pour la Loi ; s'il était Juif, la Loi perd tout pouvoir sur lui ; s'il était païen, la Loi ne peut plus exercer sur lui aucune revendication. Le baptême en effet est une mort mystique où nous sommes unis au Christ mourant. Or la mort étant le terme des obligations passées éteint donc notre dette envers la Loi de Moïse qui n'a plus de créance à faire valoir contre nous. C'est peut-être la pensée qui se cache au fond de ce passage énigmatique : « Par la Loi, je mourus à la Loi ; j'ai été crucifié avec Jésus-Christ¹. » On comprend aisément que le fait d'être crucifié avec Jésus-Christ est une mort à la Loi : saint Paul nous a familiarisés avec cette idée ; mais comment « par la Loi suis-je mort à la Loi » ? Y a-t-il connexité entre ces mots et l'incise suivante ; et, dans ce cas, s'agit-il de l'union idéale avec le Christ crucifié au Calvaire, ou de l'union mystique avec lui au baptême ? Quelque explication qu'on donne de ce texte obscur, il reste que si, par impossible, la Loi mosaïque n'était pas abrogée pour tout le monde, elle le serait pour le chrétien. Mais, outre cette mort du chrétien à la Loi

1. Gal. 2¹⁸ : εἰ γὰρ ἡ κατέλυσα ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβατὴν ἑμαυτὸν συνιστάνω.

¹⁹ ἐγὼ γὰρ διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον ἵνα Θεῷ ζήσω· Χριστῷ συνεσταύρωμαι.

¹⁸ Si enim quæ destruxi, iterum ædifico : prævaricatorem me constituo.

¹⁹ Ego enim per legem, legi mortuus sum, ut Deo vivam : Christo confixus sum cruci.

Les idées de ce passage sont étroitement unies entre elles (remarquez les deux γάρ) et la difficulté est d'en présenter une exposition cohérente. Le v. 18 se lie au précédent dont il donne la preuve (γάρ). Paul vient de dire : « Si en cherchant la justification dans le Christ nous nous trouvons être pécheurs, le Christ est-il donc l'agent du péché ? A Dieu ne plaise ! » Le v. 18 fournit la raison de cet *absit*. Loin de là, « car [au contraire] si je réédifie ce que j'ai détruit (en proclamant nécessaire pour le salut une Loi que j'ai reconnue inutile) je me constitue moi-même prévaricateur », c'est-à-dire violateur (παραβατὴν) de la Loi. Pourquoi ? Le v. 19 nous l'apprend : « Car par la Loi je mourus à la Loi. « Revivre à la Loi c'est donc aller à l'encontre des intentions de la Loi ; c'est la violer. Sans doute on pourra se demander comment, par la Loi, Paul mourut à la Loi. Comme il est impossible d'entendre : « par la Loi de l'Évangile je mourus à la Loi de Moïse », vu qu'on ne saurait donner à la Loi, dans cette locution διὰ νόμου νόμῳ, deux acceptions si différentes, la réponse la plus raisonnable sera celle de saint Augustin et de saint Chrysostome : « Par la Loi qui me conduisait au Christ et me le montrait (Gal. 3²⁴ : ὁ νόμος παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν), je mourus à la Loi qui n'avait plus de raison d'être dès qu'elle eut rempli cet office. »

et la mort pour ainsi dire naturelle de la Loi parvenue à son terme, il y a une mort violente que saint Paul nous décrit en deux passages parallèles d'une singulière énergie.

Le tableau de l'Épître aux Éphésiens est d'une solennelle et tragique grandeur : « Souvenez-vous qu'autrefois, vous païens en la chair, traités d'incirconcis par ceux qu'on appelle circoncis [et qui le sont] en la chair, par la main de l'homme, [souvenez-vous, dis-je,] que vous étiez en ce temps-là sans Christ, exclus de la théocratie d'Israël, étrangers aux alliances de la promesse et sans Dieu dans le monde. Mais maintenant, dans le Christ Jésus, vous qui jadis étiez loin, vous avez été rapprochés dans le sang du Christ. Car il est notre paix, lui qui des deux n'en fait qu'un, ayant renversé le mur de séparation, l'inimitié, ayant annulé dans sa chair la loi des préceptes [consistant] en ordonnances [multiples], afin de créer en lui-même avec les deux un seul homme nouveau — lui, l'auteur de la paix — et de les réconcilier l'un et l'autre avec Dieu en un seul corps par la croix, détruisant par elle l'inimitié. Et il est venu annoncer la paix à ceux qui étaient loin, et la paix à ceux qui étaient près ; car par lui nous avons accès les uns et les autres auprès du Père dans un même Esprit. » La pensée qui se dégage de cette phrase si chargée d'incidentes est assez simple. L'Apôtre se représente les deux fractions de l'humanité comme éloignées l'une de l'autre et séparées par une infranchissable barrière. La barrière c'est la Loi ; la cause de l'éloignement c'est encore la Loi. En effet la Loi donnait aux Juifs tous les privilèges : espérances messianiques, théocratie, alliance divine, connaissance du Dieu véritable. Étrangers à tout cela, les Gentils étaient traités d'incirconcis par les fils de la circoncision ; et, chose plus grave, ils étaient sans Christ, sans Dieu, sans espérance. Ils étaient loin des Juifs de toute manière et l'hostilité réciproque qui régnait entre eux augmentait la distance. L'idée qui flotte devant l'esprit de Paul, quand il écrit ces lignes, est le dessein de Dieu de former avec ces deux éléments hétérogènes une seule famille, une seule maison, qui sera l'Église, un seul corps, une seule personne morale, qui sera le Christ mystique. En même temps, il est hanté par deux textes

scripturaires qui ont avec son sujet un rapport saisissant : l'un de Michée prédisant que le Messie sera la *paix*, c'est-à-dire le pacificateur par excellence, l'autre d'Isaïe annonçant qu'il donnera la paix à ceux qui sont *près* et à ceux qui sont *loin*. Comment s'accomplira cette double prophétie ? Elle se réalisera en éliminant toutes les causes de haines et de discordes, en supprimant la distance qui séparait les deux peuples, en renversant la barrière qui les divisait et qui n'était autre que la Loi mosaïque avec ses onéreux privilèges. Jésus-Christ opère tout cela en fondant les deux peuples en un dans l'identité de son corps mystique.

La législation antique avait écrasé les Juifs de son poids intolérable et c'est pour les chrétiens un insigne bienfait d'en être déchargés. C'est encore la mort du Christ qui leur procure cet avantage : « Vous qui étiez morts par vos offenses et par l'incirconcision de votre chair, il vous a vivifiés avec lui, nous pardonnant nos offenses, effaçant l'acte des préceptes [écrit] contre nous qui nous était contraire ; et il l'a fait disparaître en le clouant à la croix. » Il est parfaitement certain que « l'acte authentique consistant en préceptes » désigne la Loi de Moïse. Cet acte était écrit « contre » les Juifs parce qu'il leur imposait de nombreux et rigoureux devoirs et les exposait, en cas de violation, à de sévères représailles ; il leur était « contraire » pour les mêmes raisons et aussi parce qu'il retardait l'accomplissement des promesses messianiques. Il était également contraire aux Gentils, qu'il isolait dans leur délaissement et excluait de la théocratie. Aussi « le code des préceptes » est-il annulé ; Dieu le fait disparaître pour qu'il n'en reste plus de traces et que nul ne puisse s'en autoriser contre les disciples du Christ ; enfin il le cloue à la croix du Sauveur, comme pour le punir de ses méfaits et donner plus d'éclat à son abrogation. La Loi, qui portait en elle tant de germes de caducité, expire ici de mort violente et saint Paul conclut triomphalement : « Que personne ne vous juge en fait d'aliments ou de boissons, ou en ce qui concerne les fêtes ou les néoménies ou les sabbats : c'est là l'ombre des choses à venir. » La Loi mosaïque termine sur la croix sa dramatique carrière : elle a tué le Christ, le Christ la tue à son tour.

NOTE P₂. — LA MORT VIOLENTE DE LA LOI.

Le chapitre II de la lettre aux Colossiens et le chapitre II de la lettre aux Éphésiens offrent de grandes analogies de pensée et d'expression, avec de profondes divergences qui s'expliquent par le but différent poursuivi par l'auteur dans ces deux Épîtres. La pensée fondamentale est commune : Les païens convertis qui étaient jadis morts et ensevelis dans leurs péchés ont été maintenant vivifiés dans le Christ et ce bienfait n'est pas sans connexion avec l'abolition de la Loi mosaïque.

Col. 2¹³ : καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας τοῖς παραπτώμασιν... συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ.

Eph. 2⁵ : καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ.

Mais l'abolition de la Loi est présentée d'un côté comme la délivrance d'un joug pesant et odieux (Col. 2¹⁴⁻¹⁹), de l'autre comme la cessation des discordes et un gage d'union entre les deux fractions de l'humanité (Eph. 2¹³⁻¹⁹); car l'Épître aux Colossiens se propose d'établir la liberté chrétienne sous la médiation unique du Christ et l'Épître aux Éphésiens a pour but d'inculquer l'identité des éléments qui composent le corps mystique.

I. LA LOI CLOUÉE A LA CROIX DE JÉSUS (Col. 2¹³⁻¹⁴).

¹³ συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ, χαρί-
σάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα,

¹⁴ ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον
τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, καὶ
αὐτὸ ἤρκεν ἐκ τοῦ μέσου, προσηλώσας αὐτὸ
τῷ σταυρῷ.

¹³ Convivificavit cum illo, donans
vobis omnia delicta :

¹⁴ delens quod adversus nos erat
chirographum decreti, quod erat con-
trarium nobis, et ipsum tulit de me-
dio, affigens illud cruci.

1. *Sujet de la phrase.* — C'est Dieu et non pas le Christ : a) Cela ressort du passage parallèle, Eph. 2¹⁵. — b) Dieu est toujours le sujet de verbes tels que συνεγείρειν, συζωοποιεῖν, qui marquent une identification mystique du chrétien avec (σύν) le Christ. — c) Il est grammaticalement beaucoup plus simple de tirer le sujet sous-entendu de τοῦ Θεοῦ que du pronom αὐτόν de la phrase précédente. — d) Les derniers mots du v. 12 : *qui suscitavit illum a mortuis* ont évidemment Dieu pour sujet, mais le καὶ ὑμᾶς qui suit montre que le même sujet persiste, puisque l'objet est mis en vedette : « Dieu a ressuscité son Fils et vous aussi il vous a vivifiés. » — e) Le seul motif de regarder le Christ comme le sujet de la phrase c'est que le v. 15 ne conviendrait pas à Dieu; mais nous montrons ailleurs l'inanité de cette raison.

2. *Sens des pronoms personnels.* — Les pronoms ὑμᾶς, ὑμῶν, désignent certainement les païens convertis; on pourrait croire que les pronoms ἡμῖν, ἡμῶν, qui leur succèdent, désignent par opposition les Juifs convertis. Mais il est préférable d'entendre par là tous les chrétiens, car les bienfaits énumérés (le pardon des péchés et même l'abolition de la Loi) les concernent tous, quoique d'une manière un peu différente. L'Apôtre

change peut-être de personne parce que les Juifs sont *plus directement* intéressés dans l'abrogation de la Loi.

3. *Sens de χειρόγραφον*. — Ce mot signifie un « autographe » quelconque, en particulier un « billet signé par un débiteur qui reconnaît devoir une somme et s'engage à la rembourser » (Tob. 5³; 9⁵). Quelques commentateurs regardent l'acceptation solennelle du peuple hébreu (Ex. 24³; Deut. 27¹⁴⁻²⁶) comme la *signature* apposée à la Loi et lui donnant sa validité; mais il n'est pas nécessaire de pousser si loin la métaphore : le sens d'*acte authentique* suffit. Tous sont maintenant d'avis que τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον ne peut désigner que la Loi mosaïque; cela ressort clairement du passage parallèle (Eph. 2¹⁵ : τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν). Le datif τοῖς δόγμασιν, après χειρόγραφον, est assez difficile : plusieurs le font dépendre de καθ' ἡμῶν (qui était contre nous *par* ses décrets); d'autres de ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν (qui nous était contraire *par* ses décrets); le plus simple et le plus conforme à Eph. 2¹⁵ est de le faire dépendre du participe γεγραμμένον, virtuellement contenu dans χειρόγραφον (l'acte écrit *en* décrets). On sait que les Grecs (Théodore de Mopsueste, Sévérien, Chrysostome et son école) ainsi que S. Jérôme, Estius et autres, le font dépendre de ἐξαλείψας (ayant effacé *par les décrets évangéliques* l'acte de la Loi), ce qui grammaticalement est sans difficulté mais se heurte à des objections d'un autre ordre : a) Le passage parallèle Eph. 2¹⁵; b) l'impossibilité d'entendre par τὰ δόγματα, sans plus d'explications, la doctrine évangélique; c) la conclusion de l'Apôtre (2²⁰ : τί δογματίζεσθε;), qui suppose l'abolition des δόγματα.

4. *Traitement infligé à la Loi*. — La Loi est effacée, mise de côté, clouée à la croix : A) *Effacée*. Le mot ἐξαλείφειν signifie « essuyer » (des larmes), « effacer » (un nom, un écrit, par exemple en égalisant avec le revers du *style* à écrire la cire d'une tablette); s'il s'agit d'une loi, « abroger, abolir ». Le participe aoriste ἐξαλείψας pourrait être grammaticalement simultané à χαρισάμενος. Le sens serait alors : « nous ayant pardonné toutes nos fautes en abrogeant la Loi »; mais cela est à peine intelligible. Il vaut donc mieux maintenir au second aoriste son rapport d'antériorité : « nous ayant pardonné toutes nos fautes, *après avoir* aboli la Loi ». Il y a dans ce cas deux bienfaits distincts et le second est la condition et la préparation du premier. — B) *Mise de côté*. L'expression αἴρειν ἐκ τοῦ μέσου veut dire simplement « faire disparaître » ce qui gêne, ce qui fait obstacle, ce qui se met à la traverse. L'idée que cet obstacle existe *entre deux* personnes n'est pas exprimée. Le parfait ἤρκεν indique que le résultat persiste encore. — C) *Clouée à la croix*. La croix est celle de Jésus-Christ : de là l'article. Dieu par une sorte de revanche vengeresse cloue à la croix de son Fils la Loi qui a contribué à le crucifier. Il ne faut pas affaiblir cette idée grandiose en supposant qu'il était d'usage d'abolir les lois en les perçant d'un clou : hypothèse qui n'a d'ailleurs aucun fondement historique.

II. LA LOI RENVERSÉE ET ANÉANTIE (Eph. 2¹³⁻¹⁶).

13 Νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς
οἳ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγὺς ἐν
τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ.

13 Nunc autem in Christo Jesu vos,
qui aliquando eratis longe, facti estis
prope in sanguine Christi.

¹⁴ Αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμρότερα ἐν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἐχθραν, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ,

¹⁵ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγματι καταργήσας ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καὶνὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην,

¹⁶ καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι τῷ Θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἐχθραν ἐν αὐτῷ.

¹⁴ Ipse enim est pax nostra, qui fecit utraque unum, et medium parietem maceriae solvens, inimicitias in carne sua :

¹⁵ legem mandatorum decretis evacuans, ut duos condat in semetipso in unum novum hominem, faciens pacem,

¹⁶ et reconciliet ambos in uno corpore, Deo per crucem, interficiens inimicitias in semetipso.

1. *Contraste entre les deux états des païens convertis. — Autrefois* (2¹² : τῷ καιρῷ ἐκείνῳ), privés qu'ils étaient du Christ (χωρὶς Χριστοῦ), ils étaient : a) bannis de la théocratie d'Israël et de ses privilèges religieux (ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ); b) étrangers aux alliances de la promesse et aux bienfaits qui en dérivait (ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας); c) sans espérance, puisque les promesses divines ne les regardaient pas directement (ἐλπίζα μὴ ἔχοντες); d) athées dans le monde, puisque les dieux qu'ils adoraient n'étaient rien (ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ). Ce n'est pas tout : e) Ils étaient jadis (2¹⁴ : ποτέ) les incirconcis traités avec dédain par les fils de la circoncision matérielle (οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου). — *Maintenant* au contraire (νυνὶ δέ), étant unis au Christ Jésus (ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) : a) ils ont été rapprochés du véritable Israël, de manière à ne faire qu'un avec lui (2¹³ : ἐγενήθητε ἐγγύς); b) ils sont les concitoyens des saints et les familiers de Dieu (2¹⁷ : ἐστὲ συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκετοὶ τοῦ Θεοῦ); c) ils ont acquis la paix et avec Dieu et avec les Juifs. Ainsi se réalise en eux la parole d'Isaïe (57¹⁹) et celle de Michée (5¹).

2. *Paix apportée aux Gentils par le Messie. — De quelle paix s'agit-il? De la paix avec Dieu, ou de la paix entre les parties constituantes de l'Eglise? Haupt (Meyer's Kommentar⁷) défend énergiquement le premier sens pour deux raisons principales. Rien dans le contexte, dit-il, ne fait penser à une guerre entre Juifs et Grecs; dans ce qui précède, il est dit que les Gentils étaient éloignés d'Israël, mais cela n'implique pas d'hostilité; dans ce qui suit, il est question d'union et cela prouve qu'ils étaient séparés mais non qu'ils étaient en guerre. De plus Jésus-Christ est venu « annoncer la paix à ceux qui étaient loin et la paix à ceux qui étaient près » (2¹⁷); la répétition du mot « paix » marque une signification distributive; ce n'est pas une paix relative et réciproque, c'est une paix absolue qui est prêchée d'un côté aux Juifs, de l'autre aux Grecs. — Ces raisons ont quelque force, mais elles ne sont pas décisives. Haupt est obligé de regarder comme interpolée « l'inimitié » (τὴν ἐχθραν) mentionnée au v. 16 et qui ruine totalement sa thèse. En outre καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ne peut s'entendre que d'une réconciliation mutuelle entre les deux peuples; or la réconciliation suppose un état antérieur d'hostilité auquel met fin le Christ, « notre paix ». — On doit cependant se demander si l'on est forcé de choisir entre les deux sens. Quand l'Apôtre dit, d'après le prophète, que le Christ est notre paix, ne peut-on pas laisser au mot « paix » son acception la plus étendue qui se restreindra ensuite, selon*

les besoins du contexte, à la paix avec Dieu ou à la paix entre les fractions hostiles de l'humanité? La paix avec Dieu est en effet la condition de l'autre. Ewald, dans son commentaire (collection de Zahn), propose cette explication qui nous paraît de tout point satisfaisante.

3. *Destruction de la Loi, condition d'unité.* — Pour rapprocher ce qui était éloigné et réunir ce qui était séparé, il fallait : détruire le mur de séparation, former un tout d'éléments disparates et pacifier les hommes entre eux et avec Dieu. — A) *Dieu détruit le mur de séparation, c'est-à-dire la Loi et les privilèges d'Israël.* La phrase καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας a été construite d'au moins quatre manières ; mais les meilleurs exégètes conviennent avec raison qu'une seule construction est acceptable, quoique non sans quelque difficulté, celle qui fait de τὴν ἔχθραν une apposition à τὸ μεσότοιχον et voit dans ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ un complément circonstanciel de λύσας. Le sens est alors : « ayant, dans sa chair, détruit le mur intermédiaire qui servait de barrière, c'est-à-dire l'inimitié, ayant aboli la loi des préceptes [consistant] en décrets ». Le mot μεσότοιχον est extrêmement rare, mais n'offre pour le sens aucune obscurité. Le génitif τοῦ φραγμοῦ est un génitif d'apposition : « le mur intermédiaire consistant en une barrière » ; φραγμός signifie proprement « clôture, barrière » et l'idée de séparation appartient plutôt à μεσότοιχον. Cette barrière, c'était tout ce qui isolait le peuple hébreu et le préservait des contacts étrangers : la Loi, les privilèges religieux, l'esprit national et particulariste ; tout cela provoquait et fomentait la haine des autres peuples et pouvait par synecdoque s'appeler « l'inimitié (ἐχθρα) », au même titre que le Sauveur s'appelle « la paix ». Le verbe grec λύειν, « détruire », se construit également bien avec τεῖχος (ou μεσότοιχον) et avec ἐχθρα. Nous venons de voir que le mur de séparation (μεσότοιχον) est plus général que la Loi ; mais l'abrogation de la Loi elle-même méritait une mention spéciale : elle est réduite à néant (καταργεῖν veut dire au juste « rendre vain, nul, sans effet, énerver, priver de sa force »). L'expression τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν offre une certaine difficulté. Il n'est pas douteux que la Loi ne soit la Loi mosaïque ; le génitif τῶν ἐντολῶν est un génitif d'apposition : « la Loi consistant en préceptes, en commandements ». Quant à δόγμα il signifie « décret, ordre péremptoire » (Luc. 12 ; Act. 16⁴ ; 17⁷). Mais il est impossible de joindre ἐν δόγμασιν à καταργήσας et de l'entendre au sens instrumental, comme le font Chrysostome et son école, ainsi que Théodore de Mopsueste : « ayant aboli par ses décrets (par la Loi évangélique) la Loi des préceptes (la Loi mosaïque) ». — B) *Unification des éléments disparates.* — a) Ils sont rapprochés l'un et l'autre du Christ et par conséquent l'un de l'autre (v. 13) ; b) les deux ne forment plus qu'un seul être de l'ordre moral (v. 14 : ὁ ποιήσας τὰ ἀμφοτέρω ἐν) ; c) l'être moral ainsi constitué est « un homme nouveau » (v. 15), le Christ mystique ; d) l'union se fait dans le corps mystique du Christ (v. 16), dans l'Eglise, dont les fidèles, Juifs ou Gentils, sont les membres vivants.

LIVRE CINQUIÈME

LES CANAUX DE LA RÉDEMPTION

CHAPITRE PREMIER

LA FOI PRINCIPE DE JUSTIFICATION.

I. LE FOI JUSTIFIANTE.

Nature de la foi. — Nous avons déjà parlé de la foi à propos de la controverse judaïsante¹ ; il nous faut y revenir ici, à un point de vue plus général, pour déterminer sa nature, son objet et sa valeur propre.

Trois vices de méthode sont à éviter dans cette analyse. Le premier serait d'expliquer l'usage biblique par l'usage profane : la foi chrétienne et la foi païenne diffèrent du tout au tout ; elles n'ont pas de commune mesure ; les classiques ont bien fourni aux écrivains sacrés le nom de « foi » mais rien de plus². Un second danger serait de prendre pour point de

1. T. I, p. 233-237 et note J, p. 255-258.

2. Cremer, *Biblisch-theol. Wörterbuch*⁹, p. 838 : « Die Profan-Gracität bietet das Wort, weiter nichts. » A) Chez les classiques, le sens actif est rare et de date relativement récente (postérieur à Thucydide) ; le sens passif est de beaucoup le plus commun : on dit πίστιν ou πίστεις δίδοναι, ποιῆσθαι, δέχεσθαι, donner ou recevoir des garanties, des gages (serments, otages etc.). Dans le grec biblique c'est le contraire ; le sens passif est tout à fait exceptionnel. — B) Dans le grec profane, πίστις et πιστεύειν expriment très rarement un acte religieux, encore n'est-ce qu'un acte purement intellectuel : πίστις θεῶν n'est pas la foi aux dieux, mais soit les dieux pris à témoin soit la croyance à l'existence des dieux, fondée sur la persuasion générale. Dans le grec du N. T., le sens est presque toujours religieux : πίστις Θεοῦ, Χριστοῦ, c'est la foi en Dieu, au Christ, fondée sur leur témoignage. —

départ l'étymologie du mot grec. Lorsque les apôtres — et avant eux les Septante — adoptèrent ce mot, la notion de foi avait derrière elle une longue histoire : produit d'une race et d'une civilisation différentes, l'étymologie grecque l'éclaire assez peu¹. Enfin le dernier écueil serait de procéder de la notion de « foi » à la notion de « croire. C'est la marche inverse qui s'impose ; car, en hébreu, où s'élabora d'abord le concept de la foi chrétienne, la dérivation grammaticale, conforme à l'évolution logique de l'idée, va du verbe « croire » au substantif « foi » ; ce dernier mot n'y revêt encore presque jamais l'acception religieuse que le verbe « croire » possède ordinairement².

Tout lecteur attentif est frappé de ce fait que saint Paul, comme le rédacteur de l'Épître aux Hébreux, aime à rattacher la foi chrétienne à la foi de l'Ancien Testament et semble ne mettre entre les deux aucune différence ; fait d'autant plus curieux que dans l'Ancien Testament le rôle de la foi paraît d'abord assez effacé : on espère en Dieu, on lui obéit, on le craint, on l'aime ; mais on ne songe pas à se faire un mérite de croire en lui, car s'y refuser est l'erreur du seul « insensé ». La foi n'est guère mentionnée que dans les cas exceptionnels où elle a des obstacles à vaincre, des doutes à surmonter ou de graves obligations à remplir ; alors, il est vrai, c'est la vertu capitale, comme son contraire, l'incrédulité, est le crime le plus odieux. Le salut ou la ruine du peuple dépendait de sa foi : « Si vous ne croyez pas vous ne subsisterez point³. — Croyez en Jéhovah votre Dieu et vous serez sauvés⁴. » Telle fut la foi d'Abraham, la foi des Ninivites, la foi dont parle

G) En grec profane, πίστις et πιστεύειν, pris absolument, ne signifient rien ; en grec biblique, ils expriment une notion complète qui n'a besoin d'être déterminée par aucun objet ni aucun régime.

1. Πίστις vient de πείθειν, « persuader ou chercher à persuader » (2 Cor. 5¹¹ ; Gal. 1¹⁰) ; au moyen πείθεσθαι, « se laisser persuader ou convaincre », au parfait second πεποιθέναι, « être convaincu, avoir confiance » ; πεποιθώς et πεποιθήσις, venant de πεποιθέναι, en suivent le sens.

2. Πιστεύειν (de πιστός) est de date relativement récente ; πίστις et πιστός dérivent parallèlement de πείθειν dont ils sont le nom et l'adjectif verbal. En hébreu, au contraire, le nom et l'adjectif dérivent du verbe ; celui-ci est de beaucoup le plus employé, אָמַן étant très rare au sens de foi (le seul exemple certain est Habac. 2⁴).

3. Is. 7⁹. Cf. 43¹⁰. — 4. 2 Paral. 22²⁰.

Habacuc, la foi d'Israël à la sortie d'Égypte : « Ils crurent à Jéhovah et à Moïse son serviteur¹. » Partout la foi s'affirme comme un assentiment à la parole de Dieu ou de son prophète, mais l'élément intellectuel est rarement isolé; il s'y joint presque toujours un sentiment de sécurité, de confiance, d'abandon, d'obéissance, d'amour filial : l'adhésion de l'esprit produit la vibration du cœur.

En passant de l'Ancien Testament au Nouveau, nous mesurons d'un coup d'œil tout le chemin parcouru. La foi n'est plus signalée comme un fait exceptionnel, elle est désormais l'attitude normale du chrétien; les deux mots « foi » et « croire » se présentent à chaque page, en proportions à peu près égales; l'acception profane, complètement éliminée du substantif, tend à disparaître du verbe; enfin les deux termes ont acquis un sens technique qui permet de les employer absolument : la *foi* c'est l'acceptation de l'Évangile et *croire* c'est professer le christianisme². Cette plénitude de sens rend malaisée l'analyse de la foi chrétienne; cependant une comparaison attentive des textes nous suggère les remarques suivantes. La foi n'est pas une pure intuition, une tendance mystique vers un objet plutôt soupçonné que connu; elle suppose la prédication : *Fides ex auditu*; elle est l'adhésion de l'esprit à un témoignage divin³. — La foi est opposée à la vision et quant à l'objet connu et quant à la manière de connaître; l'une est immédiate et intuitive, l'autre a lieu par intermédiaire⁴. — Cependant la foi n'est pas aveugle; elle est prête à rendre raison d'elle-même et aspire toujours à plus de clarté⁵. — Elle est intimement unie, d'un côté à la charité et à l'espérance, avec lesquelles elle forme un inséparable trio, de l'autre à l'obéissance et à la conversion du

1. Ex. 14³¹. — 2. Voir la note Q₂, p. 358.

3. Rom. 10¹⁷ (ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς); Gal. 3²⁻⁵ (ἀκοῇ πίστεως); 1 Thess. 2¹³ (λόγος ἀκοῆς).

4. 2 Cor. 5⁷ : διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἰδους.

5. 2 Cor. 4⁴⁻⁶ (l'Évangile est une lumière [φωτισμός]; et c'est au contraire l'infidélité qui *aveugle*); 1 Cor. 8¹ (la foi est parfaitement compatible avec la science); Phil. 3⁸⁻¹⁰ (foi et science vont ensemble). S. Paul demande à Dieu la science (γνώσις ou ἐπίγνωσις) pour ses néophytes : Eph. 1¹⁷⁻¹⁸; 4¹³⁻¹⁴; Col. 1⁹; 2² etc. Le vrai chrétien doit être prêt à rendre raison de sa foi (1 Petr. 3¹⁵).

cœur¹. — La foi, toute ferme et inébranlable qu'elle est dans son adhésion, a pourtant des degrés et peut croître en intensité et en perfection². — Enfin, dérivant de la grâce, elle possède une valeur intrinsèque qui la rend agréable à Dieu³. Avant d'examiner d'où lui vient sa valeur, disons quel est son objet.

Objet de la foi. — Il faut distinguer dans l'acte de foi l'objet formel — le motif de croire — et l'objet matériel sur lequel la foi se dirige. Ce qui provoque l'adhésion de l'esprit, c'est toujours le témoignage de Dieu, qu'il se produise directement ou qu'il arrive par l'entremise des hérauts autorisés de la révélation. Dieu lui-même parlait à Abraham, à Moïse; il nous parle à nous par les prophètes et les apôtres; mais cette différence dans le mode de transmission ne change rien au témoignage divin : « Ayant reçu la parole de Dieu que nous vous avons fait entendre, vous l'avez reçue non pas comme parole des hommes, mais ainsi qu'elle l'est véritablement, comme parole de Dieu⁴. » L'Évangile n'est pas

1. Pour le trio foi, espérance et charité, voir p. 468-472. — Pour l'obéissance (Rom. 1⁵), cf. t. I, p. 236.

2. 1 Cor. 3^{1,2} (il y a une enfance dans la foi); 2 Cor. 10¹⁵ (*spem habentes crescentis fidei vestrae*); Col. 2⁷; 2 Thess. 1³ (*supercrescit fides vestra*) etc.

3. Eph. 2⁸. Voir p. 345.

4. 1 Thess. 2¹³ : παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ Θεοῦ ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθὼς ἐστὶν ἀληθῶς λόγον Θεοῦ, ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν. Il est difficile de bien rendre toutes les nuances de cette phrase : A) παραλαμβάνειν ne signifie pas seulement « recevoir » mais « recevoir une chose transmise par quelqu'un » (παρά); δέχεσθαι n'est pas non plus simplement « recevoir » mais « accueillir, accepter ». — B) ὁ λόγος ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ Θεοῦ forme une seule expression complexe : ἀκοῆς est un génitif modal, « la parole d'audition » = la parole entendue, qui n'arrive à l'esprit qu'en passant par l'oreille; τοῦ Θεοῦ est un génitif d'auteur ou d'origine, « la parole qui vient de Dieu, qui est dite par lui »; παρ' ἡμῶν n'est pas un régime de παραλαβόντες — ce qui serait un pléonasme — mais un qualificatif de ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς, « la parole divine d'audition que nous vous avons transmise ». — C) ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ... λόγον Θεοῦ, « vous avez accueilli, accepté, non une parole d'hommes (c'est-à-dire une parole humaine, remarquez l'absence de l'article défini), mais une parole de Dieu » (divine dans son origine et dans sa nature, puisque les hommes n'en sont que les porteurs); ἐδέξασθε exprimant non seulement le fait de la réception mais la persuasion des Thessaloniciens, la Vulgate traduit bien « non ut verbum hominum »; cependant le grec est plus énergique. — D) ὃς καὶ ἐνεργεῖται se rapporte à λόγον et non pas à Θεοῦ, car avec un nom de personne on emploie l'actif du verbe ἐνεργεῖν (1 Cor. 12⁶; Gal. 2⁸; 3⁵; Phil. 2¹³), tandis qu'avec un nom de chose on se sert du moyen (Gal. 5⁶; Eph. 3²⁰; Col. 1²⁹).

Trois corollaires découlent de ce texte : a) La prédication des apôtres n'est

une invention des apôtres, car ils ne l'ont « ni reçu ni appris d'un homme, mais par révélation de Jésus-Christ ¹ » qui est la Sagesse incarnée. Dès lors, la parole évangélique est la parole de Dieu, ou simplement la Parole, et croire aux messagers de Dieu c'est croire à Dieu lui-même.

Tandis que l'objet formel ne change point, l'objet matériel varie à l'infini. Il peut porter sur l'ensemble de la révélation, ou sur un groupe de vérités, ou sur un dogme particulier : « Si nous mourûmes avec Jésus-Christ, nous croyons que nous vivrons aussi avec lui. — Si tu confesses de bouche que Jésus est le Seigneur et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, tu seras sauvé². — Si nous croyons que Jésus mourut et ressuscita, de même aussi Dieu par Jésus ramènera avec lui ceux qui sont morts³. » Ici la foi est une adhésion intellectuelle à une vérité d'ordre historique, sans aucune idée accessoire de confiance ou d'abandon; néanmoins c'est la foi véritable, la foi chrétienne, puisque le salut y est attaché. En effet, quelque restreint que soit l'objet matériel, l'objet formel reste toujours le même et c'est lui qui spécifie la foi.

C'est lorsqu'il n'est pas exprimé que l'objet matériel est le plus compréhensif. Saint Paul aime à nommer les fidèles « croyants », parce que la foi est le sentiment, vaste et universel, qui résume le mieux le caractère du chrétien. La « foi » c'est la profession de tout l'Évangile et c'est aussi, objectivement, l'Évangile dans toute son ampleur. En un mot, « croire » c'est être disciple du Christ⁴; car, outre l'adhésion intellectuelle, la foi sincère implique une soumission tacite et virtuelle aux devoirs qu'impose le christianisme.

Quand l'objet de la foi est indiqué — à part certaines locutions exceptionnelles comme « foi en l'Évangile, foi en la vérité » — c'est toujours Dieu ou le Christ. Et alors, l'objet

pas une parole humaine, en dépit de l'intermédiaire humain, c'est une parole divine, c'est le témoignage de Dieu. — *b*) La foi n'est pas une intuition de l'esprit, mais l'adhésion à un témoignage, qui s'appelle λόγος ἀκοῆς parce qu'il doit être proposé aux sens extérieurs de l'homme. Cf. Rom. 10¹⁷; Gal. 3²⁻⁵. — *c*) La foi sincère n'est pas inactive; elle opère (ἐνεργεῖται) dans le cœur des croyants.

1. Gal. 1¹². — 2. Rom. 6⁸; 10⁹. — 3. Thess. 4¹⁴. — 4. Voir la note Q₂, p. 356

matériel coïncidant avec l'objet formel, la notion de la foi est assez complexe. Si croire à Dieu (Θεῷ) peut n'être que prêter foi à son témoignage, croire *en* Dieu ajoute à ce concept des nuances délicates dont les particules grecques rendent bien le sens. Croire *en* Dieu c'est non seulement croire à son existence, mais se reposer *sur* lui (ἐπὶ Θεῷ) comme sur un appui inébranlable, se réfugier *en* lui (ἐπὶ Θεόν) comme en un asile assuré, tendre *vers* lui (εἰς Θεόν) comme à sa fin suprême.

On a nié dans ces dernières années, que « la foi du Christ » fût la foi *au* Christ; ce serait la foi que Jésus lui-même aurait eue durant sa vie mortelle. Heureusement, l'ensemble des théologiens et des exégètes, tant protestants que catholiques, résistant à l'entraînement qu'exerce presque toujours une opinion nouvelle, si arbitraire qu'elle puisse être, continuent à voir dans « la foi du Christ » la foi dont le Christ est l'objet de la part des fidèles¹. Il n'y a pas d'expression plus adéquate de la foi justificante de Paul². Jésus-Christ n'est pas seulement le plénipotentiaire de Dieu et le médiateur unique de la nouvelle alliance; il est encore le résumé de l'Évangile, puisqu'il est le centre de l'économie du salut et que toutes les promesses de Dieu s'accomplissent en lui. Aussi prêcher le Christ c'est prêcher l'Évangile, confesser le Christ c'est professer la religion qu'il est venu fonder, croire au Christ c'est l'accepter pour Sauveur, se confier en sa médiation, se soumettre à sa loi. Nous sommes justifiés par la foi de Jésus-Christ et nous vivons dans la foi du Fils de Dieu³, parce que cette foi, loin d'être confinée dans le domaine de l'intelligence, est une foi pratique, active, obéissante, qui reçoit de la charité sa forme et sa valeur.

Valeur de la foi. — Même dépouillé de ses modalités accidentelles, comme la confiance et la soumission au vouloir divin, l'acte de foi possède une valeur morale intrinsèque. En effet il ne saurait exister à l'état le plus simple sans le *pius credulitatis affectus* par lequel l'homme s'incline libre-

1. Voir la note R₂, p. 360-1. — 2. Gal. 2¹⁶. — 3. Gal. 2²⁰.

ment sous l'autorité de Dieu et confesse implicitement la véracité de son témoignage. « Sans la foi, il est impossible de plaire [à Dieu]; car quiconque s'approche de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il devient rémunérateur pour ceux qui le cherchent¹. » Nous avons ici la foi la plus intellectuelle, la plus dégagée des conditions morales, celle où la volonté a le moins de part; cependant l'auteur inspiré affirme que sans cette foi il est impossible de plaire à Dieu et qu'avec elle il est possible de lui plaire. Témoin Énoch : l'Écriture ne dit rien de sa foi, mais elle lui rend témoignage d'avoir été agréable à Dieu; et notre auteur en conclut que c'est par la foi qu'il a plu à Dieu, puisque sans la foi on ne saurait lui plaire². D'où il suit nécessairement que la foi possède par elle-même une valeur morale capable d'attirer sur l'homme la faveur divine.

Il n'en va pas autrement de la foi dont parle Habacuc. Dieu a dit au prophète : « Si la vision tarde, attends-la; car elle arrivera sûrement et ne faillira point. » Il ajoute : « Voici qu'il succombe celui dont l'âme n'est pas droite, tandis que le juste, par sa foi, vivra³. » Le sens du premier membre ne peut pas être fixé avec certitude; mais trois choses sont hors de doute : Il y a contraste entre le sort de l'incrédule, de l'orgueilleux, qui refuse de croire à la vision prophétique et le destin de l'homme juste et pieux qui y prête foi. La foi consiste précisément à croire que la prophétie faite au nom de Dieu s'accomplira; c'est donc bien la foi telle que nous l'avons décrite, une adhésion ferme à la parole

1. Hebr. 11⁶. — 2. Hebr. 11⁵. — 3. Habac. 2⁴ : עֲדִיךָ בְּאַמוּנָתִי יְהוָה (ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται, *justus autem in fide sua vivet*). La traduction de la Vulgate est exactement conforme au texte hébreu massorétique. Les Septante ont lu בְּאַמוּנָתִי et ont rendu l'instrumental ἐκ μου. Saint Paul cite d'après les Septante en omettant toutefois le possessif μου (Rom. 1¹⁷; Gal. 3¹¹ [sans δέ]); l'Épître aux Hébreux (10³⁸) suit une autre recension grecque ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται. Il ressort évidemment du texte et des traductions que ἐκ πίστεως doit être joint à ζήσεται et non à δίκαιος. Il est donc tout à fait arbitraire de prétendre, avec quelques exégètes modernes, qu'il en est autrement dans la citation de saint Paul et qu'il faut la traduire : « Le juste par la foi (c'est-à-dire celui qui est justifié par la foi) vivra. » Pourquoi imputer à l'Apôtre un contresens et un sophisme quand il se borne à citer les Septante sans les commenter ?

divine. Le fruit de la foi, c'est que par elle le juste vivra, c'est-à-dire sera l'objet d'une préservation providentielle.

Pour les contemporains de saint Paul, comme pour saint Paul lui-même, la foi d'Abraham est la foi typique ¹. Elle écarte en effet trois défauts qui lui ôteraient son mérite et sa valeur : l'incrédulité, le doute et l'hésitation. L'objet en était ardu, incroyable, humainement impossible ; cependant le patriarche ne s'abandonna pas à l'incrédulité, il crut au contraire contre toute vraisemblance et, s'il est permis de le dire, contre toute raison : *qui contra spem in spem credidit*. Il ne s'arrêta point aux considérations capables de provoquer le doute — sa vieillesse, son corps débile, l'âge avancé de Sara — mais il crut d'une foi robuste, inébranlable : *confortatus est fide*. Bien plus, tournant aussitôt ses pensées vers celui dont la véracité égale la puissance, il n'eut pas un moment de trouble : *non hæsitavit diffidentia*. Sa foi fut prompte, ferme, entière, parfaite ; aussi fut-elle couronnée : « Dieu, dit l'Écriture, lui imputa cela à justice. » Bien qu'il n'y ait ni égalité ni équivalence entre la foi et la justice, il faut pourtant, de toute nécessité, qu'il existe une certaine proportion entre la justice et la foi ; car ce qui n'est rien n'est imputé à rien. Saint Paul a d'ailleurs soin de nous dire comment la foi d'Abraham fut agréable à Dieu et pourquoi elle reçut sa récompense. C'est que le patriarche par la fermeté de son assentiment, par sa confession implicite de la véracité divine, par son attitude confiante à l'égard de promesses qui semblaient irréalisables, par la promptitude de son obéissance, avait rendu gloire à l'auteur de tout bien : *dans gloriam Deo*. Telle est la valeur propre, la valeur morale, de la foi.

Non pas que la foi tienne cette valeur d'elle-même ni que l'homme s'en puisse glorifier. Si elle est en nous et si elle n'est pas sans nous — puisque c'est un acte humain — l'Apôtre enseigne que, en dernière analyse, elle n'est pas de nous : « Il vous a été donné gracieusement (ἐχαρίσθη) non seulement de croire au Christ mais encore de souffrir pour lui ². » Souffrir pour le Christ est une grâce, mais croire au

1. Rom. 4¹⁶⁻²². — 2. Phil. 1²⁹

Christ est une grâce aussi : « Vous avez été sauvés par la grâce au moyen de la foi ; et cela non de vous-mêmes — c'est un don de Dieu — non à raison des œuvres, afin que personne ne se glorifie ¹. » Être sauvé en même temps par la foi et par

1. Eph. 2⁸⁻⁹ : τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σε-
σωσμένοι διὰ πίστεως.
καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, Θεοῦ τὸ δῶρον
οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μὴ τις καυχῆσθαι,

A)⁸ Gratia enim estis salvati per
fidem,
B) et hoc non ex vobis : Dei enim
donum est,
C)⁹ non ex operibus, ut nequis glo-
rietur.

A) Les mots ἐστε σεσωσμένοι, au parfait, signifient « vous avez été sauvés et vous êtes actuellement dans la voie du salut ». Le salut est présenté tantôt comme présent, tantôt comme passé (Tit. 3⁵), tantôt comme futur (Rom. 5¹⁰), tantôt comme passé et futur à la fois (Rom. 8²⁴). Les mots τῇ χάριτι reprennent avec plus d'emphasis le v. 5 (χάριτί ἐστε σεσωσμένοι οὐ χάριτι n'était mis qu'incidemment et n'avait guère que la valeur de l'adverbe χάριν ou δωρεάν, « gratuitement ») ; ici τῇ χάριτι se réfère à « la richesse de la grâce » de Dieu (v. 7 : τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ) dont il vient d'être question. Les mots διὰ πίστεως déterminent avec plus de précision le τῇ χάριτι qui précède : « vous êtes sauvés par la grâce, et cela par la foi, comme instrument de la grâce divine ».

B) La méthode employée par Dieu de nous « sauver gratuitement par la foi » a pour corollaires l'impuissance de l'homme laissé à lui-même (*hoc non ex vobis*) et l'insuffisance des œuvres (*non ex operibus*). Le *hoc* (τοῦτο) ne se rapporte pas à la foi seule, car on ne voit pas pourquoi saint Paul se servirait du démonstratif neutre ; surtout cela obligerait à mettre *et hoc non ex vobis, Dei donum est* entre parenthèses et à disjoindre *non ex vobis* et *non ex operibus* qui semblent bien coordonnés ; il se rapporte donc à l'idée totale « le salut par la foi ». Le salut par la foi n'est pas de nous ; c'est un don de Dieu ; mais pour cela il est absolument nécessaire que la foi, elle aussi, soit un don de Dieu. La conséquence ressort : a) du fait que *per fidem* n'est qu'une explication et une détermination de *gratia*, b) de l'intention manifeste qu'a l'Apôtre de réfuter par avance cette objection possible que, si le salut est par la foi, donc il dérive de nous et de nos œuvres. La réfutation n'est valide que si la foi n'est pas de nous mais de Dieu. C'est donc avec raison que le second concile d'Orange (529) se réfère à notre texte pour prouver que l'*initium fidei* est un don de la grâce (*can. 5*). La question est seulement de savoir si saint Paul affirme *explicitement* que la foi est un don de Dieu ou *implicitement* en disant que le salut par la foi est un don de Dieu et en établissant l'équivalence *être sauvé par la foi et être sauvé par la grâce*. La plupart des commentateurs ne se prononcent pas sur ce point avec une clarté suffisante, quoiqu'ils soient d'accord pour le fond. Ainsi Corn. a Lapide : « Pronomen *hoc* demonstrat non τὸ salvati estis sed τὸ per fidem. Quod per fidem salvati estis hoc non ex vobis est quia fides non est ex vobis sed Dei donum est. » Ces mots *quia fides non est ex vobis* sont-ils une conclusion légitime de l'interprète ou une assertion directe de Paul ?

C) On se demande si *ut nequis gloriatur* exprime la fin que Dieu se proposait ou seulement le résultat qu'il a obtenu. Comme on sait que Dieu, en établissant la justification par la foi, voulait que l'homme ne pût pas se glorifier en matière de salut (Rom. 3²⁷ ; 4² ; 1 Cor. 1²⁸⁻³¹), il n'y a aucun inconvénient à laisser à la préposition *ut* (ἵνα) sa signification finale qui est certainement la plus commune.

la grâce paraît contradictoire et le serait en effet si la foi était de nous; mais non, répond l'Apôtre, tout cela est un don de Dieu; vous ne pouvez l'attribuer ni à vous ni à vos œuvres. Aussi la foi est-elle une opération, un produit de l'Esprit-Saint, ou comme parle encore l'Apôtre un fruit de l'Esprit¹. Et c'est à son origine surnaturelle qu'elle est redevable de sa valeur.

Nous sommes maintenant en possession des trois éléments de la foi chrétienne, telle que saint Paul la décrit : 1. L'élément intellectuel n'est jamais absent. Au cas où le double objet, matériel et formel, serait pleinement évident, on pourrait concevoir la foi sans le concours de la volonté, mais jamais sans le concours de l'intelligence. La foi où la volonté n'interviendrait point ne serait pas la foi libre, la foi méritoire, la foi théologique; cependant on pourrait par extension lui donner le nom de foi, comme le fait saint Jacques; la foi où l'intelligence n'aurait aucune part n'est même pas concevable, car toute foi est une conviction et toute conviction suppose un assentiment de l'esprit. — 2. Un second élément de la foi est la confiance, qui peut s'entendre de deux manières : confiance en celui qui parle et confiance en celui qui promet. La première est inhérente à l'acte de foi; c'est, à peu de chose près, le *pious credulitatis affectus* des théologiens. L'autre, accidentelle, n'est qu'une modalité de l'objet matériel, quand celui-ci consiste en un secours présent ou en un bienfait promis : *Contra spem in spem credidit*. — 3. Le troisième élément de la foi vive est une double obéissance : obéissance de l'esprit à la parole de Dieu par l'acceptation prompte et ferme du témoignage divin, obéissance du cœur prêt à se conformer en tout au vouloir divin dans la mesure où il se manifeste.

II. LA JUSTIFICATION PAR LA FOI.

La justice de Dieu. — Le concile de Trente reconnaît deux sens à l'expression « justice de Dieu » : la justice dont il est juste et la justice dont il nous rend justes². Depuis Ritschl,

1. Gal. 5²². Cf. Rom. 12³; 1 Cor. 12⁹.

2. Sess. VI, cap. 7 : « Unica formalis causa [justificationis] est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit. » Nous ne prétendons pas que cette phrase incidente tranche la question d'exégèse.

contrairement à l'opinion commune, plusieurs écrivains hétérodoxes et un ou deux catholiques trouvent cette distinction illusoire; ils affirment que la justice de Dieu est toujours dans l'Écriture — et même dans saint Paul — la justice intrinsèque et immanente. Que faut-il penser de leurs dires?

Comme attribut divin, « la justice de Dieu est proprement l'activité de sa sainteté, dans ses rapports avec la création morale¹ ». Tandis que la sainteté est un attribut absolu, la justice de Dieu paraît dans la Bible comme un attribut relatif. Le Dieu juste se lève pour châtier Israël coupable ou pour exterminer le péché; il s'assied sur son trône pour débouter l'opresseur et faire droit à l'opprimé :

« [Jahvé] revêtit la Justice comme une cuirasse,
mit sur sa tête le casque du Salut;
Il prit la Vengeance pour cotte d'armes,
s'enveloppa du Zèle comme d'un manteau.
Telles actions, telle rétribution :
colère pour ses adversaires, représailles pour ses ennemis!
— Et je prends le droit pour cordeau
et la justice pour niveau². »

Mais la justice de Dieu n'est pas seulement la justice vindicative qui punit le crime, ni la justice distributive qui rend à chacun selon ses mérites; elle est quelquefois — surtout dans les Psaumes de la captivité et dans la seconde partie d'Isaïe — la justice tutélaire et salvifique. Elle est mise alors en parallélisme avec le salut, la grâce, la bonté, la miséricorde. Le prophète prie Dieu de le guider, de le protéger, de le sauver, de l'exaucer dans sa justice³ :

Dans ta justice retire mon âme de la détresse,
dans ta bonté anéantis mes ennemis⁴.

Cette association d'idées est plus frappante encore dans la seconde partie d'Isaïe :

1. J. Monod dans *Encycl. des sciences relig.*, t. VII, p. 562. Cette autre définition (p. 561) est moins heureuse : « La justice de Dieu est cette perfection en vertu de laquelle il veut d'une manière absolue et immuable tout ce qui est conforme au bien, c'est-à-dire à la loi souveraine de son être. »

2. Is. 59¹⁷⁻¹⁸; 28¹⁷. Pour les textes d'Isaïe nous empruntons la belle traduction du P. Condamin, *Le Livre d'Isaïe*, Paris, 1905.

3. Ps. 5⁸; 30 (31)¹; 118 (119)⁴⁰; 142 (143)¹ etc.

4. Ps. 142 (143)¹. Trad. de M. l'abbé Pannier.

« Ma justice approche, mon salut vient ;
mon bras fera justice aux peuples.

— Observez le droit, pratiquez la justice ;
Car bientôt mon salut va venir,
et ma justice va se révéler.

— C'est moi dont la parole est « justice »,
[moi] qui suis grand pour sauver ¹. »

Il n'est pas difficile d'expliquer ce phénomène. La seconde partie d'Isaïe est un message de consolation. Le prophète est chargé de crier à Jérusalem :

« Que ses corvées sont finies,
que son péché est expié,
Qu'elle a reçu de la main de Jahvé
double [peine] pour tous ses crimes ². »

Dès lors la justice de Dieu ne s'exercera plus qu'en miséricordes pour Israël et en vengeances contre ses ennemis. Nous sommes ainsi préparés à cette justice du Nouveau Testament qui, loin d'exclure la miséricorde, la renferme comme un élément essentiel, à cette justice salvifique et rédemptrice quise manifester seule à l'égard des croyants, lorsque Jésus-Christ, auquel ils sont unis par la foi, aura opéré la propitiation pour leurs péchés. Mais cet aspect particulier ne doit pas faire oublier les autres.

La locution « justice de Dieu » n'est pas très fréquente dans le Nouveau Testament : elle paraît une fois dans saint Matthieu, une fois dans l'Épître de saint Jacques et huit ou neuf fois dans saint Paul ³. Dans les deux premiers cas le sens reste douteux, quoique la justice de Dieu semble bien désigner quelque chose qui est en l'homme ou que l'homme peut s'approprier ; mais c'est le langage de Paul qui nous intéresse principalement. Ici nous nous trouvons en présence de deux acceptions bien distinctes. Quand il est dit que « notre injustice met en relief la justice de Dieu ⁴ », il s'agit clairement

1. Is. 51⁵ ; 56¹ ; 63¹. Cette association d'idées n'est pas entièrement spéciale à la seconde partie. Cf. Is. 30¹⁸.

2. Is. 40². C'est le programme du message de consolation.

3. Rom. 1¹⁷ ; 3⁵ ; 3²¹⁻²²⁻²⁵⁻²⁶ ; 10³ ; 1 Cor. 5²¹ ; Phil. 3⁹ (τὴν ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνην). — En dehors de saint Paul, Mat. 6³² (ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ) ; Jac. 1²⁰ (ὁργὴ ἀνδρὸς δικαιοσύνην Θεοῦ οὐκ ἐργάζεται). Voir ce qui a été dit au t. I, p. 263-5. — 4. Rom. 3⁵.

d'une manière d'être de Dieu, de sa fidélité ou de sa véracité. Par contre, dans ce texte : « Celui qui ne connaissait pas le péché, [Dieu] l'a fait péché pour nous afin que nous devinssions justice de Dieu en lui ¹ », la justice de Dieu ne saurait être un attribut divin ; d'une part le contraste avec le péché s'y oppose, de l'autre il est impossible de concevoir comment nous deviendrions une modalité divine ; c'est donc une justice qui est en nous, bien qu'elle dérive de Dieu. Pareillement, dans cet autre texte : « Ignorant la justice de Dieu et cherchant à établir la leur propre, ils ne se soumirent pas à la justice de Dieu ² », l'antithèse précise le sens des termes. En effet la justice propre de l'homme est mise ailleurs en opposition avec la justice de Dieu et ici aucune équivoque n'est possible. Je désire être trouvé, dit l'Apôtre aux Philippiens, « n'ayant pas *ma* justice [qui vient] de la Loi, mais celle [qui est] par la foi du Christ, la justice [qui vient] de Dieu, [reposant] sur la foi ³ ». Comme la justice propre est subjective, « la justice de Dieu » l'est aussi ; elle devient la propriété de l'homme et inhérente à l'homme.

Restent deux passages sur lesquels roule principalement la controverse actuelle : « La justice de Dieu se révèle en lui (dans l'Évangile) par la foi en la foi, comme il est écrit : Mais le juste vivra par la foi ⁴. » De prime abord, le sens de justice incréée paraît satisfaisant ; car cette justice salvifique se révèle en effet dans l'Évangile par le salut des croyants, comme la colère de Dieu se révèle, en dehors de l'Évangile, par la perte des impies ; sans compter que la révélation de la justice de Dieu est une locution usuelle chez les prophètes, où elle désigne incontestablement la manifestation d'une activité divine. Mais en serrant le texte de plus près, les doutes

1. 2 Cor. 5²¹. — 2. Rom. 10³. — 3. Phil. 3⁹.

4. Rom. 1¹⁷ : Δικαιοσύνη γὰρ Θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται. Cf. t. I, p. 264-5. La suite des pensées est celle-ci : « L'Évangile est un agent de salut pour tout croyant (¹⁶ : δύναμις Θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι), *parce que* (γὰρ) la justice de Dieu qui vient de la foi s'y révèle, *selon qu'il* est écrit (καθὼς γέγραπται) : Le juste vivra par la foi. » Le sens du passage est donc conditionné par le sens de la citation scripturaire qui sert de preuve ou de confirmation à l'assertion apostolique : La *foi* d'Habacuc répond à la *foi* de l'Apôtre, *juste* (δίκαιος) répond à *justice* (δικαιοσύνη), *vivra* (ζήσεται) répond à *salut* (σωτηρία). Pour le texte d'Habacuc, voir p. 341.

se font jour. Comment la justice intrinsèque de Dieu peut-elle être « par la foi en la foi », de quelque manière qu'on entende ces mots? Que vient faire ici la citation d'Habacuc et quel rapport y a-t-il entre la manifestation de la justice éternelle et cette assertion du prophète : « Le juste vivra par la foi »? Au contraire, il est aisé de voir comment la justice produite par Dieu en l'homme est « par la foi » (ἐκ πίστεως) puisque la foi est une condition nécessaire à son éclosion; comment elle progresse « en la foi » (εἰς πίστιν), puisque la foi reste son principe, sa mesure et son idéal; comment elle se révèle dans l'Évangile qui l'annonce et la réalise; enfin comment elle existe et se révèle en conformité des prophéties anciennes (καθὼς γέγραπται), car le prophète Habacuc parle bien d'une justice inhérente à l'homme.

L'autre texte n'est pas plus obscur : « Maintenant, sans la Loi, la justice de Dieu s'est manifestée, ayant pour elle le témoignage de la Loi et des prophètes, la justice de Dieu, dis-je, par la foi de Jésus-Christ, [justice qui s'étend] à tous les croyants ¹. » Si l'on pouvait hésiter sur le sens de la pre-

1. Rom. 3 21-22 ^a : Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη Θεοῦ πεφανέρωται, μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς πάντας [καὶ ἐπὶ πάντας] τοὺς πιστεύοντας. — Examinons le temps, le mode, l'instrument, le sujet de cette justice :

A) Le *temps*. C'est le présent, le régime de l'Évangile (νυνὶ δέ), par opposition au passé, régime de la Loi. Le νῦν ne peut pas marquer ici la conséquence logique, car ce qui suit n'est pas le résultat de ce qui précède mais *vice versa*. D'ailleurs Paul a coutume de marquer l'opposition entre le passé et le présent par la conjonction νῦν (ou νυνί), souvent jointe au verbe φανεροῦσθαι (Rom. 16²⁶⁻²⁸; Col. 1²⁶⁻²⁷; 2 Tim. 1⁹⁻¹⁰ etc.).

B) Le *mode*. La justice de Dieu *se révèle* d'une manière permanente dans l'Évangile (Rom. 1¹⁷ : ἀποκαλύπτεται); mais elle *s'est manifestée* (πεφανέρωται), au moment de la mort du Christ, d'une manifestation dont l'éclat dure encore (d'où le parfait). — Elle s'est manifestée sans la Loi (χωρὶς νόμου), vu que par la Loi se manifestait non la justice mais le péché (3²⁰ : *Per legem enim cognitio peccati*. Cf. 7⁷). — Elle s'est manifestée néanmoins conformément à la Loi et aux prophètes et avec leur témoignage (μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν), car la Loi (Gen. 15⁶) raconte qu'Abraham fut justifié par la foi et Habacuc (2²) assure que le juste vivra par la foi.

C) L'*instrument*. La foi n'est pas la justice, mais la justice est par la foi (διὰ πίστεως); car la foi est le premier pas vers la justice, la condition à laquelle est attachée la justice et le moyen dont Dieu se sert pour produire en nous la justice. Et ce n'est point une foi quelconque, mais la foi de Jésus-Christ; non pas la foi dont le Christ serait le sujet et l'agent (comme le veulent Haussleiter et Kittel), ni celle dont le Christ est l'auteur (comme le prétend Berlage), mais celle dont il est l'objet : la foi en Jésus-Christ.

D) Le *sujet*. Tous les croyants et les seuls croyants. L'extension de la

mière incise on en trouverait l'éclaircissement dans la seconde qui reprend le sujet de la phrase, selon un procédé familier à l'Apôtre, en l'expliquant et en le définissant.

La justice de Dieu par la foi de Jésus-Christ est une justice inhérente à l'homme, ce que saint Paul affirme de façon plus nette encore en ajoutant qu'elle est destinée à tous les croyants. Et il n'est pas difficile de voir comment cette justice de Dieu par la foi a pour elle le témoignage de la Loi et des prophètes, puisque Abraham, selon la Genèse, dut sa justification à la foi et que le juste, d'après le prophète Habacuc, vivra par la foi. On objecte qu'un peu plus bas Dieu montre ou démontre sa justice — évidemment sa justice intrinsèque — en proposant ou exposant le Crucifié comme moyen de propitiation, et l'on soutient qu'une même locution doit toujours garder le même sens dans le même contexte. Il y aurait fort à dire sur ce principe. En ce qui concerne saint Paul, il est certainement faux; et si on l'appliquait à la rigueur on aboutirait souvent à une exégèse forcée, puérile et absurde. Ignore-t-on que l'Apôtre aime à pivoter sur les sens multiples d'un mot, qu'il parcourt fréquemment toute la gamme des acceptions d'un terme, qu'ici même les notions de foi et de loi changent certainement au cours de la phrase? D'ailleurs, l'attribut divin de justice et la justice qui vient de Dieu sont deux concepts voisins qui s'appellent et s'attirent mutuellement, puisque Dieu se montre juste en justifiant le pécheur uni à Jésus-Christ.

En résumé : 1. La « justice de Dieu » se présente chez saint Paul sous deux aspects distincts mais non disparates : la justice qui est en Dieu et la justice qui vient de Dieu.

2. La justice intrinsèque de Dieu n'est pas uniquement la

justice surnaturelle est déterminée de deux manières : a). Elle n'est que là où se trouve la foi; car, indépendamment de la foi, il n'y a point de distinction entre les hommes : *Omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei* (v. 23); et c'est par la foi qu'ils doivent être justifiés (v. 24-26. — b) Elle se trouve partout où se trouve la foi véritable, car elle est produite par la foi (v. 22; *δικαιοσύνη διὰ πίστεως*). C'est ce que Paul exprime en disant qu'elle se dirige d'une tendance spontanée vers (*εἰς*) tous les croyants à qui elle est également destinée et qu'elle arrive et se repose sur (*ἐπὶ*) tous les croyants. Les mots *καὶ ἐπὶ πάντας* sont très probablement authentiques; et, s'ils le sont, ils ne peuvent guère s'expliquer autrement; car il est tout à fait arbitraire

justice vindicative ou la justice distributive, c'est aussi — quelquefois principalement — la justice rédemptrice ; elle inclut la bonté, la grâce et la miséricorde, au lieu de les exclure ou d'en faire abstraction.

3. La justice inhérente à l'homme n'est pas sans rapport avec la justice intrinsèque de Dieu. Dieu est juste et manifeste sa justice en justifiant l'homme. La justice créée est l'effet et le reflet de la justice incréée.

La justice issue de la foi. — En parcourant les lettres de saint Paul, avant toute analyse de détail, on est frappé par ce fait qu'il associe constamment à l'acte de foi la justice et la justification de l'homme. Ainsi « la justice de Dieu [est] *par* la foi de Jésus-Christ¹, la justice [vient ou résulte] *de* la foi², la justice [repose] *sur* la foi³ », en un mot c'est « la justice de la foi⁴ ». Pareillement « l'homme est justifié *par* la foi⁵ » ; tous, Juifs et Gentils, sont « justifiés à raison de la foi⁶ » ; Dieu « justifie quiconque relève de la foi d'Abraham⁷ », enfin « à tout croyant la foi est imputée à justice⁸ ». Si nous examinons de près ces formules, nous verrons que la foi n'est pas une simple condition essentielle, dont la présence est requise on ne sait trop pourquoi, mais qu'elle exerce une véritable causalité de l'ordre moral. A parler exactement, ce n'est pas la foi qui justifie, c'est Dieu qui justifie *par* la foi ; car la foi n'est ni cause efficiente principale, ni cause formelle, mais seulement cause instrumentale de notre justification. Dieu justifie *par* la foi (πίστει ou διὰ πίστεως) comme canal de la grâce ; il justifie *en vue de* la foi, *eu égard à* la foi (ἐκ πίστεως), comme principe du renouvellement intérieur ; il justifie *sur*

de prétendre que εἰς se rapporte aux Juifs et ἐπὶ aux Gentils ; ou que ἐπὶ désigne l'origine céleste de la justice ; ou que les deux prépositions sont entièrement synonymes.

1. Rom. 3²² : δικαιοσύνη Θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.

2. Rom. 9³⁰ : δικαιοσύνην τὴν ἐκ πίστεως.

3. Phil. 3⁹ : τὴν [δικαιοσύνην] διὰ πίστεως Χριστοῦ.

4. Rom. 4¹¹⁻¹³ : τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως... διὰ δικαιοσύνης πίστεως.

5. Rom. 3²⁸ : λογιζόμεθα δικαιοῦσθαι πίστει ἀνθρώπων.

6. Rom. 3³⁰ (δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως) ; Gal. 2¹⁶ (ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ) ; 3⁸ (ἐκ πίστεως δικαιοῦ τὰ ἔθνη) ; 3²⁴ (ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν).

7. Rom. 3²⁶ : δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.

8. Rom. 4⁵ : λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην.

la foi (ἐπὶ πίστει) comme fondement du salut. L'instrumentalité de la foi apparaît surtout dans la justification du père des croyants : « Abraham crut à Dieu et cela lui fut imputé à justice¹. » Saint Paul ne dit pas que la justice fut imputée à Abraham; il dit — ce qui est bien différent — que la foi lui fut imputée à justice. Il ne dit pas non plus que la foi est l'équivalent de la justice; car alors cette imputation serait de droit, tandis qu'elle est, d'après lui, un acte gracieux². Il dit que la foi fut imputée à justice parce que la foi est inférieure à la justice et que la justice est néanmoins octroyée à raison de la foi. Dieu ne reconnaît point l'équivalence entre la foi et la justice, mais il l'accepte par grâce; c'est sa miséricorde qui comble le déficit. Cependant, comme ses dons ne sont pas illusoire, la justice, portée par lui au compte de l'homme (λογίζεται), devient réellement la chose et la propriété de l'homme.

Nous admettons sans balancer que la justification de l'homme éveille d'ordinaire, dans l'Ancien Testament et même dans le Nouveau, l'idée d'un jugement divin, qu'on peut du moins l'y découvrir sans faire violence aux textes, que dans un petit nombre de cas la justification est purement déclarative. Il en est ainsi par exemple toutes les fois qu'il s'agit du jugement final qui ne produit pas la justice en l'homme mais l'y présuppose : « Ce ne sont pas ceux qui écoutent la Loi qui sont justes devant Dieu, mais ceux qui mettent la Loi en pratique seront justifiés³. » Ici la justification n'est que le verdict du souverain Juge; toutefois en vertu de l'équation « être justifié » et « être juste devant Dieu », le jugement divin n'est pas arbitraire; il repose sur la vérité, non sur une fiction de droit. Mais le sens de « justifier » est quelquefois tout autre. Supposons en effet que justifier veuille toujours dire « déclarer juste » ou « traiter comme juste », il faudra que, suivant un axiome élémentaire de logique, la définition puisse partout remplacer le terme défini. Or que signifieraient des locutions comme celles-ci « être déclaré

1. Gen. 15⁶; Rom. 4³⁻²²⁻²³; Gal. 3⁶; Jac. 2²³.

2. Rom. 4¹⁶ : διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως ἵνα κατὰ χάριν.

3. Rom. 2¹³.

juste, traité comme juste par la foi ou par la grâce » ; et non seulement « eu égard à la foi (ἐκ πίστεως) » mais « par la foi » elle-même (πίστει, datif instrumental)? Du moment que la foi exerce sur notre justification une causalité instrumentale (δικαιοσύνη διὰ πίστεως), la justification n'est pas une simple sentence déclarative.

Même lorsque la justification se présente sous forme de sentence déclarative, elle suppose ou produit la justice. Car comment concevoir une déclaration divine portant à faux et un jugement de Dieu fondé sur l'erreur? Quand « Dieu justifie l'impie », disent les tenants du protestantisme, la justification n'est pas un jugement analytique mais un jugement synthétique dont l'attribut n'est pas renfermé dans la notion du sujet. Un jugement analytique serait celui-ci : « L'impie est injuste. » Mais c'est un jugement tout autre que Dieu prononce quand il nous justifie : « L'impie est juste. » De sorte que l'impie justifié se trouve en même temps (*in sensu composito*) en possession de deux prédicats contradictoires dont l'un lui appartient en tant qu'impie et l'autre lui est attribué par la déclaration divine. Autant vaudrait dire qu'un cercle sera rond et carré à la fois si Dieu prononce qu'il est carré : rond par essence, carré en vertu du *jugement synthétique* formulé par Dieu. « En justifiant, Dieu ne reconnaît dans le pécheur aucun attribut (de justice) ; au contraire il lui ajoute un attribut pendant qu'il est encore pécheur, à savoir celui de justice¹. » Est-il surprenant que pareille doctrine ait provoqué des protestations dès le jour où elle fut émise? Ceux qui la défendent encore renoncent d'ailleurs à la comprendre et, tout en se réclamant de l'autorité de Paul, ils se retranchent derrière le mystère.

Pour qu'un homme soit juste devant Dieu et pour que Dieu prononce qu'il est juste, il faut de deux choses l'une : ou que Dieu l'ait rendu juste au préalable ou qu'il le rende juste par cette déclaration même. Dans cette dernière hypothèse, la justification de l'impie est déclarative dans la forme mais effective en réalité. La sentence divine de justification pro-

1. Franks, *Justification* (*Diction. of Christ and the Gospels*, t. I, p. 919).

duit son effet un peu à la manière des formules sacramentelles, comme les paroles de la consécration, comme les paroles du Christ opérant des miracles. On maintient ainsi au mot « justification » le sens judiciaire que beaucoup d'exégètes modernes regardent comme essentiel et l'on écarte du même coup la justification fictive due à un jugement divin contraire à la vérité.

La plupart des théologiens hétérodoxes de nos jours se plaignent de trouver dans saint Paul une dualité des plus singulières¹. Il y aurait la justification idéale, juridique, objective, imputée et la justification réelle, morale, subjective, inhérente. Dans la première, le Saint-Esprit n'interviendrait que comme témoin; dans la seconde, il serait acteur, gage et acompte de la justification. Ici, la foi serait présentée comme un lien mystique qui nous unit au Christ; là, au contraire, la foi ne serait qu'une simple reconnaissance intellectuelle de l'économie du salut. La justification forensique se rattacherait au concept de la rédemption par rachat et par substitution pénale, tandis que la justification subjective aurait pour pendant la délivrance du péché et de la chair. D'après Pfleiderer, ces deux conceptions « sont comme deux fleuves qui coulent dans le même lit sans mêler leurs eaux² ». Plusieurs les déclarent inconciliables ou soutiennent du moins que la conciliation ne s'est pas faite dans l'esprit de Paul; d'autres s'efforcent de les concilier mais, égarés par leurs préjugés, ils n'aboutissent qu'à des solutions inadmissibles.

Aux yeux du protestantisme officiel, la foi justifiante n'a aucune valeur morale; c'est un simple instrument passif, une puissance purement réceptive de la justification, qui n'exerce aucune causalité et n'est qu'une condition *sine qua non*; ce n'est que par un abus de langage qu'on peut dire qu'elle justifie. La justification de l'impie a lieu toute en Dieu; elle ne change et n'opère rien en l'homme; c'est un jugement synthétique en vertu duquel l'impie, qui demeure impie, est déclaré juste. Dieu en voyant sa foi, mais non pas

1. Cf. Holtzmann, *Neutestam. Theologie*, t. II, p. 137-139.

2. *Urchristenthum*, p. 304.

à cause de sa foi, lui impute la justice du Christ, sans la lui donner cependant. Ainsi l'impie justifié est toujours impie en lui-même, mais il est juste devant Dieu qui lui a décerné l'attribut de justice.

Ce discours est dur à entendre. Comment le faux peut-il être vrai, ou comment Dieu peut-il déclarer vrai ce qu'il sait être faux? Pourquoi la foi est-elle exigée si elle est inactive et pourquoi Dieu y a-t-il égard si elle est sans valeur? De quel droit affirme-t-on que la justice du Christ nous est imputée quand saint Paul affirme au contraire que notre foi nous est imputée à justice? Faut-il s'étonner encore que beaucoup de *protestants libéraux* répudient ce système comme arbitraire, immoral et incohérent. Pour eux, la foi n'est pas sans valeur : elle est un germe de vertu, une aspiration vers le bien, le point de départ d'une vie nouvelle. De la part de Dieu, disent-ils, la justification consiste à se contenter de ce germe, à juger l'homme par son idéal, à prendre la tendance pour un fait accompli, à voir dans l'humble gland le superbe chêne qui en sortira. Dieu déclare que l'impie est juste parce qu'en croyant il a déjà commencé d'être juste et qu'il le deviendra un jour complètement.

Mais cette réponse, qui d'ailleurs est loin d'éviter tous les écueils du précédent système, ne satisfait point les *théologiens avancés* du protestantisme contemporain. Ils sont persuadés qu'« il est impossible d'harmoniser la doctrine de l'Apôtre à moins de regarder la justice de Dieu comme une qualité qui n'est d'aucune façon actuelle dans le croyant, mais qui lui est sûrement promise pour l'avenir ». Ce serait une sorte de jugement prophétique, par anticipation, que Dieu confirmerait et, en même temps, réaliserait au dernier jour. Telle est cette fameuse justification *forensique* et *eschatologique* qui devait éclaircir tout le mystère et qui ne fait qu'épaissir les ténèbres.

Combien plus simple, plus rationnelle, plus conforme à la lettre et à l'esprit de l'Apôtre, est la solution catholique dont chaque détail peut se justifier par un mot de saint Paul : 1. Dieu prend les devants; il est seul auteur de l'appel intérieur comme de la vocation extérieure; c'est l'initiative de la

grâce et c'est ainsi que la foi est de Dieu. — 2. L'homme à son tour répond à l'appel, mais non pas sans le secours divin; il rend gloire à Dieu en acceptant son témoignage, en s'inclinant sous sa volonté, en se livrant entièrement à lui; c'est un mérite, certes, mais un mérite dont il ne peut s'attribuer l'honneur. — 3. Dieu intervient de nouveau; il impute la foi à justice; il donne libéralement la justice en retour de la foi, mais non pas comme l'équivalent ou la compensation de la foi : jusqu'ici la grâce a toujours eu sa part prépondérante. — 4. La justice octroyée à l'homme lui impose l'obligation des bonnes œuvres et lui en confère le pouvoir; l'homme armé de la grâce habituelle peut marcher de vertus en vertus; mais les fruits qu'il acquiert, tout en lui appartenant, ne sont pas exclusivement siens, car il travaille sur le fonds de Dieu, avec les avances de Dieu. — 5. Enfin Dieu couronne son œuvre; pour toujours il justifie l'homme, cette fois en le déclarant juste, parce que l'homme l'est en effet. Concert admirable, où Dieu est toujours actif sans supprimer ni entraver l'activité de l'homme et où l'homme opère son salut sans léser en rien le souverain domaine de Dieu !

NOTE Q₂. — LA FOI DANS SAINT PAUL.

I. STATISTIQUE ET CONSTATATIONS.

1. *Le verbe « croire »*. — Sur cinquante-quatre cas, πιστεύειν est employé quatorze fois absolument (surtout au participe : ὁ πιστεύων = le croyant, le fidèle). Des quarante autres cas, il faut retrancher les sept exemples où πιστεύεσθαι au passif a le sens classique de « recevoir en dépôt » (Rom. 3²; 1 Cor. 9¹⁷; Gal. 2⁷; 1 Thess. 2⁴; 2 Thess. 1⁴⁰; 1 Tim. 1⁴¹; Tit. 1³). — Dans les trente-trois exemples restants, le régime indirect est exprimé vingt-six fois et le régime direct sept fois. Le régime indirect se construit : a) avec le datif (huit fois) soit de chose (2 Thess. 2¹¹⁻¹²; Rom. 10¹⁶) soit de personne (Rom. 4³⁻¹⁷; Gal. 3⁶; 2 Tim. 1¹²; Tit. 3⁸). — b) avec εἰς (Rom. 10^{14(bis)}; Gal. 2¹⁶; Phil. 1²⁹). — c) avec ἐπὶ et le datif (Rom. 9³³; 10¹¹; 1 Tim. 1¹⁶). — d) avec ἐπὶ et l'accusatif (Rom. 4⁵⁻²³). — Le régime direct se construit : a) avec l'infinitif (Rom. 14² : πιστεύει φαγεῖν, mais le sens est spécial). — b) avec ὅτι (Rom. 6⁸; 10⁹; 1 Thess. 4¹⁴). — c) avec l'accusatif (μέρος τι πιστεύω, 1 Cor. 11¹⁸; πάντα πιστεύει, 1 Cor. 13⁷; mais le sens du premier exemple n'est pas religieux ni peut-être celui du second). Dans 1 Tim. 3¹⁶ (ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ) le sujet du passif et par suite l'objet de l'actif correspondant est le Christ.

2. *Le mot « foi »*. — Le mot πίστις paraît dans toutes les lettres sans exception, cent quarante-deux fois en tout (non comprise l'Épître aux Hébreux). Lorsqu'on a mis de côté les cas assez rares où la foi revêt une acception spéciale : *fidélité* (Rom. 3³), *bonne foi* (Rom. 14²²⁻²³), *foi jurée* (1 Tim. 5¹²) ou encore *foi charismatique*, *foi des miracles* (Rom. 12³⁻⁶; 1 Cor. 12⁹; 13²), on remarque que la foi est presque toujours employée absolument ou, par exception, accompagnée soit d'un qualificatif soit d'un génitif, lequel peut être possessif ou objectif. On s'aperçoit aussi que la foi, suivant le contexte, désigne un acte, une habitude ou un objet, qui n'est autre que l'Évangile ou l'économie chrétienne. On hésitera quelquefois entre ces trois sens. Il est cependant permis de formuler les règles suivantes : A) La foi est *actuelle* quand elle est mise en rapport avec la justification qu'elle produit (Rom. 3²²⁻²⁸⁻³⁰; 4⁵⁻⁹⁻¹¹⁻¹³⁻¹⁶; 5⁴; Gal. 2¹⁶; 3⁸⁻⁹⁻¹¹; Phil. 3⁹). — B) La foi est d'ordinaire *habituelle* quand elle est accompagnée d'un pronom personnel au génitif (Rom. 1⁸⁻¹²; 1 Thess. 1³⁻⁸; 3²⁻⁵⁻⁶⁻⁷, etc.), quand elle se trouve dans une liste de vertus (Gal. 5²²; 2 Thess. 1⁴; 1 Tim. 1¹⁴ etc.), quand il s'agit de la foi qui demeure (1 Cor. 13¹³), qui augmente (2 Cor. 10¹⁵), ou du chrétien qui vit (Gal. 2²⁰), marche (2 Cor. 5⁷) ou persévère dans la foi (1 Cor. 16¹³, etc.). — C) La foi est *objective* chaque fois qu'on peut la remplacer par l'Évangile; cela arrive, en particulier, quand elle est opposée à la Loi (Rom. 3²¹; 4¹⁴ etc.) et dans un certain nombre de locutions : annoncer la foi (Gal. 1²³), la parole de la foi (Rom. 10⁸), l'obéissance à la foi (Rom. 1⁵; 16²⁶; Gal. 3² etc.), la foi qui vient, qui va venir (Gal. 3²³⁻²⁵, etc.).

Le génitif qui suit le mot « foi » est naturellement possessif quand c'est un pronom personnel : « notre foi, votre foi »; il est objectif quand c'est un nom de chose, 2 Thess. 2¹³ (ἐν πίστει ἀληθείας), Col. 2¹² (συνηγέρθητε διὰ

τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ Θεοῦ), Phil. 1²⁷ (συναθλοῦντες τῇ πίστει τοῦ εὐαγγελίου) : « la foi en la vérité, en la puissance de Dieu, en l'Évangile. Reste la locution « la foi de Jésus-Christ » qui fait l'objet de la note R₂.

II. LA FOI JUSTIFIANTE DES PROTESTANTS.

1. *Le dogme « sola fide »*. — Toutes les confessions de foi protestantes s'accordent sur cette formule, bien qu'elles l'entendent diversement. La *Confession d'Augsbourg* de 1530 l'entend de la foi *spéciale* : « Fide hoc beneficium [justificationis] accipiendum est, qua credere nos oportet, quod propter Christum nobis donentur remissio peccatorum et justificatio. » Il est vrai qu'on lit un peu plus loin : « Fides hic non tantum historiæ notitiam significat, sed significat credere promissioni misericordiæ, quæ nobis per Mediatorem Christum contigit. » Le *non tantum* contredit l'assertion précédente; mais cela prouve uniquement l'indécision coutumière des réformateurs. Du reste la plupart des confessions s'en tiennent à la formule générale : « Credimus nos *sola fide* fieri hujus justitiæ participes. » *Confession gallicane* (formulée en 1559, présentée à Charles IX en 1561 au Colloque de Poissy), n° 20. — « *Sola fide* nos justificari doctrina est saluberrima. » *Confession anglicane* de 1562, art. 11. — « Merito cum Paulo dicimus : Nos *sola fide* justificari seu fide absque operibus. » *Actes du synode de Dordrecht* de 1561, n° 22. De même la Confession saxonne de 1551, la Confession helvétique de 1566, la Confession de Bâle de 1547, etc.

Il y avait deux difficultés : c'est que la foi n'est jamais seule et que ce n'est pas une foi quelconque qui justifie mais la foi vive. Pourquoi donc la foi a-t-elle seule le pouvoir de justifier de préférence à la charité qui l'accompagne, et qu'est-ce que la vie de la foi?

Les coryphées du protestantisme ne contestaient pas que la foi vive ne doive être accompagnée d'autres dispositions. Luther l'accordait pour l'espérance (*In Gal.* 5⁵ : « Fides et spes vix discerni possunt »), Calvin pour la charité aussi, ce semble. Mais Luther niait énergiquement que la foi dût à la charité son pouvoir de justifier (*In Gal.* 3¹² : « Hæc fides sine et ante charitatem justificat »). Mélanchthon eut le mérite de trouver la distinction classique. Lorsqu'on lui objectait : La foi, d'après vous, est la confiance; mais dans la confiance il y a la charité; donc c'est la charité qui justifie; il répondait : « Concedo in fiducia inesse dilectionem et hanc virtutem plerasque alias adesse oportere. » Mais ce n'est pas, ajoutait-il, à cause des autres vertus qu'on est justifié, c'est à cause de la foi. Les autres vertus sont là par concomitance, parce qu'elles ne se distinguent pas adéquatement de la foi ou qu'elles en sont inséparables, mais c'est la *foi seule* qui est active ou réceptive, suivant le système qu'on adopte.

2. *Comment et pourquoi la foi justifie*. — Les fondateurs du protestantisme enseignèrent d'abord que la foi était la *cause formelle* de notre justification, c'est-à-dire ce en quoi consiste notre justification. Ainsi Luther sur Gal. 2¹⁶ : « Ea [vera fiducia cordis] est *formalis* justitia propter quam homo justificatur, non propter charitatem, ut sophistæ loquuntur. » Ce que Thomas Illyricus expliquait de la sorte : « fiduciam

in Christum esse nostram formalem justitiam seu imputari nobis in justitiam » ; mais il y a contradiction dans les termes. Calvin appelle aussi la foi « cause formelle ou instrumentale de la justification » (*Instit.* III, xiv, 17) ; mais la cause formelle et la cause instrumentale s'excluent mutuellement. D'un autre côté, la *Confession d'Augsbourg* semble enseigner que la foi justifie par sa seule *présence*, sans aucune influence ni aucune causalité de sa part : « Cum dicimus *Fide justificamur*, non hoc intelligimus quod justi simus propter ipsius virtutis dignitatem. Sed hæc est sententia : Consequi nos remissionem peccatorum et imputationem justitiæ per misericordiam propter Christum. »

Cependant la doctrine officielle du protestantisme est que la foi est l'*instrument* de la justification : ὄργανον ληπτικόν. Seulement les uns se figurent cet instrument comme une puissance purement *réceptive*, tandis que d'autres lui accordent une certaine *activité*. D'ailleurs la plupart se refusent à examiner comment la foi justifie ; ce serait, d'après eux, une curiosité superflue et malsaine. Luther, quand on le pressait là-dessus, éclatait en invectives contre les sophistes et contre leurs sophismes pernicioeux, pestilentiels, infernaux, diaboliques, sataniques, blasphématoires. Il suffisait, disait-il, de connaître le rôle de la foi sans qu'il fût nécessaire d'en scruter la nature. Les protestants ont toujours préféré la définition négative de la foi justificante : « Ce n'est ni la croyance aux mystères, ni la croyance aux faits historiques, pas même au fait de la rédemption, ni la foi des miracles, ni la foi feinte de Simon le Magicien. » On peut les diviser en deux grandes écoles théologiques, dont l'une n'accorde à la foi aucune valeur morale tandis que l'autre reconnaît à la foi une certaine valeur.

A) *La foi justificante, pure puissance réceptive.* — Luther protesta constamment que la foi ne devait pas à la charité le pouvoir de justifier parce qu'elle justifiait « sans la charité et avant elle » (*In Epist. ad Gal.* 3¹²), parce que « ce n'est pas la charité qui orne et informe la foi, mais la foi qui orne et informe la charité » (*In Gal.* 2¹⁹). Cependant Mélancthon — et aussi Calvin, ce semble — ne faisaient pas difficulté d'accorder que la foi était inséparable d'une charité au moins initiale et de plusieurs autres vertus (ce que Luther ne pouvait pas nier pour l'espérance), mais ils soutenaient que nous sommes justifiés à cause de la foi seule et non à cause de ces vertus concomitantes. Depuis lors, certains auteurs, plus luthériens que Luther, se sont évertués à prouver que la foi n'est point un *acte* mais quelque chose de purement *passif*, puisque saint Paul l'oppose aux *œuvres* ; et qu'elle n'a aucune valeur morale, tant ils sont jaloux de maintenir qu'elle n'a aucune influence positive sur le salut et qu'elle n'en est que la condition pure et simple. Mais alors, ils doivent renoncer à expliquer pourquoi elle plaît à Dieu et lui rend gloire et pourquoi elle est requise pour la justification. De bonne heure, on s'avisait de dire que la foi justifiait parce qu'elle saisissait (*apprehendebat*) le Christ rédempteur. Gerhard dans son *De justificatione* est celui qui a exposé le plus nettement ce point de vue (§ 153) : « Fides non justificat vel meritorie, vel per modum dispositionis, sed *organice* [c'est-à-dire comme instrument, ὄργανον] et per modum apprehensionis, quatenus meritum Christi in verbo Evangelii oblatum complexitur. » En conséquence, on définira la foi justificante (*Ibid.* § 117) : « Fiducialis

apprehensio Christi Mediatoris ac beneficiorum ejus, quæ in verbo Evangelii nobis offeruntur. » La foi saisit le Christ, s'en empare, le rend présent en nous, nous le fait posséder : c'est l'œil qui perçoit et la main qui reçoit. Il y a là, comme un étudiant en philosophie le verrait de prime abord, une grossière confusion entre la prise de possession réelle et la prise de possession *intentionnelle*, entre la présence effective et la présence idéale de l'objet dans la faculté cognitive. A ce compte, le désir d'un trésor nous rendrait riches et la contemplation d'un beau spectacle nous rendrait beaux.

B) *La foi justifiante germe de vertu.* — On peut dire que la conception précédente est à peu près abandonnée de nos jours : « Nous sommes tellement habitués, dit Feine (*Theolog. des N. T.*, Leipzig, 1910, p. 424), à la formule protestante « justification par la foi seule », que beaucoup de chrétiens s'imaginent que cette formule existe déjà dans S. Paul et pensent que l'Apôtre se représente toujours la foi comme quelque chose de passif, en opposition avec les œuvres. C'est là une notion fausse. » En effet, l'analyse de la foi montre qu'il y a en elle un principe actif et une valeur morale. La foi, dit Beyschlag (*Neutest. Theol.*², 1896, t. II, p. 179), est « une confiance convaincue et une conviction confiante (ein überzeugtes Vertrauen, ein vertrauensvolles Ueberzeugtsein) ». En effet, pour croire quelqu'un, il faut *se fier à lui*, avoir confiance qu'il tiendra parole. « Par suite la foi est apte à constituer le fondement moral de toute la vie intérieure. » La conclusion de Pfleiderer n'est pas très différente (*Der Paulinismus*², p. 169) : « La foi religieuse est l'acte de tenir une chose pour vraie (ein Fürwahrhalten) sans fondements logiques, mais en vertu de cette disposition morale qu'on a confiance en Dieu, qu'on se fie à sa véracité, à sa puissance et à sa fidélité : en cela consiste le respect dû à Dieu, l'honneur qu'on lui rend et, donc, la disposition foncière au point de vue religieux (worin eben die schuldige Achtung gegen Gott, das ihm die Ehre geben, also die religiöse Grundstimmung besteht). » Holtzmann dit aussi (*Neutest. Theol.* t. II, p. 122) : « On croit quelqu'un parce qu'on se fie à lui (Man glaubt Einem, weil man ihm traut). »

Ces constatations ont amené deux changements dans l'exégèse et la dogmatique protestantes. D'abord on ne fait plus difficulté d'admettre la valeur morale, le caractère éthique de la foi : ce qu'on appelle sa *vis activa*; on y gagne de mieux comprendre l'influence de la foi sur la justification, influence si souvent affirmée par S. Paul, et aussi l'influence de la foi vive sur la production des bonnes œuvres, influence entièrement inintelligible dans le système de la foi purement réceptive. En second lieu, on n'insiste plus guère sur la distinction totale entre la justification et la sanctification, on convient que ces deux choses sont inséparables, que ce sont deux aspects différents d'une même chose, que la justification ne saurait se concevoir sans un principe ou un germe de sanctification. Mais alors toute la théorie protestante de la justification doit être transformée. Il ne reste plus que des formules traditionnelles, qu'on s'efforce toujours de maintenir par conviction ou par habitude, mais en les dépouillant de leur sens originaire.

NOTE R₂. — LA FOI DE JÉSUS-CHRIST.

I. OPINIONS RÉCENTES SUR LA FOI DU CHRIST.

J. Haussleiter (*Der Glaube Jesu Christi und der christl. Glaube, ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefs*, dans *Neue kirchl. Zeitschrift*, t. II, 1891, p. 109-145 et 205-230), tout en reconnaissant qu'il va contre l'opinion commune, soutient que la foi de Jésus-Christ doit signifier, au moins dans l'Épître aux Romains, la foi qu'avait Jésus (génitif subjectif) : 1. Les lecteurs de Paul n'auraient pas compris autrement Rom. 3²⁶ (δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ); car, pour les premiers chrétiens, Jésus n'était devenu Christ et Seigneur qu'après sa résurrection; il ne pouvait donc être question pour eux d'une foi en Jésus. — 2. L'expression parallèle Rom. 4¹⁶ : τῷ ἐκ πίστεως Ἀβραάμ, qui signifie évidemment la foi subjective d'Abraham, nous invite à prendre τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ dans le même sens. — 3. « L'Apôtre choisit à dessein la locution πιστις Ἰησοῦ pour montrer qu'il veut parler de la foi qu'eut Jésus lui-même durant sa vie mortelle. La locution πιστις Χριστοῦ serait équivoque. » Rom. 3²² : διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ devra s'entendre de même, parce que le nom de Jésus précède. — Haussleiter, dans *Neue kirchl. Zeitschrift*, t. II (1891), p. 507-520, reprend son sujet sous ce titre : *Eine theol. Disputation über den Glauben Jesu*. Il a découvert une dissertation d'un certain Ritter, lue à l'université de Greifswald, le 29 août 1704 (*De fide Christi, sive utrum Christus habuerit fidem?*) où le dit Ritter soutient la thèse de la foi subjective du Christ et cite à l'appui quatre théologiens protestants.

Malgré ce patronage, la thèse de Haussleiter fut mal accueillie. Hilgenfeld, *Zeitschrift für wissenschaft. Theol.* t. XXXV, p. 391, la juge très sévèrement : « Den Gedanken des gläubigen Jesus Christus und aller nach seinem Vorbilde Glaubenden sollte man Rationalisten überlassen und nimmermehr dem Paulus aufdrängen. » A peu près seul, G. Kittel (Πιστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bei Paulus, dans *Stud. und Krit.* LXXIX, 1906, p. 419-436) lui donna son adhésion, sans apporter d'arguments nouveaux : « En soi, dit-il (p. 419), les deux opinions sont également vraisemblables; grammaticalement elles sont également possibles; en fait, s'il y a une foi au Christ, il a dû y avoir une foi de Jésus. » Pourquoi?

Schläger, *Bemerkungen zu πιστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* dans *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft*, t. VII (1906), p. 356-8, à propos de l'article de Kittel, propose une solution radicale : dans Rom. 3²² et 3²⁶ les mots Ἰησοῦ et Ἰησοῦ Χριστοῦ n'appartiendraient pas au texte primitif. Pour Gal. 2¹⁶ et 3²², même remède. Sans doute il n'y a, en faveur de cette suppression, ni témoignage ni indice quelconque. Mais c'est le cas ou jamais, dit Schläger, de recourir aux principes de la haute critique pour amender un texte difficile. On voit que la critique d'imagination n'est pas le monopole de l'école dite hollandaise.

Autre solution nouvelle. Berlage, dans *Theologisch Tijdschrift*,

t. XXVI (1892), p. 79-85, repousse lui aussi le génitif objectif; mais au lieu d'admettre, comme Haussleiter et Kittel, le génitif subjectif, il propose le génitif d'origine ou d'auteur : « het geloof (in God) door Jesus Christus verweekt ».

II. LA FOI DU CHRIST EST LA FOI AU CHRIST.

Malgré Haussleiter et ses rares adeptes, les exégètes modernes, catholiques, protestants et rationalistes, persistent à dire que dans les expressions « foi de Jésus (Rom. 3²⁶), foi de J.-C. (Gal. 2¹⁶; 3²²; Rom. 3²²), foi du Christ (Gal. 2¹⁶; Phil. 3⁹), foi du Fils de Dieu (Gal. 2²⁰), foi du Christ Jésus (Eph. 3¹²) », le génitif est un génitif objectif. On peut en donner quatre raisons décisives : A) Indépendamment de la difficulté qu'il y aurait à concevoir en J.-C. une foi *subjective*, le N. T. ignore complètement cette foi. Jamais le verbe « croire » n'a pour sujet le Christ. Même dans Hebr. 12² (auctor fidei et consummator) il n'est pas question d'un acte de foi de Jésus. C'est une présomption fatale à la thèse adverse. — B) Au contraire, le Sauveur est constamment présenté comme *objet* de la foi chrétienne : Gal. 2¹⁶ (ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν); Col. 2⁵ (τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν); Philem. 5; Act. 20²¹; 24²⁴; 26¹⁸ etc. *Jésus* est aussi bien l'objet de la foi que *Jésus-Christ* (Rom. 10⁹; 1 Cor. 12³; 2 Cor 4⁵⁻¹⁴): ce qui réduit à néant les arguties de Haussleiter. — C) Dans les autres Livres du N. T., la foi du Christ est incontestablement la foi au Christ (Jac. 2¹ [ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν]); Apoc. 2¹³; 14¹²), comme la foi *de* Dieu est la foi *en* Dieu dans S. Marc (11²²), dans Philon et dans le Talmud. Cf. Act. 3¹⁶ (τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ = la foi *en* son nom). Chez S. Paul lui-même on peut invoquer l'analogie des expressions « foi de l'Évangile » (Phil. 12⁷), foi *de* la vérité (2 Thess. 2¹³), foi *de* la puissance de Dieu (Col. 2¹²). — D) Enfin le contexte montre qu'il s'agit de la foi des fidèles au Christ et non pas de la foi personnelle du Christ.

NOTE S₂. — JUSTICE DE L'HOMME ET JUSTICE DE DIEU.

I. LA JUSTICE DANS L'HOMME.

1. *La justice est-elle une notion « forensique » ?* — « Juste » et « justice » sont des notions relatives, tandis que « bon » et « bonté » sont des notions absolues. Une chose est *bonne* (ἀγαθόν) en raison de son excellence intrinsèque; une chose est *juste* (δίκαιον) quand elle est conforme à la coutume (δίκη) considérée comme l'expression du droit, le droit lui-même étant regardé comme l'expression de la volonté divine; car, dans toutes les sociétés primitives, le droit coutumier ou positif est censé remonter aux dieux. L'épithète δίκαιος s'applique *par métaphore* à tout objet (char, terrain, cheval, écrivain, médecin etc.) qui réalise les conditions *normales* (comparez le latin *justum volumen*); mais on ne dira point *par catachrèse* « un voleur juste », comme on peut dire « un

bon voleur » (excellent en son genre), parce qu'il ne répond pas à la norme du droit. De même, quoique les lois en vigueur fussent en général regardées comme l'expression du droit, les anciens avaient cependant la notion de lois « injustes », lorsqu'elles étaient opposées à la loi supérieure que la nature écrit dans la conscience; et l'observation de ces lois ne rendait pas l'homme juste. — Quel que soit le sens fondamental de la racine צדק (« être droit » par opposition à ce qui est tortueux ou tordu, « aller au but » par opposition à ce qui dévie), il est certain que l'hébreu צדיק (juste) et צדק (justice) désigne comme le grec δίκαιος et δικαιοσύνη la conformité au droit : seulement le droit s'identifie pleinement avec la volonté de Dieu connue par la révélation. Chez les Grecs, la justice était une vertu sociale; c'était la piété (εὐσέβεια) qui résumait les devoirs envers les dieux, à moins que ces devoirs ne fussent réglés par une loi, auquel cas ils rentraient sous le concept de justice. Chez les Hébreux, la justice est une vertu religieuse; une personne est juste quand, dans l'ensemble de sa conduite, elle se conforme au vouloir divin; une chose est juste quand elle répond à la volonté de Dieu manifestée dans la Thora. Ce n'est que par métaphore qu'on parle d'un poids, d'une balance, d'une mesure *juste*, c'est-à-dire répondant à l'étalon normal.

Mais autre chose est d'affirmer que la justice de l'homme est un concept *relatif* en ce sens qu'elle implique une relation essentielle à une norme extérieure, autre chose est de prétendre qu'elle est une notion purement *forensique*. Cette thèse, soutenue entre autres par Cremer à grand renfort de textes et de citations (*Wörterbuch*³ et *Die paulin. Rechtfertigungslehre*), ne repose que sur une équivoque. Cremer s'appuie sur ce fait que les mots « juste » et « justice » sont très souvent mis en corrélation avec les mots « juge, juger » et « jugement »; mais il est tout naturel que les idées de droit et de justice appellent fréquemment les idées de jugement et de juge, et cela ne prouve pas du tout que les premières soient *forensiques*, c'est-à-dire n'existent que par rapport aux secondes. Le juge doit juger d'après le droit, reconnaître la justice et faire droit au juste (Lev. 19¹⁵ etc.); il s'ensuit que la justice est antérieure au verdict du juge et n'est point constituée par lui. Le juge « qui justifie l'injuste et ravit au juste sa justice » (Is. 5²³) ne change rien à la nature intrinsèque du juste et de l'injuste : ce qui prouve que sa déclaration intéressée ne constitue pas la justice mais la suppose. Pareillement, Dieu condamne les méchants et justifie les justes (1 Reg. 8³¹), parce que son jugement est conforme à la vérité : nouvelle preuve que les justes sont justes *avant* la déclaration divine et non en vertu de cette déclaration, comme les méchants sont méchants avant leur condamnation.

2. *Justice imputée ou justice inhérente ?* — D'après la doctrine catholique, ceux que Dieu a justifiés sont vraiment et réellement justes. S. Augustin, *De spir. et lit.* 26 : « Gratia Dei justificamur, hoc est justi efficitur. » *Opus imperf.* II, 65 : « Justificat impium Deus non solum dimittendo quæ mala fecit sed etiam donando caritatem ut declinet a malo et faciat bonum per Spir. S. » Les Pères grecs parlent comme les latins. S. Chrysostome (sur Rom. 4⁵) explique ainsi la justification de l'impie (LX, 456) : οὐχὶ κολάσεως ἐλευθερωσάι μόνον, ἀλλὰ καὶ

δικαιον ποιῆσαι. Le concile de Trente résume leur enseignement en ces termes (*Sess. vi, cap. 7*) : *Justificatio « non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum. Unde homo ex injusto fit justus. »* Du reste, les coryphées du protestantisme ne prétendaient pas s'appuyer sur la tradition ; et ils avouaient que les Pères n'avaient rien compris à la doctrine de l'Apôtre. Luther et Calvin ne faisaient même pas exception pour S. Augustin ; à plus forte raison abandonnaient-ils les autres d'un cœur léger. Bucer et Chemnitz convenaient que la plupart des Pères entendent « justifier » au sens de « rendre juste » ; mais ils n'en avaient cure. De nos jours encore, ces aveux ne sont pas rares. Franks écrit dans *Hastings' Diction. of Christ and the Gospels*, t. I, p. 920 : « La doctrine de Paul demeura lettre morte jusqu'au jour où la Réforme la fit revivre. » De quelle doctrine parle-t-on ? Les protestants en eurent plusieurs à l'origine et ils ne sont point parvenus à s'entendre sur un sujet si fondamental. A la vérité, après de longues hésitations, ils tombèrent à peu près d'accord sur la formule de la *justice imputative* ; mais ils l'ont toujours comprise de deux manières très différentes. Ils dirent ou que *la justice du Christ nous est imputée par Dieu en raison de la foi* (la foi n'étant qu'une condition, dont la présence est nécessaire on ne sait trop pourquoi) ou que *la foi nous est imputée comme justice* (c'est-à-dire que Dieu regarderait la foi comme tenant lieu de la justice absente). Ce qu'il y a de plus extraordinaire, c'est qu'ils croyaient employer les formules mêmes de Paul. Ils se sont aperçus un peu tard que l'imputation de la justice du Christ manque de base scripturaire et que l'Apôtre parle de la foi imputée à justice et non de la foi imputée *comme* justice ; mais quand on construit hâtivement de nouveaux dogmes, on ne pense jamais à tous les inconvénients. Quoi qu'il en soit, voici leurs formules : « La justification est un acte par lequel Dieu... mu par sa pure miséricorde et à cause de la rédemption accomplie par son Fils, *impute la justice du Christ* à tout pécheur croyant » (*Formule de concorde*). — « La justification consiste en la rémission des péchés et en ce que *la justice du Christ nous est imputée* » (Calvin, *Institut.* III, xi, 2). — « Deus propter solum Christum passum et resuscitatum propitius est peccatis nostris nec illa nobis imputat, *imputat autem justitiam Christi pro nostra* » (*Confession helvétique* de 1566, *cap. xv*). — « In sola J. C. obedientia prorsus acquiescimus, *quæ quidem nobis imputatur* » (*Conf. gallicane* de 1559, n° 18). — *Meritum J. C. « fit nostrum per fidem »* (*Conf. de Wurtemberg* de 1552). — « J. C. nobis imputans omnia sua merita » (*Actes du synode de Dordrecht* de 1561, n° 22).

Dans ce système, la justice du Christ nous est imputée sans nous être donnée. Les protestations contre cette doctrine commencèrent de bonne heure. Dès 1550, Osiander soutenait que la justification est un acte du Dieu de vérité et que Dieu serait injuste s'il tenait pour juste quelqu'un qui ne l'est pas. C'était précisément ce que disaient tous les catholiques : « Quando Deus justificat impium, declarando justum, facit etiam justum, quoniam judicium Dei secundum veritatem est » (Bellarmin, *De justific.* II, 3). — « Verbum Domini ejusque voluntas efficax est, et hoc ipso quod aliquem justum esse pronunciat, aut supponit justum

eum esse, aut reipsa justum facit, ne verbum ejus mendax sit » (Vasquez, *Quæst. cxii, Disp. 202, c. 5*). Depuis Kant les protestants s'émancipent de plus en plus des confessions de foi. Ils admettent comme un axiome que la foi est un germe ou un principe de vie vertueuse et ils disent, avec Kant, que Dieu nous juge sur notre idéal, et qu'il considère comme déjà produit tout le fruit qui sortira de ce germe ou, avec Neander, qu'aux yeux de Dieu tout ce qui doit sortir du principe est comme réalisé dans le principe même. C'est le point de départ de la justification *eschatologique* dont on parle tant aujourd'hui. On croit tout sauvegarder ainsi et la valeur morale de la foi et son énergie active et la vérité du jugement divin et l'acte gracieux qui nous impute plus que notre avoir actuel. Sur les nombreux théologiens protestants qui souscrivent à cette théorie nouvelle, cf. A. Matter, *Justification dans Encycl. des sciences relig.*, t. VII, p. 570-571.

La doctrine de M. Tobac — est-il besoin de le dire? — n'a que des ressemblances verbales avec la justification *forensique* des protestants et la justification *eschatologique* des rationalistes. Après avoir affirmé que la notion de justification est *forensique* et *messianique* chez saint Paul comme chez ses contradicteurs juifs et judaïsants, il ajoute : « Être justifié, pour Paul comme pour les Juifs, c'est être reconnu juste par Dieu, c'est obtenir de Dieu une sentence de justification, un décret d'admission au royaume messianique où seuls les justes peuvent avoir accès. Ce sens du mot justification ne préjuge évidemment en rien la question de savoir si cette justice que Dieu reconnaît, est simplement extérieure et imputée, ou bien si elle est réelle et véritable, si elle consiste uniquement dans la non-imputation du péché, ou si elle comprend en outre l'octroi d'une vie nouvelle » (*Le problème de la justification*, p. 211-2). Cela est parfaitement exact. La justification pourrait être *forensique* et déclarative dans la *forme*, tout en étant réelle dans le *fond*, soit qu'elle reconnaisse la justice déjà existante en ceux qui la possèdent, soit qu'elle la produise, par le fait même de cette déclaration, en ceux qui ne la possédaient pas auparavant. Il y a cependant mainte phrase où l'expression semble trahir la pensée de l'auteur. « Dans saint Paul la justification consiste toujours, selon nous, dans le décret d'admission au royaume messianique. Plus tard, lorsque la perspective du règne eschatologique s'éloigna et que le règne présent ou préparatoire absorba toute l'attention, la disjonction entre la justification présente et future, entre la justice et le salut, s'opéra aussi définitivement » (p. 216. note). — « La justification présente, c'est en même temps la justification future : il [Paul] n'en connaît qu'une, c'est la justification messianique » (p. 218). — « Il [Paul] veut donc montrer la certitude de la vie éternelle pour ceux qui sont *maintenant* réconciliés avec Dieu par Jésus-Christ » (p. 45, note). — « Le chrétien possède en lui le gage de l'adoption divine et du salut, il est certain de la sentence de justification au jour du jugement » (p. 257). — « L'homme est justifié par sa foi au Christ, et il possède la certitude de sa justification, aussi longtemps qu'il croit » (p. 258), etc. M. Tobac ne peut pas vouloir dire que l'homme, dès maintenant, est *sûr de sa justification, sûr de son salut, sûr de son admission future au royaume messianique et eschatologique*. On comprend cependant que sa manière

de parler ait appelé des réserves expresses de la part de quelques exégètes théologiens. Cf. Lemonnyer, dans *Revue des sciences philos. et théol.*, t. III, 1909, p. 165. Autre chose est la certitude de l'espérance, autre chose est la certitude du salut. *L'espérance du salut* est certaine, parce qu'elle est fondée sur la promesse infaillible de Dieu (objet formel), *le fait même du salut* n'est pas certain, parce qu'il est conditionné par l'inconstance d'une volonté toujours faillible.

II. JUSTICE DE DIEU DANS SAINT PAUL.

Jusqu'à ces dernières années, il était universellement admis que S. Paul donne à l'expression « justice de Dieu » deux sens non pas disparates mais différents (justice qui est en Dieu et justice qui vient de Dieu) : le premier se trouve dans Rom. 3⁵⁻²⁵⁻²⁶, le second dans Rom. 1¹⁷ ; 3²¹⁻²² ; 10³ ; 2 Cor. 5²¹ ; cf. Phil. 3⁹. En 1890, dans l'explication de l'Épître aux Romains qui fait partie du *Pulpit Commentary*, p. xi, J. Barmby modifiait ainsi l'opinion commune : « Dans toute l'Épître, δικαιοσύνη Θεοῦ signifie la justice éternelle de Dieu et, même dans les passages où une justice qui vient de la foi est mentionnée comme communiquée à l'homme, l'idée essentielle qui est au fond est la propre justice de Dieu enfermant en elle les croyants. » La suggestion fut acceptée avec quelques réserves par Robertson (*The Thinker*, nov. 1893), reprise par son auteur dans un article de l'*Expositor* (5^e série, t. IV, 1896, p. 124-139) et appliquée à Rom. 1¹⁷ ; 3²¹⁻²², mais sans aucune allusion à Rom. 10³ et 2 Cor. 5²¹ où l'application semblerait contraire à toute saine exégèse. H. Beck (*Die Δικαιοσύνη Θεοῦ bei Paulus*, dans *Neue Jahrbücher f. deutsche Theol.*, t. IV, 1895, p. 249-261) s'empara de la thèse de Barmby, mais sans le citer, suivant un usage assez répandu chez les érudits d'outre-Rhin. Beaucoup plus solide est la dissertation de Kœlbing (*Studien zur paulin. Theol.* dans *Theol. Stud. u. Krit.*, t. LXVIII, 1895, p. 1-51) qui se renferme exclusivement dans l'exégèse de Rom. 1¹⁷ et 3²⁵. D'après Kœlbing, dans les deux versets en question, la justice de Dieu doit s'entendre « d'une conduite juste de Dieu, qui consiste dans l'octroi de la justice à l'homme ou plutôt renferme en elle cet octroi (ein gerechtes Verhalten Gottes welches in der Verleihung von Gerechtigkeit an den Menschen besteht, oder genauer eine solche Verleihung in sich schliesst) ». L'année suivante parut la monographie de Häring (*Δικαιοσύνη Θεοῦ bei Paulus*, Tubingue, 1896) approuvée par Holtzmann (*Theol. Literaturzeitung*, t. XXI, 1896, p. 645-6) qui regrette de n'avoir pas pu l'utiliser pour sa *Theologie des N. T.* Un peu plus tard C. Bruston (*La notion de la justice de Dieu chez saint Paul* dans *Revue de théol. et des questions relig.*, t. VII, 1898, p. 86-95) se ralliait à l'exposition de Barmby en reprochant à Sanday de n'y pas adhérer. Plus récemment, M. l'abbé Tobac (*Le problème de la justification*, etc.) a défendu avec ampleur et conviction l'exégèse nouvelle. Il constate que l'expression *justice de Dieu* se trouve huit fois dans S. Paul et ajoute (p. 116) : « Dans la presque totalité de ces passages [un peu exagéré, seulement cinq fois sur huit], d'après l'exégèse généralement reçue, jusqu'en ces dernières années, S. Paul n'exprimerait pas par la locu-

tion « justice de Dieu » un attribut divin, mais une qualité de l'homme : le génitif Θεοῦ n'étant pas un génitif *subjecti*, mais un génitif *auctoris* ou *originis*, ce serait la justice dont Dieu est la source et l'auteur, la justice qu'il communique aux hommes. » Voilà bien clairement exposée l'opinion commune, voici maintenant celle de M. Tobac (p. 117-8) : « Ritschl entendait par justice de Dieu dans le N. T., non pas une qualité de l'homme, mais un attribut divin; non pas la justice répressive ou rétributive, mais la conduite normale et conséquente conformément à laquelle le Père céleste demeure fidèle à ses promesses et poursuit dans le monde le salut définitif de ses enfants. Depuis Ritschl, cette conception de la justice de Dieu comme attribut divin (gén. subj.) s'est fort répandue, mais en se nuancant d'une façon si complexe qu'il serait impossible d'entrer dans le détail des différentes explications. » Parmi les auteurs qui admettraient sa thèse « plus ou moins explicitement » (p. 129), M. Tobac énumère Tixeront, Lemonnyer, Ritschl, Häring, Van Leeuwen, Weizsäcker, Sabatier, Goguel, Wiesinger, Bruston, Titius. Cette liste est fort incomplète (car M. Tobac ne tient jamais compte des auteurs anglais); mais elle est d'autre part beaucoup trop longue et plusieurs noms n'y devraient pas figurer. Les textes cités de M. Tixeront et du P. Lemonnyer ne visent en aucune façon la généralité des passages de S. Paul et n'ont pas la portée qu'on leur attribue. Sabatier explique absolument comme nous et comme la majorité des exégètes Rom. 1¹⁷; 3²¹⁻²²; 10³ (*L'Apôtre Paul*³, p. 319) : « La δικαιοσύνη Θεοῦ est la justice dont Dieu est l'auteur et qu'il donne gratuitement, par opposition à la justice que l'homme poursuit par ses propres efforts, ἡ δικαιοσύνη. » Mais le malentendu le plus extraordinaire concerne Wiesinger qui combat expressément, juste à l'endroit indiqué, la thèse défendue par le Prof. Häring et acceptée par M. Tobac. Pour Wiesinger, comme pour Hofmann dont il fait sienne la pensée, il s'agit d'une justice « qui doit se trouver en nous » : ce qu'il prouve par le texte d'Habacuc (Wiesinger, *Ueber Glaube und Rechtfertigung* dans *Neue kirchl. Zeitschrift*, t. XIV, 1903, p. 387-8).

Nous avons dit quelles raisons nous empêchent d'adopter l'exégèse inaugurée par Ritschl : A) Dans Rom. 1¹⁷; 3²¹⁻²², le contexte réclame une justice qui soit dans le chrétien et non pas hors de lui. — B) Dans Rom. 10³ et 1 Cor. 5²¹, cette explication s'impose avec plus d'évidence encore. — C) Phil. 3⁹ définit sans doute possible le caractère subjectif de cette justice. — D) Enfin la conception de la justice de Dieu comme attribut divin, dans le système de Ritschl, est inadéquate. Cf. Ed. Frutsaert, *La justice de Dieu dans saint Paul* (*Recherches de science religieuse*, t. II, 1911, p. 167-182).

CHAPITRE II

LES SACREMENTS.

Il n'existe pas dans le Nouveau Testament de terme général désignant les rites symboliques institués par Jésus-Christ pour conférer la grâce. Comme μυστήριον, assez souvent traduit par *sacramentum* dans la Bible latine, prend quelquefois le sens de symbole ou de signe sacré, il sembla le plus propre à exprimer les véhicules sensibles de la grâce, quand on eut l'idée de les comprendre sous une appellation unique¹. De bonne heure, le baptême, avec l'imposition des mains qui le scelle et l'eucharistie qui l'accompagne, furent nommés ainsi; mais la nature spéciale de ces trois rites, qui incorporent le néophyte à l'assemblée chrétienne et font penser aux initiations religieuses du paganisme, rendait difficile l'extension du nom de *mystères* aux autres sacrements. Le mot latin correspondant *sacramentum* se prêtait mieux, par son vague même, à signifier des institutions disparates, dont le trait commun était bien le caractère sacré, mais dont les rapports frappaient moins, à première vue, que les différences spécifiques : aussi est-il déjà appliqué à tous ou à presque tous les sacrements par saint Augustin, qui ne fait en cela que généraliser l'usage de Tertullien et de saint Cyprien.

Des sept sacrements de l'Église, l'extrême-onction n'est pas mentionnée par saint Paul; ni la pénitence non plus², très

1. Voir ci-après la note T₂, p. 393-5.

2. Nous parlons de la pénitence comme *sacrement*. Le « ministère de réconciliation » (2 Cor. 5¹⁸) confié aux apôtres n'est pas le pouvoir des clefs. Les Épitres font bien mention d'une sorte de pénitence publique consis-

probablement. Au contraire, ses allusions au baptême et, par concomitance, à la confirmation, sont assez fréquentes; son enseignement sur l'eucharistie est plus complet que celui des évangélistes; ses assertions sur l'ordre et le mariage permettent de conclure qu'il les regarde comme des signes sacrés conférant la grâce, sans qu'on puisse en inférer *directement* qu'il les croie institués par Jésus-Christ.

I. LE BAPTÊME.

Multiple symbolisme du baptême. — Le rite du baptême par immersion, qui fut la pratique ordinaire de l'Église primitive, peut être considéré au moins sous quatre aspects symboliques : 1. Comme bain sacré, symbole de purification intérieure. — 2. Comme retour à la lumière, symbole d'illumination spirituelle. — 3 Comme ensevelissement mystique, symbole de mort au vieil homme et d'union à la mort du Christ. — 4. Comme résurrection mystique, symbole de régénération et de vie nouvelle.

Plus tard, le symbolisme s'enrichit de deux éléments : l'onction, emblème d'implantation du néophyte à l'olivier véritable et le changement d'habit, emblème de transformation morale; mais ce double symbolisme, suggéré ou non par le langage de saint Paul, ne doit pas nous occuper ici, car rien ne prouve qu'il remonte à l'âge apostolique¹. Des quatre

tant à mettre le coupable en quarantaine et à l'exclure de la communauté chrétienne jusqu'à résipiscence (2 Thess. 3⁶⁻¹⁴⁻¹⁵; 1 Cor. 5⁵⁻⁵; 2 Cor. 2⁶⁻¹⁰); mais ce n'est point encore là la pénitence sacramentelle.

1. Ce multiple symbolisme est bien exposé par saint Cyrille de Jérusalem (*Catech. Mystagog.* II) : A) Dépouillement = rejet du vieil homme (II, 2, XXXIV, 1077). — B) Onction d'huile bénite (ἐλαίῳ ἐπορκιστῶ) = implantation sur l'olivier véritable (1080). Cette onction diffère de l'onction du chrême (μύρον χρίσμα) qui fait partie du sacrement de confirmation et dont il est parlé plus loin (*Catech. Mystag.* III). — C) Triple immersion = mort et sépulture (1080-1). — D) Triple émergence = résurrection et illumination spirituelles (*Ibid.*). — E) Habits blancs = grâce sanctifiante (*Catech. Myst.* IV, 8, XXXIV, 1104). — Même symbolisme mais moins méthodique dans le *De Mysteriis* et le *De Sacramentis* attribués à saint Ambroise. — Le *De Baptismo* de Tertullien débute par ces mots : « Felix sacramentum aquæ nostræ, quia ablutis delictis pristinae cæcitatibus in vitam æternam liberamur. » Mais ce traité, qui est polémique plutôt que dogmatique, ne s'arrête guère au symbolisme. Cf. *De corona*, 3.

aspects signalés plus haut, le premier, celui qu'évoque d'abord l'étymologie et qui vient le plus naturellement à l'esprit, fut aussi le plus commun à l'origine¹. Le second fut particulièrement en honneur à partir du deuxième siècle; depuis saint Justin, *illuminer* et *illumination* devinrent synonymes de « baptiser » et de « baptême² ». Ces manières de parler et de concevoir sont familières à Paul. Les chrétiens ont « les yeux du cœur éclairés³ »; ils sont « fils de lumière et fils du plein jour⁴ ». Bien plus, la lumière qui les pénètre au baptême les change en foyers lumineux; ils la réfléchissent et la dispersent comme resplendit et rayonne un cristal frappé des feux du soleil : ils brillent comme « des luminaires placés dans le monde⁵ » et sont eux-mêmes « lumière dans le Seigneur⁶ ». Paul n'ignore pas non plus que le baptême est un « bain de régénération et de renouvellement⁷ » : que tous les fidèles y sont « purifiés, sanctifiés, justifiés⁸ »; que Jésus-Christ, voulant se préparer une épouse parfaite et digne de lui, la sanctifie « en la purifiant par le bain de l'eau dans la parole⁹ ». Certes, il ne s'agit point ici d'une

1. Voir la note U₂, p. 397.

2. Saint Justin est le premier à se servir du mot φωτισμός, dans le sens de baptême (*Apol.* I, 61 : καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός); sa manière de parler montre que ce terme était généralement usité de son temps.

3. Eph. 1¹⁸ : πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας ὑμῶν.

4. 1 Thess. 5⁵ : πάντες γὰρ ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας.

5. Phil. 2¹⁵ : φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ.

6. Eph. 5⁸ : νῦν δὲ ὡς ἐν Κυρίῳ ὡς τέκνα φωτός περιπατεῖτε.

7. Tit. 3⁵ : ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενείας. Voir ci-après, p. 374.

8. 1 Cor. 6¹¹ : ἀπελούσαθε.

9. Eph. 5²⁶ : ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι.

La suite des pensées est celle-ci : Jésus-Christ s'est livré lui-même à la mort pour son Église, *afin* de la sanctifier en purifiant chacun de ses membres dans le baptême (*ἵνα*, fin prochaine, parce que le baptême n'a d'efficacité qu'en vertu de la mort rédemptrice), *afin* de se préparer une épouse toute pure et toute belle (*ἵνα παραστήσῃ*, fin éloignée, parce qu'elle n'est obtenue qu'au moyen du baptême, application aux individus de la mort rédemptrice). — Il est assez vraisemblable que l'Apôtre fait ici allusion au *bain* par lequel l'épouse préludait à sa toilette nuptiale, mais il est hors de doute que τὸ λουτρὸν τοῦ ὕδατος désigne le baptême. Le Sauveur veut sanctifier son Église pour qu'elle soit digne de lui et il la sanctifie *en la purifiant* « par le bain de l'eau » (καθαρίσας, en rapport avec l'aoriste ἁγιάσῃ, marque non pas l'antériorité mais la simultanéité). — A quoi se rapporte l'expression ἐν ῥήματι et que signifie-t-elle? On ne peut la faire rapporter à ἁγιάσῃ, beaucoup trop éloigné; ni à τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος parce qu'elle ne saurait former une expression unique soit avec λουτρὸν, soit avec ὕδωρ et que la répétition de l'article (τῷ ἐν ῥήματι ou τοῦ ἐν ῥήματι) serait par

purification matérielle : la lotion baptismale doit son efficacité à la parole toute-puissante qui l'élève à la dignité de rite sacramentel. Cependant ce n'est ni la purification de l'âme par la rémission des péchés, ni l'illumination de l'intelligence par la foi que saint Paul aime à mettre en relief quand il parle du baptême ; c'est la mort et la résurrection mystiques figurées et produites par le sacrement.

Mort et résurrection mystiques. — La renaissance de l'homme en Jésus-Christ a pour condition essentielle une mort préalable. Jésus-Christ n'est sauveur que par la croix et il ne nous sauve qu'en nous associant à sa mort : « Si un mourut pour tous, donc tous moururent¹. » Mais, pour devenir salulaire, il faut que cette mort idéale se réalise en chacun de nous et c'est ce qui a lieu au baptême : « Ignorez-vous que nous tous qui fûmes baptisés dans le Christ nous fûmes baptisés en sa mort. Nous fûmes donc ensevelis avec lui par le baptême [qui est] en sa mort, afin que comme le Christ ressuscita des morts par la gloire du Père, de même aussi nous marchions dans la nouveauté de vie. Si, en effet, nous fûmes greffés sur lui par la ressemblance de sa mort, nous le serons aussi par [celle de] la résurrection, sachant que notre vieil homme fut crucifié avec lui afin que le corps du péché fût détruit, pour que nous ne soyons plus esclaves du péché ; car celui qui est mort est affranchi du péché². » Ce texte condense en quelques mots d'une admirable plénitude de sens les effets immédiats du baptême, les biens qu'il nous

conséquent indispensable ; elle se rapporte donc à καθάρσις. Quelques auteurs protestants veulent que ἐν ῥήματι signifie « par la parole évangélique » ; mais ῥῆμα, surtout sans article, ne signifie jamais et ne peut pas signifier l'Évangile ; il faudrait un complément déterminatif, par exemple ῥῆμα τῆς πίστεως (Rom. 10⁸), Χριστοῦ (Rom. 10¹⁷), Θεοῦ (Eph. 6¹⁷ ; Hebr. 6⁵). D'autres (S. Chrysostome etc.) pensent qu'il s'agit de la formule du baptême ; mais, si cette formule était *directement et distinctement* désignée, l'article (ἐν τῷ ῥήματι) serait nécessaire. Le seul sens admissible est donc : « en la purifiant par le baptême de l'eau (datif instrumental) *au moyen d'une parole* » (ἐν instrumental). L'eau du baptême n'a point *seule* le pouvoir de purifier l'âme ; il faut qu'il s'y joigne « une parole », laquelle se trouve être en fait la formule du baptême, bien qu'elle ne soit désignée ici que d'une façon générique : « Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum » (S. Augustin).

1. 2 Cor. 5¹⁵. Voir p. 291-3.

2. Rom. 6³⁻⁷. Cf. t. I, p. 309-311.

assure dans l'avenir, les devoirs qu'il nous impose dans le présent. Faute de distinguer ces divers points de vue, exégètes et théologiens amalgament des idées disparates et transforment une des plus belles pages de saint Paul en un insipide galimatias. Nous n'avons à nous occuper ici que des fruits immédiats du baptême. Être baptisé dans la mort du Christ c'est être baptisé dans le Christ mourant, c'est être incorporé au Christ dans l'acte même où il nous sauve, c'est mourir mystiquement avec celui qui a souffert la mort au nom et au profit de tous. Cette mort mystique est une réalité, car les effets en sont très réels : mort au péché, mort au vieil homme, mort à la Loi.

Qu'est-ce que « mourir au péché » ? Ritschl n'y voyait qu'une invitation à imiter l'exemple d'obéissance donné par Jésus dans sa mort volontaire. Au dire de certains commentateurs protestants, ce serait le résultat d'une fiction légale : Dieu nous regarderait comme morts, de même qu'il nous traite comme justes, sans qu'il y ait en nous rien de changé. Quelques-uns font consister tout le changement dans une rupture décisive de la volonté avec le péché, avec ses instincts et ses aspirations, et cela sous l'empire toujours renouvelé de la foi à la mort du Christ *pour* le péché. Cette explication n'explique rien. Que le chrétien, du fait de son baptême, ait le devoir de persévérer dans un état de mort relativement au péché, personne ne le conteste ; mais ce devoir, si on l'analyse, implique un changement intérieur de l'ordre moral. Saint Paul ne se contente pas de dire : « Mourrez au péché », il dit : « Vous êtes morts au péché. » Mourir au péché c'est donc dépouiller la larve du péché et c'est en même temps être délivré de sa tyrannie et mis en mesure de résister à ses assauts ultérieurs : « Car celui qui est mort est affranchi du péché¹. » Pas de restriction ni d'exception : péché originel, péchés actuels, tout ce qui s'appelle péché au vrai sens du mot, s'est évanoui au baptême : « Plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus². » Hier ils pouvaient être idolâtres, impudiques, voleurs, détrac-

1. Rom. 6⁷. — 2. Rom 8¹.

teurs, blasphémateurs; ils ont été « purifiés, sanctifiés, justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ¹ ».

La mort au vieil homme est une conséquence de la mort au péché. Quand nous fûmes baptisés en la mort du Christ « notre vieil homme fut crucifié avec lui² ». Le vieil homme désigne tout ce que nous avons de commun avec le premier Adam, tout ce que, directement ou indirectement, nous tenons de lui, comme chef religieux de l'humanité. Tout cela périt par le fait de notre union avec le second Adam. Il est bien évident que la mort au vieil homme est progressive, puisque le penchant au mal subsiste même dans l'homme régénéré; mais le vieil homme a reçu le coup mortel; avec l'antidote de la grâce, la concupiscence, appelée ici « le corps du péché », est rendue inerte et inoffensive.

Il semble bien aussi que le baptême chrétien soit une mort à la Loi mosaïque : « Par la Loi, je mourus à la Loi afin de vivre à Dieu; j'ai été crucifié avec le Christ; ce n'est donc plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi³. — Mes frères, vous mourûtes à la Loi par le corps du Christ... Maintenant nous avons été dégagés de la Loi, étant morts à cette [Loi] dans laquelle nous étions maintenus⁴. » Dans ce dernier passage l'allusion au baptême est reconnue par presque tous les commentateurs; c'est en effet le baptême qui met un terme à toutes nos servitudes : « Celui qui est mort est affranchi du péché » et de toutes ses suites. Il est probable qu'il faut en dire autant du premier texte; car à quel moment l'Apôtre a-t-il été crucifié avec Jésus-Christ si ce n'est dans le rite baptismal qui l'unissait au Christ mourant?

Ce n'est pas sans motif que l'Apôtre établit toujours un lien de connexité entre la mort et la résurrection spirituelles. En effet il est impossible de mourir au péché sans commencer à vivre à la grâce : « Si nous mourûmes avec le Christ nous croyons que nous vivrons aussi avec lui... Si nous avons été greffés sur lui par la ressemblance de sa mort, nous le serons aussi par celle de sa résurrection⁵. » Notre nouvelle vie peut n'être pas apparente mais elle existe nécessairement, car elle

1. 1 Cor. 6¹¹. — 2. Rom. 6⁶. — 3. Gal. 2¹⁹.

4. Rom. 7⁶. — 5. Rom. 6⁸ (cf. 2 Tim. 2¹¹) ; 6⁵.

est un corollaire de notre mort : « Vous êtes morts et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu¹. » Comment pourrait-il en être autrement puisque l'onde baptismale qui est le tombeau du vieil homme est aussi le sein maternel du nouveau : « Vous fûtes ensevelis avec lui dans le baptême dans lequel aussi vous ressuscitâtes par la foi en l'opération de Dieu qui l'a ressuscité d'entre les morts². » Comme le sépulcre du Christ, le baptême nous ensevelit et nous rend à la vie. Pour apprécier toute la force de ce langage, on doit en rapprocher les locutions suivantes « être baptisé dans (εἰς) le Christ » et « revêtir le Christ³ ». Nous ne saurions donner raison à ceux qui prétendent que le sens étymologique de « baptiser » et le sens figuré de « revêtir » ont complètement disparu de ces façons de parler. Être baptisé dans le Christ, c'est être plongé dans le Christ mystique comme dans l'élément naturel de notre vie nouvelle; c'est donc, au fond, la même chose qu'être baptisé dans le corps du Christ, c'est-à-dire incorporé à son corps mystique. Pareillement, revêtir le Christ, c'est être enveloppé de cette atmosphère divine, fait membre vivant du Christ, assujetti à cette force surnaturelle qu'on appelle l'âme de l'Église et qui n'est autre que l'Esprit-Saint. L'Apôtre emploie toujours le mot « revêtir » au sens métaphorique; il dit « revêtir le Christ ou le Seigneur Jésus-Christ, revêtir l'homme nouveau, revêtir l'immortalité, revêtir des armes de lumière, revêtir l'armure de Dieu, le casque du salut, la cuirasse de la foi et de la charité »; mais, dans tous ces exemples, le sens figuré est transparent : nous revêtons le Christ moins comme un manteau qui couvre notre misère que comme une forme vitale qui nous fait vivre de sa vie : « Vous êtes tous fils de Dieu par la foi dans le Christ Jésus. Car vous tous qui fûtes baptisés dans le Christ vous revêtîtes le Christ. Plus de Juif ni de Grec... tous vous êtes un dans le Christ Jésus⁴. » Le baptême nous revêt du Christ : revêtus du Christ nous sommes dans le Christ, revêtus du Christ nous sommes fils de Dieu, revêtus du Christ nous ne sommes

1. Col. 3³. — 2. Col. 2¹².

3. Pour « être baptisé dans le Christ », voir note U₂, p. 398.

4. Gal. 3²⁷⁻²⁸.

qu'un. Pour que le raisonnement tienne, il faut que le Christ dans lequel nous sommes plongés et que nous revêtons, soit conçu comme une forme qui nous enveloppe, nous pénètre et nous unifie.

Presque tous les fruits du baptême considéré comme principe d'une vie nouvelle sont admirablement résumés dans le texte suivant : « Dieu nous ■ sauvés par le bain de régénération et de renouvellement de l'Esprit-Saint, qu'il a répandu sur nous avec abondance par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que, justifiés par la grâce de ce [dernier], nous devenions héritiers, en espérance, de la vie éternelle¹. » En négligeant les points accessoires : 1. Le baptême est un bain de régénération et de renouvellement : *un bain* qui purifie l'âme de toutes les souillures passées ; *de régénération*, parce qu'il est une seconde naissance par l'eau et le Saint-Esprit, qui nous rend enfants de Dieu, comme la première nous a constitués enfants de colère ; *de renouvellement*, parce que, sous l'influence de l'Esprit créateur, le néophyte dépouille le vieil homme, revêt le nouveau, se transforme dans tout son être,

1. Tit. 3⁵⁻⁷ : ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου. A) Le sujet de la phrase est certainement Dieu, qui vient d'être nommé (τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ) et à qui la miséricorde appartient par appropriation (κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος). — B) Le génitif ἀνακαινώσεως pourrait à la rigueur dépendre de διὰ, ce qui donnerait *deux* instruments du salut : le baptême et le renouvellement ; mais il est bien plus naturel de le faire dépendre (avec la Vulgate) de λουτροῦ. Le baptême est alors décrit comme une régénération et comme un renouvellement. — C) Le *bain* (λουτρόν) est certainement le baptême. Le sens figuré de *purification*, imaginé par quelques exégètes pour expliquer l'absence de l'article devant λουτρόν, est universellement repoussé de nos jours. — D) Ce bain est un bain de *régénération* parce qu'il *produit* la régénération, comme presque tous les exégètes, même hétérodoxes, en conviennent (voir B. Weiss, *Meyer's Kommentar*⁷, 1902, p. 369). Le mot παλιγγενεσία n'est pas éclairé par Mat. 19²⁸ (le seul autre exemple dans le N. T.) où il signifie le renouvellement du monde après la parousie. Il faut plutôt comparer Joan. 3³ (nisi quis renatus fuerit denuo) ; 3⁴⁻⁷. — E) Le *renouvellement* (ἀνακαινώσις) est un autre aspect de la *régénération*. La régénération exprime le *fait* d'une *seconde* naissance (πάλιν), parce que la première nous constitue héritiers du péché (Joan. 3⁷ : δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν, que ἄνωθεν signifie *de nouveau*, comme l'entend Nicodème, ou *d'en haut*, la nécessité d'une seconde naissance n'en est pas moindre) ; le renouvellement exprime la *qualité* de cette seconde naissance, présentée partout comme une *création*, comme la production d'un être *nouveau*, comme une *métamorphose* (2 Cor. 5¹⁷ ; Gal. 6¹⁵ ; Rom. 12² ; 2 Cor. 3¹⁸ ; Eph. 2¹⁵ ; 4²⁴ ; Col. 3¹⁰ etc.).

devient une créature nouvelle. — 2. Le baptême, c'est aussi le don du Saint-Esprit répandu dans nos cœurs par le Père, avec la médiation du Fils (ὃς ἐξέχεεν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ). Les trois personnes concourent donc à produire l'effet intégral du baptême : le Père prend l'initiative de la grâce (τῇ ἐκείνου χάριτι), il met en jeu la miséricorde (κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος), il envoie son Esprit; le Fils intervient comme Sauveur (τοῦ σωτήρος ἡμῶν), car c'est par sa médiation (διὰ) que le Père nous sauve (ἔσωσεν ἡμᾶς) et qu'il nous octroie avec abondance les dons de l'Esprit-Saint; l'Esprit à son tour opère le renouvellement en tant qu'il s'insinue dans nos cœurs et se mêle intimement à notre être. — 3. Enfin le baptême nous constitue héritiers de la vie éternelle en nous conférant la filiation adoptive, car nous ne sommes héritiers qu'en qualité de fils : héritiers véritables bien que la jouissance effective de notre patrimoine soit différée et qu'à ce titre nous soyons seulement héritiers en espérance (κληρονόμοι κατ' ἐλπίδα); mais nous savons par ailleurs que, du côté de Dieu, notre espérance est certaine.

La foi et le baptême. — Tous les effets assignés par nous au baptême — la justice, la vie, le salut, la filiation adoptive, la possession du Saint-Esprit — saint Paul les attribue aussi à la foi. D'où vient cette étroite union, cette compénétration mutuelle de la foi et du baptême? Il y a d'abord le synchronisme. Presque tous les destinataires des lettres de Paul avaient reçu le baptême en même temps que le don de la foi : ce double souvenir se confondait dans leur mémoire. L'instruction des catéchumènes était alors sommaire : « Quiconque croira et recevra le baptême sera sauvé », avait dit le Seigneur en remontant au ciel, comme si les deux actions étaient simultanées. De fait, les trois mille hommes convertis par Pierre, à la première Pentecôte, furent baptisés le même jour¹; l'eunuque de la reine Candace descendit de son char pour recevoir le baptême des mains du diacre Philippe qui venait de le catéchiser²; le geôlier de saint Paul fut baptisé avec toute sa famille la nuit même où il avait embrassé la

1. Act. 2⁴¹. — 2. Act. 8³⁸.

foi¹; les douze disciples d'Éphèse, qui n'avaient encore reçu que le baptême de Jean, « crurent en Jésus et furent baptisés² ». Une formule pareille résume les travaux de l'Apôtre à Corinthe³. Pas d'intervalle encore entre la foi et le baptême.

A ce premier lien extérieur, résultant de la simultanéité des deux actes et de l'identité des deux souvenirs, s'en ajoute un autre, plus intime celui-ci et qui tient à la nature des choses. Pour saint Paul, la foi concrète, la foi normale, la foi qui justifie n'est pas un simple assentiment de l'intelligence à une vérité spéculative; c'est l'amen de la raison, de la volonté, de tout l'homme, à l'Évangile, c'est-à-dire à l'économie du salut dont Dieu est l'auteur et Jésus-Christ le héraut. Cette foi initiale, dont Paul s'occupe surtout, car elle fut pour lui-même, comme pour ses premiers lecteurs, le point décisif de sa vie et le moment critique de sa destinée, comprend donc nécessairement, avec l'offrande de soi-même à Dieu, le vœu implicite du baptême. Non seulement le baptême d'un adulte ne se conçoit pas sans la foi, puisqu'il ne se conçoit pas sans la pénitence (μετάνοια) et la conversion à Dieu, mais la foi sincère et justificante ne se conçoit pas non plus sans le désir du baptême. C'est pourquoi notre régénération spirituelle est attribuée tantôt à la foi tantôt au baptême, parce que l'acte et le rite sont entre eux dans une dépendance mutuelle et exercent une causalité commune. Le cas d'un catéchumène surpris par la mort avant le sacrement n'est pas chimérique; mais il est accidentel et exceptionnel et la théorie fait abstraction des exceptions et des accidents: « Tous vous êtes fils de Dieu, par la foi, dans le Christ Jésus. Car vous tous qui fûtes baptisés dans le Christ vous revêtites le Christ⁴. » Ainsi la filiation

1. Act. 16³³. — 2. Act. 19⁵. — 3. Act. 18⁸.

4. Gal. 3²⁶⁻²⁷: Πάντες γὰρ υἱοὶ Θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε. — A) Le premier γὰρ donne la raison de l'affirmation précédente (*At ubi venit fides, jam non sumus sub pædagogō*). La raison en est que nous sommes maintenant *fils de Dieu* (υἱοὶ Θεοῦ), arrivés à la maturité, que nous ne sommes plus comme autrefois, avant la venue du Christ, *νήπιοι* (4¹³) ou *παῖδες* (idée contenue dans *παιδαγωγός*), *enfants en bas âge*. — B) L'emphasis est sur le mot πάντες, jeté en vedette au début de la phrase et encore accentué par ὅσοι de la phrase suivante. L'Apôtre devait seulement prouver que les Juifs ne sont plus sous la Loi (non *sumus sub pædagogō*), il prouve davantage, il prouve qu'aucun chrétien ne peut être sous la Loi, car tous sont fils de Dieu, tous sont baptisés

adoptive est attribuée en même temps à la foi et au baptême : à la foi comme à sa cause instrumentale (διὰ πίστεως), au baptême comme à sa cause formelle (Χριστὸν ἐνεδύσασθε). Vous n'êtes plus, dit l'Apôtre, *enfants en bas âge* (νήπιοι, παῖδες), comme l'étaient autrefois les Juifs encore en tutelle et sous un pédagogue ; vous êtes fils de Dieu (υἱοὶ Θεοῦ), parvenus à l'âge mûr, émancipés de la Loi, en pleine possession de votre patrimoine et de tous vos droits ; et vous êtes tout cela par la foi vive qui vous unit au Christ Jésus et vous fait participer à ses prérogatives. Comment ne seriez-vous pas fils de Dieu ? Baptisés dans le Christ vous avez revêtu le Christ, vous avez la forme du Christ et par conséquent la filiation adoptive inhérente à cette forme. C'est en effet l'union au Christ qui nous fait enfants de Dieu et cette union est opérée par la foi et par le baptême ; mais ni l'union effective du baptême ne peut se produire sans l'union affective de la foi, ni l'union affective de la foi sans quelque relation intrinsèque à l'union effective du baptême ; c'est parce que l'union affective de la foi tend essentiellement à l'union effective du baptême qu'elle devient elle-même effective ; et les deux conceptions, loin d'être opposées, se rejoignent.

II. LA CONFIRMATION.

La collation du Saint-Esprit par l'imposition des mains étant si étroitement unie au baptême, les deux actes semblaient n'être que les parties intégrantes d'un même rite. Sans doute, la question de saint Paul aux disciples d'Éphèse, qu'il croyait baptisés du baptême chrétien, montre assez que ces actes étaient non seulement distincts mais séparables¹ ; et, en fait, les Samaritains baptisés par le diacre Philippe ne reçurent le Saint-Esprit que plus tard, à l'arrivée des apôtres² :

dans le Christ. — C) Les mots ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ pourraient dépendre de πίστις, car en grec biblique on dit quelquefois πιστεύειν ἐν et aussi πίστις ἐν (Eph. 1¹⁵ ; Col. 1⁴), ce qui permet de supprimer l'article défini devant ἐν X. Ἰ. Nous serions donc fils de Dieu *par la foi au Christ Jésus*. Néanmoins il vaut mieux faire rapporter directement ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ainsi que διὰ πίστεως, à υἱοὶ Θεοῦ ἔστε (Vous êtes fils de Dieu par la foi, dans le Christ Jésus, ou bien : Vous êtes fils de Dieu dans le Christ Jésus, par la foi).

1. Act. 19². — 2. Act. 8¹⁷⁻¹⁸.

néanmoins, comme il n'y avait pas d'autre motif de séparer la confirmation du baptême que l'absence d'un ministre légitime, ils étaient d'ordinaire conférés ensemble et formaient deux articles connexes de la catéchèse élémentaire¹.

Saint Paul, tout en supposant que les chrétiens ont reçu l'Esprit-Saint au baptême, ne mentionne l'imposition des mains qu'à propos du sacrement de l'ordre. Beaucoup de théologiens veulent voir une allusion à la confirmation dans le passage suivant : « Celui qui nous fortifie avec vous dans le Christ c'est Dieu, qui nous a aussi marqués d'un sceau et nous a donné les arrhes de l'Esprit². » L'argumentation fondée sur ce texte est bien précaire. Elle ne peut guère s'appuyer sur les verbes fortifier ou confirmer (βεβαιῶν, *qui confirmat*), sceller (σφραγισάμενος, *qui signavit*), oindre (χρίσας, *qui unxit*) ; car ces termes ne s'appliquèrent à la confirmation qu'à la faveur d'une terminologie beaucoup plus récente et d'ailleurs le sujet de ces verbes est Dieu, non le ministre sacré. En outre il ne s'agit pas ici de tous les fidèles mais de Paul et de ses compagnons, spécialement de Silvain et de Timothée ; or on ne voit pas comment ces derniers pourraient rapporter à un don qui leur est commun avec tous les chrétiens, le courage nécessaire aux apôtres pour le digne exercice de leur ministère. L'onction d'où découle cette force divine c'est leur vocation même à l'apostolat ; et le sceau qui les marque à son empreinte, ce sont les opérations du Saint-Esprit par lesquelles leur mission s'autorise.

Il y a cependant une allusion assez claire à la confirmation dans un texte où la plupart des théologiens ne l'aperçoivent

1. Hebr. 6².

2. 2 Cor. 1²¹⁻²² : Ὁ δὲ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν καὶ χρίσας ἡμᾶς Θεός, ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ Πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. — Le mot βεβαιῶν n'a par lui-même rien qui se rapporte à un rite sacramentel (cf. Rom. 15⁸ ; 1 Cor. 16⁸ ; Col. 2⁷). La *force* que Dieu confère aux apôtres a pour effet d'accroître leur adhésion, ou peut-être leur dévouement, leur fidélité au Christ (εἰς Χριστόν) et par conséquent les aide à mieux remplir leur ministère. — Le verbe χρίειν désigne partout ailleurs l'onction du Messie (Luc. 4¹⁸, citation d'Is. 61¹ ; Hebr. 1⁹, allusion à Ps. 44 (45)⁸ ; Act. 4²⁷ et 10³⁸, allusion probable à l'un de ces deux textes). Ici c'est l'onction préparatoire à la mission apostolique : *Spiritus Domini unxit me, evangelizare pauperibus misit me*. — Quant à σφραγίζειν, il n'indique pas nécessairement le sceau imprimé par le Saint-Esprit dans le sacrement de confirmation. Voir ci-après la note T₃, p. 396.

pas : « Comme le corps est un et qu'il a plusieurs membres et que tous les membres du corps, malgré leur nombre, sont un seul corps, ainsi en est-il du Christ ; car, dans un même Esprit, nous tous, soit Juifs soit Grecs, soit esclaves soit hommes libres, nous fûmes baptisés en un seul corps, et tous nous fûmes abreuvés du même Esprit¹. » Quatre raisons nous font penser que cette infusion de l'Esprit désigne le sacrement de confirmation : 1. Le verbe à l'aoriste (ἐποτίσθημεν) indique non pas un état permanent, ni une action souvent répétée, mais un rite transitoire analogue et parallèle à celui du baptême. — 2. D'un autre côté, on ne peut songer au baptême lui-même, qui vient justement d'être nommé, ni au breuvage eucharistique qu'on ne saurait reconnaître sous cette énigme. — 3. Les paroles de Paul décrivent la formation du corps mystique : par le baptême, le néophyte est greffé sur le Christ, plongé dans le Christ, incorporé au Christ ; alors intervient le Saint-Esprit, âme de l'Église, pour lui infuser une vie nouvelle ; la collation de l'Esprit-Saint complète l'incorporation du baptême. — 4. Dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau, la mission de l'Esprit de Dieu se présente d'ordinaire sous le symbole d'une effusion, d'une pluie, d'un effluve². Est-il image plus apte à désigner le rite sacré qui renouvelle et perpétue au sein de l'Église le miracle de la Pentecôte ?

III. L'EUCARISTIE.

Les formules de Paul. — Si le baptême donne naissance au corps mystique, l'eucharistie l'alimente et le fait croître.

1. 1 Cor. 12¹³ : Καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ Πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν... καὶ πάντες ἐν Πνεύματι ἐποτίσθημεν. Le texte grec reçu porte εἰς ἓν πνεῦμα (*in unum Spiritum*), leçon que favorise la Vulgate actuelle (*in uno Spiritu*). Mais les critiques les plus autorisés préfèrent la leçon adoptée par nous, qui est celle des principaux manuscrits grecs, d'un grand nombre de Pères (Athanase, Chrysostome, Ambroise, Augustin etc.), des versions syriaques, coptes, arménienne, éthiopienne, gothique, italique et même de la Vulgate primitive, à en juger par les plus anciens codex, tels que l'*Amiatinus* (*Omnes unum Spiritum potati sumus*). — On pourrait peut-être traduire avec plus d'énergie : « Nous fûmes imbibés du même Esprit » ; ou encore : « Nous bûmes, nous aspirâmes le même Esprit. »

2. Is. 12³ ; 32¹⁵ ; 44³ ; Jer. 2¹³ ; Ezech. 47¹ ; Zach. 12¹⁰ ; 14⁸ ; Joel, 2²⁸ etc. — Joan. 7³⁹⁻⁴⁰ ; Act. 2¹⁷⁻¹⁸⁻³³ ; Tit. 3⁶ etc.

Saint Paul présente ensemble le type des deux sacrements. Les Hébreux, dit-il, « furent baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer; et tous mangèrent la même nourriture spirituelle et tous burent le même breuvage spirituel¹ ». La manne et l'eau du rocher sont dites *spirituelles* et parce qu'elles étaient le fruit d'un miracle et parce qu'elles figuraient les deux éléments de l'eucharistie, nourriture et breuvage de l'homme régénéré par le baptême.

C'est à une conjoncture fortuite que nous devons l'enseignement de Paul au sujet de l'eucharistie. Il l'avait donné de vive voix aux Corinthiens, comme à tous ses autres catéchumènes, et ne l'aurait pas répété par écrit sans les doutes des nouveaux chrétiens relativement aux idolâtres et sans leurs irrévérences dans la célébration de l'agape. On peut croire que son enseignement oral était plus développé, mais il est difficile qu'il fût plus précis. L'Apôtre nous indique d'abord la source de ses informations, Jésus-Christ lui-même : « Moi, j'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis à mon tour². » En décrivant l'institution de l'eucharistie, il insiste sur les circonstances de temps — « la nuit même où le Seigneur Jésus était livré » à ses ennemis, « à la fin du repas » d'adieu — soit pour mieux fixer la scène dans l'esprit des néophytes, soit plutôt pour la mettre en relation directe avec la mort du Christ.

La formule de consécration du pain ne saurait être plus claire. Elle serait non seulement obscure mais inintelligible et contradictoire si le Sauveur avait dit : « Ce pain est mon corps » ; car il est absolument impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps, et l'on ne lèverait pas la

1. 1 Cor. 10¹⁻². Les Israélites reçurent un *baptême figuratif* et ils eurent part à une *eucharistie figurative* (πνευματικὸν βρῶμα, πνευματικὸν πόμα). S. Paul emploie les termes généraux d'aliment et de breuvage pour mieux marquer le rapport avec les éléments eucharistiques. Cet aliment et ce breuvage étaient *spirituels* parce qu'ils avaient un sens typique ou *spirituel* (10⁶ : Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν. Comparez, pour cette acception du mot « spirituel », Apoc. 11⁸). Ils étaient aussi *spirituels* d'une autre manière, parce qu'ils n'étaient pas purement matériels, qu'ils étaient miraculeux, qu'ils venaient de la Pierre *spirituelle* (10⁴ : πνευματικὸν ἔπιον πόμα· ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς πέτρας. Remarquez le γὰρ qui donne raison de l'épithète πνευματικὸν et comparez, pour cette acception, 1 Petr. 2⁵).

2. 1 Cor. 11²³.

difficulté en enfermant le corps du Christ dans le pain ordinaire, car il serait toujours faux que le pain réel *soit* le vrai corps du Christ. Mais Jésus parle sans équivoque : « Ceci est mon corps, lequel [est] pour vous ¹. » Le sujet de la phrase est le pronom démonstratif « ceci », c'est-à-dire « ce que vous voyez devant vous, ce que je vous indique du geste, ce qui n'est désigné encore ni comme pain ordinaire ni comme corps du Christ, mais dont le sens sera déterminé à la fin de la proposition, lorsqu'on en aura affirmé quelque chose. Le verbe substantif qui sert de copule exprime comme toujours l'identité pure et simple entre le sujet et le prédicat. Il est consolant de voir aujourd'hui les exégètes protestants et rationalistes s'unir aux catholiques pour reconnaître une vérité si élémentaire et pour repousser l'exégèse tendancieuse qui traduisait « être » par « signifier », contrairement à l'usage biblique aussi bien qu'à l'usage profane ¹. L'équivoque serait-elle dans le prédicat ? Le « corps » devrait-il se prendre au figuré, pour le symbole du corps ? L'hypothèse est déjà inacceptable de ce chef qu'elle détourne sans raison le sens naturel des termes, mais on en sentira mieux l'absurdité en substituant au « corps » son équivalent prétendu : « Ceci est le symbole de mon corps, lequel (symbole) est pour vous. Quiconque mange le pain et boit le calice indignement est coupable du symbole du corps et du symbole du sang du Seigneur. » Quant à l'identification du corps eucharistique avec l'Eglise, le mieux est de n'en rien dire. Cer-

1. 1 COR. 11²⁴

τοῦτό μου ἐστίν

τὸ σῶμα

τὸ ὑπὲρ ὑμῶν.

LUC. 22¹⁹

τοῦτό ἐστίν

τὸ σῶμά μου

τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδο-
μενονMARC. 24²²

τοῦτό ἐστίν

τὸ σῶμά μου.

MAT. 26²⁶

τοῦτό ἐστίν

τὸ σῶμά μου.

La partie essentielle de la formule est identique dans les quatre textes. Pour le texte de S. Luc, au point de vue critique, cf. W. B. Frankland, *The early Eucharist* (A. D. 30-180), Londres, 1902, p. 115-119 (d'après lui, la *recension longue* est bien de S. Luc mais n'appartiendrait pas à la rédaction première de l'Évangile). — Sur l'addition de κλώμενον dans le passage de S. Paul, addition attestée par de nombreux témoins, mais avec beaucoup de variantes (θρῦπτόμενον, *frangitur*, *frangetur*, *traditur*, *tradetur*, *datur*), voir Scrivener-Miller, *Introduction* ⁴, 1894, t. II, p. 381-2. Les variantes sont un fort argument contre l'authenticité de κλώμενον. Si on le maintient, il faudra l'entendre du *corps eucharistique*, en rapprochant 1 Cor. 10¹⁶ (τὸν ἄρτον ὃν κλώμεν).

tains systèmes se passent de réfutation et on ne les signale que pour montrer à quelles solutions désespérées accule l'abandon du seul sens naturel et légitime¹.

Prise en elle-même, indépendamment des allusions et des circonstances qui la déterminent, l'autre formule de consécration : « Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang² », offrirait des obscurités. Il y a là deux métonymies, dont l'une prend le contenant pour le contenu et l'autre prend l'effet pour la cause, l'alliance nouvelle conclue dans le sang du Christ pour le sang du Christ qui scelle l'alliance nouvelle. Cependant la première est d'un usage si courant que « ce calice » éveille aussitôt dans l'esprit l'idée d'un breuvage. D'ailleurs, à moins de retenir le démonstratif vague « ceci », le langage métonymique était de rigueur. En effet Jésus ne pouvait pas dire : « Ce vin est mon sang » sans proférer une erreur et sans imposer à la foi de ses disciples une équation inintelligible. La seconde métonymie est un peu moins usuelle; mais elle s'é-

1. Axel Andersen (*Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, Giessen, 1904) pose en thèse (p. 4) que le corps du Christ, ici comme ailleurs, signifie l'Église et (p. 6) que la mort du Christ n'étant pas, aux yeux de Paul, un sacrifice, le sang du Christ (dans Rom. 3²⁵; Eph. 1⁷ etc.) n'est donc pas le sang véritable mais désigne simplement la mort violente. — Son travail fini, l'auteur apprend que l'identification du corps du Christ avec l'Église avait été déjà proposée par Baur et adoptée par Pfleiderer, par Schmiedel et surtout par Hoffmann. L'érudition du professeur de Christiania est fort courte : il ne soupçonne pas que sa découverte est aussi vieille qu'Érasme et que Zwingle.

2. 1 COR. 11 ²⁵	LUC. 22 ²⁰	MARC 4 ²⁴	MAT. 26 ²⁷
τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστίν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.	τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.	τοῦτό ἐστιν τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.	τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄρεσιν ἁμαρτιῶν.

Sur la portée de ces textes, au point de vue du sacrifice eucharistique, cf. Franzelin, *De eucharistiae sacramento et sacrificio*, Rome, 1868, th. XI, p. 335-341. Sur le sens traditionnel de l'Église, relativement au sacrifice de l'autel, cf. Rauschen, *Eucharistie und Bussakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Fribourg-en-B., 1908, p. 46-69 (critique de Wieland, *Mensa und Confessio*, Munich, 1906). Aperçu commode des témoignages patristiques des deux premiers siècles dans Frankland (*op. cit.* p. 3-29); mais l'auteur, qui est anglican, n'admet pas la réalité du sacrifice eucharistique : « In the Eucharist is an oblation of God's natural gifts, with offerings of thanks and praise upon an heavenly altar : but the Divine Gifts are received, not offered » (p. 111).

claircit quand on la replace dans son contexte : 1. Le contenu d'une coupe matérielle ne pouvant pas être l'alliance scellée dans le sang, il faut que ce soit le sang de l'alliance. — 2. Jésus-Christ se comporte de même manière (ὡσαύτως) dans les deux consécérations; entre les deux actes règne un parallélisme complet; donc si, en vertu des paroles sacramentelles, il y a d'un côté le corps du Christ, de l'autre il y aura son sang. — 3. L'allusion manifeste au récit de l'Exode ne laisse plus de doute. Moïse aspergeant le peuple du sang du sacrifice dit : « Voici le sang de l'alliance ». Le sang de l'alliance et l'alliance dans le sang sont donc une même chose.

Assurément, dans l'une et l'autre formule, la parole du Fils de Dieu est créatrice. La vérité énoncée n'est pas antérieure à l'énonciation elle-même, comme dans les affirmations ordinaires; elle en est le produit. Mais Jésus-Christ avait habitué les disciples à ces miracles de sa parole et celui qui guérissait d'un mot en disant : « Votre fils est guéri », ou : « Vous êtes délivrée de votre infirmité », méritait la même créance quand par une formule analogue, il octroyait le don promis de son corps et de son sang.

Saint Paul ajoute à la double consécration l'ordre donné par le Christ aux apôtres de perpétuer l'eucharistie jusqu'à la consommation des siècles¹. Saint Luc ne le mentionne

1. Les critiques rationalistes qui nient l'institution de l'eucharistie par Jésus-Christ ne contestent pas que l'Église primitive et les apôtres eux-mêmes n'aient cru à cette institution. Mais les apôtres se sont mépris sur le sens des paroles de Jésus. Que voulait donc Jésus? D'après Spitta (*Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, Leipzig, 1893, t. I, p. 207-337 : *Die urchristl. Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls*), Jésus était tellement obsédé par ses pensées eschatologiques qu'il croyait assister au festin messianique et qu'il invitait ses disciples à manger et à boire à ce festin (p. 333). — A. Jülicher (*Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche* dans les *Theolog. Abhandlungen* en l'honneur de Weizsäcker, Fribourg-en-B., 1892, p. 215-250) croit que Jésus avait simplement l'intention de faire une parabole ou comparaison abrégée, comme lorsqu'il disait : Je suis la Vigne. Rempli de l'idée de sa mort prochaine, Jésus *comparerait* le pain à son corps près d'être martyrisé et le vin à son sang près d'être répandu. Ses paroles n'auraient pas de sens plus profond et l'on ne devrait l'eucharistie qu'à un malentendu. — J. Hoffmann (*Das Abendmahl im Urchristentum*, Berlin, 1903) affirme que l'eucharistie est née des repas pris en commun par les premiers disciples en attendant ensemble la parousie du Seigneur, regardée comme imminente. Comme la parousie tardait, on se

qu'après la consécration du pain et les deux autres Synoptiques le passent sous silence, le jugeant peut-être superflu à raison de la tradition vivante de l'Église.

Allusions au sacrifice. — En vertu du précepte divin et de l'explication fournie par l'Apôtre, l'eucharistie devient un rite commémoratif : « Faites ceci en mémoire de moi. Car toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. » Mais le rite eucharistique n'est pas une simple commémoration du sacrifice de la croix ; il est lui-même un sacrifice commémoratif. Saint Paul ne dit pas : « Ce calice est commémoratif de l'alliance nouvelle conclue au Calvaire dans mon sang » ; il dit : « Ce calice est lui-même l'alliance » ; en d'autres termes : « Le sang contenu dans cette coupe scelle l'alliance. » C'est donc le sang d'une victime ; et le rite qui le répand mystiquement aura le caractère d'un sacrifice. Cela ressort encore plus clairement du texte parallèle de saint Luc : « Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang, lequel [calice] est répandu pour vous. » Saint Luc ne dit pas que le sang *sera* répandu au moment de la passion ; il dit que le sang *est* répandu présentement, à l'heure où s'accomplit le rite eucharistique ; il dit même, avec plus d'énergie, que le calice — c'est-à-dire le sang contenu dans le calice — est répandu pour les hommes. Prise isolément, la formule de consécration du pain ne suggérerait pas l'idée de sacrifice : « Ceci est mon corps lequel est pour vous. » On pourrait entendre : « qui vous est donné en nourriture » au lieu de : « qui est immolé pour vous ». Et le texte plus explicite de saint Luc ne lèverait pas tout à fait le doute : « Ceci est mon corps qui est donné (ou livré) pour vous. » On pourrait, il est vrai, se demander

ressouvint de la fin tragique de Jésus et il arriva même que l'on associa le repas quotidien au souvenir de la dernière Cène : ce jour-là l'eucharistie était instituée. On y rattacha plus tard l'idée de la mort rédemptrice. — Andersen fait un pas de plus dans la voie du paradoxe (*Das Abendmahl* etc.). L'évolution dogmatique de l'eucharistie aurait suivi cette marche ascendante : A) *Repas religieux*, dont Dieu d'abord, puis insensiblement le Christ (ère apostolique), était le centre. — B) *Manducation de la chair du Christ* (à partir de S. Justin). — C) *Sacrifice de la chair du Christ* (à partir de S. Cyprien). Où s'arrêtera la fantaisie des historiens du dogme ?

si un corps donné en nourriture n'est point, par le fait même, un corps immolé et surtout si les mots « donné pour vous » signifient bien « donné en nourriture » et ne désignent pas comme partout ailleurs l'acte par lequel le Christ s'offre en victime. Mais une certaine obscurité subsisterait toujours, abstraction faite du parallélisme.

Un autre passage de saint Paul nous fournit un supplément de lumière. Voulant prouver aux Corinthiens que la participation aux banquets idolâtriques est chose illicite, quelque intention qu'on y apporte, parce qu'elle est un scandale, un danger et un acte formel d'idolâtrie, l'Apôtre en appelle à leur conscience : « Je parle à des gens sensés; jugez vous-mêmes de ce que je dis. Le calice de bénédiction que nous bénissons n'est-il pas la communion au sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas la communion au corps du Christ? Parce qu'il y a un seul pain, nous sommes, malgré notre nombre, un seul corps; car nous participons à ce même pain. Voyez Israël selon la chair : ceux qui mangent les victimes ne communient-ils pas à l'autel? » Et saint Paul, tirant la moralité de cette doctrine, conclut en ces termes : « Ce que les païens immolent, ils l'immolent non à Dieu mais aux démons. Or je ne veux pas que vous soyez les compagnons des démons. Vous ne pouvez pas boire la coupe du Seigneur et la coupe des démons; vous ne pouvez pas prendre part à la table du Seigneur et à la table des démons ¹. » Si les raisonnements de l'Apôtre ne sont pas des paralogismes, la communion eucharistique est pour les chrétiens ce qu'est la manducation des idolothytes pour les Gentils et le repas sacré pour les Juifs. Or le banquet sacré a une signification religieuse; il constitue un acte du culte en tant qu'il est le complément du sacrifice et qu'il unit les fidèles avec le prêtre sacrificateur, avec l'autel où fut immolée la victime et avec la victime elle-même.

1. 1 Cor. 10¹⁶⁻²¹. Cf. t. I, p. 159-161.

IV. L'ORDRE.

Le rite d'inauguration des ministres sacrés fut partout et toujours l'imposition des mains. Indéterminé en soi, ce rite reçoit sa signification précise des circonstances qui l'entourent ou des paroles qui l'accompagnent. Nous voyons, dans l'Écriture, qu'on impose les mains : le supérieur pour bénir, le thaumaturge pour guérir, les apôtres pour conférer le Saint-Esprit, les détenteurs de l'autorité ecclésiastique pour communiquer la puissance dont ils sont investis ¹. L'idée commune à ces quatre modes est la transmission d'un don spirituel, d'une faveur surnaturelle ou d'un pouvoir sacré.

Tous les fidèles avaient concouru à l'élection des sept diacres hellénistes, mais ce furent les apôtres seuls qui leur imposèrent les mains. Il s'agissait de les rendre aptes à une fonction sainte de sa nature, car la célébration de l'agape était encore étroitement liée à l'eucharistie. Aussi avait-on veillé à ce que les candidats fussent remplis du Saint-Esprit ; l'imposition des mains s'était faite au milieu des prières publiques ; la cérémonie achevée, les Sept, outre le soin des tables, avaient assumé le ministère de la prédication et l'administration du baptême, mais sans prétendre à la collation de l'Esprit-Saint, exclusivement réservée aux apôtres. Leur institution avait eu un caractère religieux et leur pouvoir était d'ordre spirituel, tout en demeurant subalterne ².

C'était aussi l'imposition des mains qui était usitée pour le degré intermédiaire de la cléricature. Quand Paul écrit à Timothée : « N'impose pas trop vite les mains à qui que ce soit ³ », il parle nommément des *anciens*, au sens ecclésiastique, et non des hommes avancés en âge.

Enfin le même rite — abstraction faite des paroles ou des prières qui devaient l'accompagner — servait également

1. Dans le Nouveau Testament, le seul exemple de bénédiction par imposition des mains est Mat. 19¹³. Partout ailleurs, on impose les mains soit pour rendre la santé ou la vie (Mat. 9¹⁸; Marc. 5²³, 16¹⁸; Luc. 4⁴⁰; Act. 9¹²⁻¹⁷; 28⁸), soit pour conférer le Saint-Esprit ou le pouvoir de l'ordre (Act. 6⁶; 8¹⁷; 19⁶; 1 Tim. 4¹⁴; 5²²; 2 Tim. 1⁶; Hebr. 6²).

2. Act. 21-6. — 3. 1 Tim. 5²².

pour le degré supérieur de la hiérarchie ; et ici les textes sont un peu plus explicites. On ne peut guère résister à l'impression que l'imposition des mains décrite au chapitre XIII des Actes avait pour but de transmettre à Barnabé et à Saul le suprême pouvoir de l'ordre. Une simple bénédiction d'adieu n'eût pas été entourée de tant de solennité, précédée de jeûnes et accomplie durant la liturgie, sur l'injonction de l'Esprit-Saint. Les missionnaires sont spécialement désignés pour la conversion des Gentils, c'est-à-dire pour la fondation d'églises nouvelles où le pouvoir de l'ordre leur est indispensable. De fait, aussitôt après, nous les voyons instituer des *anciens* (πρεσβυτέρους) dans les villes où ils ont établi des chrétientés. Il est à croire que personne n'eût entendu autrement le passage des Actes sans la difficulté de trouver à Antioche un ministre idoine. Si Barnabé, le principal personnage de cette église, selon toute apparence, n'était pas évêque, comment supposer que les autres prophètes et docteurs nommés après lui l'étaient davantage ? D'un autre côté, saint Luc ne mentionne pas la présence des apôtres à Antioche en cette occurrence. On peut dire, il est vrai, qu'il n'avait pas à la mentionner s'il était reconnu, comme tout porte à le croire, qu'un pouvoir n'est jamais conféré que par celui qui le possède. S'agirait-il d'une simple bénédiction, la difficulté subsisterait encore, puisque la bénédiction descend du supérieur et ne procède pas des inférieurs ou des égaux.

Avec la consécration de Timothée par saint Paul, nous sommes sur un terrain plus ferme. L'Apôtre écrit à son disciple : « Ne néglige pas la grâce (χάρισμα) qui est en toi par la prophétie [ou bien à cause des prophéties], avec l'imposition des mains du collège presbytéral. — Je t'exhorte à raviver la grâce de Dieu (χάρισμα), laquelle est en toi par l'imposition de mes mains ¹. » Nous avons ici un rite extérieur —

1. 1 Tim. 4¹⁶ :

Μὴ ἀμέλει τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος
ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας
μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυ-
τερίου.

2 Tim. 1⁶⁻⁷ :

Ἀναμνήσκω σε ἀναζωπυρεῖν τὸ χά-
ρισμα τοῦ Θεοῦ,
ὃ ἐστὶν ἐν σοὶ
διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου.
Οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ Θεὸς πνεῦμα δει-
λίας κτλ.

D'après ces deux textes comparés ensemble : A) Timothée possède ac-

l'imposition des mains — et une grâce intérieure produite par le rite. Quelle est cette grâce, ce *charisme*? Ce n'est pas évidemment le don purement gratuit que l'Esprit-Saint accorde ou retire à son gré, qui n'est point permanent et qu'il n'appartient à personne de raviver ou de faire naître. Ce n'est pas non plus, comme certains le pensent, le caractère épiscopal, le pouvoir de l'ordre, car il n'a nul besoin d'être

tuellement un charisme (ὃ ἐστὶν ἐν σοί) qui lui a été donné jadis une fois pour toutes (ὃ ἐδόθη σοί), B) en vue ou à cause des prophéties qui le désignaient à cette charge (διὰ προφητείας), C) par l'imposition des mains de l'Apôtre (διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου), D) avec le concours du presbytérat qui a aussi imposé les mains (μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου).

A) Le sens de *charisme* est expliqué par 2 Tim. 1⁷ : « Non enim dedit nobis Deus spiritum timoris; sed virtutis et dilectionis et sobrietatis. » L'esprit de force, d'amour et de modération, tel est le *charisme* qu'il s'agit pour le disciple de ranimer, dans les conjonctures périlleuses où ils se trouvent lui et son maître. Ce charisme est assoupi, mais il n'est pas mort, car c'est le principe de la grâce d'état; il est donc indestructible comme cette grâce elle-même.

B) L'incise διὰ προφητείας est équivoque. Si l'on prend προφητείας à l'accusatif pluriel — ce qui paraît plus satisfaisant à tout point de vue — le sens sera « à cause des prophéties », c'est-à-dire des énonciations émises à ton sujet par les fidèles doués du *charisme de prophétie*. Cf. 1 Tim. 1¹⁸ : « Commendo tibi, secundum præcedentes in te prophetias, ut milites in illis militiam bonam. » Si on le prend au génitif singulier, comme la Vulgate, la prophétie (c'est-à-dire l'énonciation prophétique, comme ci-dessus, ou bien le charisme prophétique possédé par Timothée) serait la raison déterminante et pour ainsi dire la cause morale instrumentale (διὰ) de la promotion de Timothée.

C) L'incise διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου indique sans ambiguïté la cause instrumentale (physique ou morale suivant les systèmes) de la production du charisme spécial : c'est le rite sacramentel de l'imposition des mains.

D) Enfin le changement de préposition (μετὰ au lieu de διὰ) invite à ne pas attribuer à l'imposition des mains du presbytérat la même valeur qu'à l'imposition des mains de Paul : celle-ci est active, elle opère l'effet (διὰ), celle-là n'est que concomitante (μετὰ); l'une est essentielle au rite, l'autre en rehausse l'éclat.

Le concile de Trente (Sess. xxiii, cap. 3) dit : « Cum Scripturæ testimonio, Apostolica traditione et Patrum unanimi consensu perspicuum sit, per sacram ordinationem quæ verbis et signis exterioribus perficitur, gratiam conferri; dubitare nemo debet, Ordinem esse vere et proprie unum ex septem sanctæ Ecclesiæ Sacramentis; inquit enim Apostolus : *Admoneo te...* (2 Tim. 1⁶). » Timothée avait reçu l'ordre dans toute sa plénitude, puisqu'il avait le pouvoir d'imposer les mains à son tour (1 Tim. 5²² : *Manus cito nemini imposueris*). Mais il ne faudrait pas déduire de nos textes que la consécration épiscopale, en tant que distincte de l'ordination sacerdotale, est un sacrement. Il est en effet très probable que tous les pouvoirs de l'ordre ont été conférés à Timothée par une seule imposition des mains. Rien ne s'y oppose en théorie, comme Bellarmin le reconnaît, et Petau pense que telle fut la pratique de l'Église primitive.

ravivé, incapable qu'il est de décroissance ou de déclin. Ce charisme est plutôt l'aptitude surnaturelle reçue pour le digne exercice d'un ministère sacré, à peu près ce que nous nommons grâces d'état, c'est-à-dire l'ensemble des dons spirituels et le droit aux grâces actuelles qu'exigent les devoirs de l'épiscopat. Associé au caractère et au pouvoir de l'ordre, il en est cependant distinct. Tandis que le caractère est indélébile et que le pouvoir est inaliénable, le charisme peut languir, faute d'efforts ou de vigilance; s'il ne vient pas à s'éteindre, il a du moins besoin d'être rallumé. Saint Paul indique assez nettement la nature de ce charisme lorsqu'il ajoute : « Car Dieu ne nous a pas donné un esprit de crainte mais [un esprit] de force, de charité et de tempérance. » Ce charisme comporte donc une augmentation de grâce intérieure, avec les grâces actuelles nécessitées par la charge épiscopale. Or tout cela est conféré « par (διὰ) l'imposition des mains » de l'Apôtre, non sans le concours et l'assistance (μετά) du collège presbytéral d'Éphèse si, comme il est probable, c'est à Éphèse qu'eut lieu la consécration.

Nous avons donc, dans l'ordination de Timothée, les principaux éléments de ce que l'Église appelle aujourd'hui sacrement : 1. Un rite extérieur, l'imposition des mains; 2. une grâce permanente (χάρισμα), source de diverses grâces d'état, produite par ce rite (διὰ); 3. une grâce intérieure répondant au symbolisme du rite extérieur, déterminé dans sa signification par un ensemble de circonstances, telles que la désignation prophétique et la mission à laquelle Timothée était destiné. L'institution divine, avec la promulgation immédiate ou médiate par Jésus-Christ, va de soi, dès qu'il s'agit d'attacher la grâce à un rite.

V. LE MARIAGE.

Sur ces paroles de la Genèse : « L'homme quittera son père et sa mère et il s'attachera à son épouse et ils seront tous deux une même chair », saint Paul fait la réflexion suivante : « Ce mystère-là est grand; et moi je dis : par

rapport au Christ et à l'Église ¹. » D'après le concile de Trente, le sacrement du mariage est *insinué* dans ce texte ². C'est le mot le plus juste. A défaut d'affirmation expresse, il y a là une indication dont le théologien doit tenir compte.

Ce n'est pas qu'on puisse rien tirer de la traduction latine : *Sacramentum hoc magnum est*. Le sens biblique de *sacramentum* (μυστήριον) n'est pas sacrement. C'est, soit un secret dessein de Dieu relativement au salut des hommes, soit une parole ou un fait renfermant une signification symbolique. L'argumentation à bâtir sur le texte de l'Apôtre, pour prouver que le mariage est un vrai sacrement, est beaucoup plus complexe et, quelque soin qu'on mette à l'étayer, il restera toujours des points faibles. Que l'union conjugale ait un caractère sacré — qu'elle soit un sacrement au sens le plus large du mot — personne ne le conteste. Au gré de saint Paul, l'institution primitive du mariage ou, ce qui revient à peu près au même, le récit de la Genèse rapportant cette institution, est un grand mystère qui symbolise l'union du Christ et de son Église et qui est par conséquent le signe d'une chose éminemment sainte. *Sacramentum hoc magnum est, id est sacræ rei signum, scilicet conjunctionis Christi et Ecclesiæ*, dit saint Thomas. S'il s'agit d'un type proprement dit, le mariage serait de ce chef un sacrement au même titre que la circoncision et les sacrifices de l'ancienne Loi. Nous sommes encore bien loin du signe sensible institué par Jésus-Christ pour produire la grâce qu'il signifie. Sans doute, la production efficace de la grâce une fois prouvée, l'institution divine se déduirait naturellement du fait qu'il appartient à Dieu seul d'attacher la grâce à un rite extérieur; et la promulgation par le Christ suivrait par voie de corollaire, puisque Jésus-Christ est le média-

1. Eph. 5³² : Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Quel est le mystère, c'est-à-dire le *sens caché*, signalé par l'Apôtre? De trois choses l'une : ou bien le mystère est le texte même de la Genèse en tant que typique; ou bien c'est le mariage en tant que figuratif d'après son institution primitive; ou bien c'est l'union du Christ et de l'Église. Cette dernière hypothèse ne semble pas admissible, car elle suppose une intolérable tautologie : Ce mystère, à savoir l'union du Christ et de l'Église, est grand, je veux dire relativement au Christ et à l'Église. Au fond, les deux autres hypothèses n'en font qu'une; car, que ce soit le texte biblique, ou la chose exprimée par le texte, qui constitue le mystère, peu importe.

2. Sess. XXIV : « Paulus innuit ».

teur unique et universel de la nouvelle alliance. Dès lors, la question principale est de savoir si notre texte nous permet de conclure que le mariage chrétien, au moment où on le contracte, confère la grâce sanctifiante. Nul théologien catholique n'a soutenu l'affirmative avec plus de subtilité scolastique et d'érudition scripturaire que le P. Palmieri. Son raisonnement peut se résumer ainsi. Les rites figuratifs de la loi nouvelle sont de leur nature pratiques et non spéculatifs, c'est-à-dire qu'ils produisent la grâce qu'ils signifient; or le mariage chrétien, d'après saint Paul, figure l'union du Christ et de son Église; donc il produit la grâce signifiée par cette union. Si le mariage chrétien *in facto esse* impose aux époux des obligations surnaturelles, il faut qu'il confère *in fieri* une grâce intérieure proportionnée à ces obligations.

On objectera que le symbole du mystérieux hymen du Christ et de son Église est le mariage en soi, non le mariage chrétien; que par suite, si l'argumentation précédente prouvait quelque chose, elle prouverait que tout mariage est un sacrement. Mais l'objection se laisse résoudre. D'abord le mariage chrétien — saint Paul ne parle ici que de celui-là puisqu'il s'adresse exclusivement aux fidèles — impose aux conjoints des devoirs spéciaux, exigeant le secours de grâces spéciales. Les époux chrétiens, dans leurs rapports mutuels, doivent se modeler sur le Christ et sur son Église : d'un côté soumission respectueuse jusqu'au sacrifice, de l'autre amour dévoué jusqu'à la mort. Cette source d'obligations surnaturelles suppose une source correspondante de grâces surnaturelles; et saint Paul raisonne bien dans cette hypothèse quand il les adjure de réaliser en eux l'hymen de l'Église et du Christ dont leur propre union est l'emblème. En second lieu, tout mariage pourrait être signe, sans être pour cela signe efficace, comme est le mariage chrétien. Les rites de la loi nouvelle sont commémoratifs et non prophétiques; ils ne regardent pas vers un avenir encore en puissance, mais vers le passé qu'ils font revivre; ils sont pratiques et non spéculatifs; ils ne figurent pas seulement la grâce, mais la produisent. Si la circoncision avait été maintenue par Jésus-Christ comme signe de son alliance avec l'humanité, il y a

tout lieu de croire qu'elle serait devenue un sacrement au sens strict du mot. Changeant de direction et de sens, tournée vers le passé et non plus vers l'avenir, elle eût été capable de produire effectivement la grâce de l'alliance; tandis que, abandonnée à elle-même, comme un rite infime et grossier, elle perd toute valeur après la mort du Christ. Pareillement le mariage, qui était jadis le type de l'union du Christ avec son Église, change de signification quand cette union se consume sur le Golgotha : de prophétique, il devient commémoratif; de spéculatif, il devient pratique; d'inerte, il devient efficace¹.

La réponse est ingénieuse : peut-on dire qu'elle est décisive? Nous n'en sommes pas convaincu. Quand on sait par avance que le mariage est un sacrement, on peut trouver dans notre texte une allusion plus ou moins vague à son caractère sacramentel; mais, dans le cas contraire, on ne le soupçonnerait point.

1. Palmieri, *Tractatus de matrim. christiano*, Rome, 1880, thes. VIII, p. 62-70 : « Verbo Dei scripto ostenditur matrimonium christianum, ratione sui status, conjunctam habere gratiam sanctificantem, hujus autem, cum ipsum fit, causam quoque esse, ex verbis solis Scripturarum, adhibita analogia fidei, vehementer saltem suadetur. » — Pour que l'argument tiré de Eph. 5²²⁻³² fût décisif, il faudrait démontrer : 1. que le symbolisme indiqué par Paul n'est pas une création de son esprit et un rapport mystique trouvé par lui (*ego autem dico*), mais qu'il existe vraiment *a parte rei* par le fait d'une volonté positive de Dieu; — 2. que ce symbole n'est pas un simple type prophétique mais que Dieu en a fait un signe pratique et commémoratif; — 3. que la grâce attachée au mariage ne vient pas seulement des nouvelles obligations inhérentes à l'état conjugal — comme il arrive pour l'état religieux, par exemple — mais qu'elle est conférée *instrumentalement* par le rite même du contrat matrimonial *in fieri*. Or tout cela n'est qu'*insinué* dans notre texte.

NOTE T₂. — MYSTERIUM SACRAMENTUM.

I. SENS PROFANE ET SENS BIBLIQUE DU MOT.

Le mot μυστήριον est étranger à la langue des Septante (sauf Daniel). Il est assez fréquent dans les livres deutérocanoniques de l'Ancien Testament et se trouve aussi quelquefois dans les fragments de Symmaque et de Théodotion. On le rencontre 28 fois dans le N. T. (4 fois dans l'Apoc., 3 fois dans les Synoptiques [Mat. 13¹¹ = Marc. 4¹¹ = Luc. 8¹⁰], partout ailleurs dans saint Paul).

La Vulgate le rend en général par *mysterium*, mais 16 fois par *sacramentum*, sans qu'il soit possible de justifier cette différence de traduction par une différence de sens :

Tob. 12⁷ : *Sacramentum* regis abscondere bonum est (*secret*).

Sap. 2²² : Nescierunt *sacramenta* Dei neque mercedem.

6¹⁴ : Non abscondam a vobis *sacramenta* Dei.

12⁵ : Devoratores sanguinis a medio *sacramento*.

Dan. 2¹⁸ : A facie Dei cæli super *sacramento* isto.

2³⁰ : *Sacramentum* hoc revelatum est.

2⁴⁷ : Tu potuisti aperire hoc *sacramentum*.

4⁶ : Omne *sacramentum* non est impossibile tibi.

Eph. 1⁹ : Ut notum faceret nobis *sacramentum* voluntatis (*plan rédempteur*).

3³ : Notum mihi fecit hoc *sacramentum* (*idem*).

3⁹ : Quæ sit dispensatio *sacramenti* absconditi (*idem*).

5³² : *Sacramentum* hoc magnum est (*sens typique*).

Col. 1²⁷ : Notas facere divitias gloriæ *sacramenti* (*plan rédempteur*).

1 Tim. 3¹⁶ : Magnum est pietatis *sacramentum*.

Apoc. 1²⁰ : *Sacramentum* septem stellarum (*sens symbolique*).

17¹ : Dicam tibi *sacramentum* mulieris (*idem*).

Chez les classiques, μυστήριον signifie *secret* : ainsi dans Ménandre (*Fragm.* 695) : Μυστήριόν σου μὴ κατείπης τῷ φίλῳ. Tout porte à croire que ce sens était commun dans la langue de la conversation ; car Cicéron, qui aime à semer ses épîtres de mots grecs usuels, écrit à Atticus (IV, 18) que leurs lettres sont si pleines de *mysteria* qu'on n'ose pas les confier à des secrétaires, et ailleurs (VI, 4) : « Illud ad te μυστικώτερον scribam. » Quelquefois, par extension, μυστήριον signifie *le secret d'une chose*, par exemple de la nature, comme dans Hérodien (VIII, VII, 8) : ὁ στρατιωτικὸς ὄρκος, ὅς ἐστι τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς μυστήριον et Marc Ant. (IV, 5) : ὁ θάνατος τοιοῦτον οἷον γένεσις φύσεως μυστήριον. Au pluriel surtout, μυστήρια se disait des initiations religieuses, comme celles de Samothrace et d'Eleusis, qui imposaient aux initiés le *secret* le plus absolu : μυστήριον ἀπὸ τοῦ μυσεῖν et μυσεῖν τὸ στόμα est synonyme de κλεῖν τὸ στόμα (fermer la bouche). L'idée fondamentale est donc *secret* et la définition de Théodoret (sur Rom. 11²⁵) est juste : Μυστήριόν ἐστι τὸ μὴ πᾶσι γνωρίμον ἀλλὰ μόνον τοῖς θεωρουμένοις.

Dans la Bible nous découvrons trois acceptions nouvelles qui se rattachent assez étroitement à la notion générique : 1. *Mystère* se dit spécialement du secret de Dieu relatif au salut des hommes par le Christ, secret qui a cessé de l'être puisqu'il est maintenant révélé, Rom. 16²⁵ : μυστήριον χρόνους αἰωνίοις σσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν. — 2. *Mystère* signifie encore sens caché, symbolique ou typique, d'une institution, d'un récit, d'un tableau : Dan. 2¹⁸⁻²⁷⁻³⁰ (le sens du songe de Nabuchodonosor); Eph. 5³² (sens typique du mariage); Apoc. 1²⁰; 17⁵⁻⁷ (sens symbolique d'une chose, d'un nom). — 2. On appelle aussi *mystère* une chose dont l'action est cachée (2 Thess. 2⁷ : le mystère d'iniquité) ou qui de fait n'est pas connue (1 Cor. 15⁵¹).

La langue philosophique désignait par *mystère* le secret d'une chose, sa nature intime; la langue ecclésiastique lui fit signifier plus tard un rite symbolique produisant la grâce qu'il figure et ensuite une chose incompréhensible qui passe les lumières de la raison.

D'après tout ce qui précède on peut établir cette échelle des sens :

- A) *Secret* d'une personne ou chose secrète.
- B) *Sens caché* sous un type, un symbole, une allégorie, une parabole.
- C) *Secret de Dieu* relatif à la rédemption des hommes.
- D) *Initiations religieuses* imposant le secret aux initiés.
- E) *Baptême et eucharistie* comme rites d'initiation.
- F) *Sacrements* au sens de signe sacré, puis de signe efficace.
- G) *Nature intime* d'une chose, par exemple de la génération.
- H) *Vérité incompréhensible* à la raison.

II. USAGE DES PÈRES GRECS ET LATINS.

L'évolution sémantique des mots μυστήριον et sacramentum serait très intéressante à suivre; mais ce travail d'ensemble aurait pour condition indispensable une série de monographies sur l'usage spécial à chaque Père. Or, ces études de détail sont encore trop rares. Voir, pour Tertullien, A. Réville, *Du sens du mot sacramentum dans Tertullien* (Biblioth. de l'école des Hautes-Études, sciences relig., t. I, 1889, p. 195-204) et A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 321-3. L'article de H. von Soden, Μυστήριον und « sacramentum » in den ersten Zwei Jahrhunderten der Kirche (dans Zeitschrift f. die neuest. Wissenschaft. t. XII, 1911, p. 188-227), est instructif mais systématique.

1. *Pères grecs.* — Les *Pères apostoliques* nous donnent peu de lumière. Le mot μυστήριον ne se trouve ni dans la *Lettre aux Corinthiens* de S. Clément, ni dans l'*Épître* de Barnabé, ni dans le *Pasteur d'Hermas*. L'unique exemple de la *Doctrina des apôtres* (μυστήριον κοσμικόν, xi, 11, cf. Funk, *Patres apost.*², t. I, p. 28-29) est fort obscur. Dans S. Ignace (*Magnes*. ix, 1), la mort du Christ est le *mystère* de notre salut; la virginité et l'enfantement de Marie avec la mort du Sauveur sont τρία μυστήρια κραυγῆς (*Ephes.* xix, 1. Cf. Funk, *op. cit.*, p. 228-9); tandis que Trall. II, 3 (διακόνοὺς μυστηρίων Ἰ. Χ.) fait allusion à 1 Cor. 4¹ et 1 Tim. 3⁹. Le θεοσεβέας μυστήριον de l'*Épître à Diognète* (iv, 6) fait aussi allusion à 1 Tim. 3¹⁶ et les autres exemples de la même *Épître* (vi, 2; viii, 10; x, 7; xi, 2, 5) n'ont rien de bien saillant.

Parmi les *apologues* du II^e siècle, S. Justin est le seul dont la ter-

minologie présente quelque intérêt : Aristide, Tatien et Athénagore n'ont même pas le mot. Dans son *Dialogue contre Tryphon*, Justin emploie fréquemment *μυστήριον* « sens caché », comme synonyme de parabole, de symbole, de type. Il dit par exemple que « le mystère de l'agneau était le type du Christ » (*Dial.* 40), il appelle *mystère* le sens typique ou allégorique de certaines prophéties (*Dial.* 24, 44, 68, 78, 85, 138), il parle assez souvent du *mystère* de la croix (*Dial.* 74, 91, 106, 131; *Apol.* 1, 13), c'est-à-dire de sa signification et de sa valeur sotériologique. Dans l'*Apologie*, il signale l'immoralité des *mystères* païens (*Apol.* 1, 25, 27; II, 12) et mentionne en l'approuvant un écrit destiné à montrer que le christianisme ne connaît pas ces sortes de *mystères* (*Apol.* 1, 29); en même temps il soutient la thèse que les prophètes mal compris ont suggéré certaines idées aux inventeurs des mystères de Bacchus (*Apol.* 1, 54) et que les mystères de Mithra sont une imitation diabolique du rite chrétien de l'eucharistie (*Apol.* 1, 66). — On sait que S. Irénée et, à son exemple, S. Hippolyte n'emploient guère le mot de « mystère » qu'en connexion avec l'hérésie des gnostiques qui s'étaient en effet approprié ce terme (S. Irénée, *Hæres.* I, 1, 1; I, xx, 3; S. Hippolyte, *Philosoph.*, *Proœmium*). — Clément d'Alexandrie le leur ravit, comme celui de gnostique lui-même, pour l'appliquer au chrétien parfait. Pour lui la sagesse chrétienne est une *gnose* et en même temps une initiation. Cf. *Stromat.* 1, I (VIII, 705); IV, I (VIII, 1216); V, 10 (IX, 93-101), etc.

2. *Pères latins.* — Les acceptions de *sacramentum* dans Tertullien peuvent se réduire à trois : A) Serment militaire (par suite, initiation ou consécration); B) règle de foi ou de vie religieuse; C) secret d'une personne ou d'une chose (mystère ou symbole). A. d'Alès (*op. cit.*, p. 322) pense que « de cette dernière acception est sortie l'acception plus spéciale de *sacrement*, au sens technique de la théologie chrétienne; car un sacrement est essentiellement un signe mystérieux. Quatre des sacrements de la loi nouvelle — baptême et confirmation, eucharistie, mariage — sont désignés par ce nom chez Tertullien ». Pour le baptême, on serait tenté de prendre comme sens fondamental l'acception militaire de « serment »; mais il est probable qu'avant de signifier « serment », *sacramentum* désignait une cérémonie religieuse dont la prestation du serment n'était d'abord qu'une partie. Voir deux exemples très intéressants de Tite-Live cités par H. von Soden (*loc. cit.*, p. 220-221). S. Cyprien suit en général Tertullien, tandis que Lactance revient volontiers au sens philosophique : *sacramentum hominis, nati-vitatis*, etc.

III. INFLUENCE DES MYSTÈRES PAÏENS SUR LA LANGUE CHRÉTIENNE.

Il y a là trois questions bien distinctes qu'on a coutume de confondre au grand détriment de la clarté : 1. L'influence dont il s'agit concerne-t-elle les écrivains du Nouveau Testament ou les écrivains ecclésiastiques? — 2. Porte-t-elle sur la seule terminologie ou s'étend-elle aux idées et aux institutions? — 3. Veut-on parler d'une influence consciente ou inconsciente?

Anrich dans sa magistrale étude (*Das antike Mysterienwesen in sei-*

nem Einfluss auf das Christentum, 1894) nie toute influence, même sur la terminologie du baptême : « Dies ist weder direkt nachzuweisen, noch wird ein derartiger Schluss von allgemeinen Erwägungen aus mit Notwendigkeit erfordert » (p. 120). Carman (*Bibliotheca Sacra*, t. I, 1893, p. 613-639) l'exagère au delà de toute mesure et de toute raison. Il s'appuie surtout sur les mots *μυστήριον*, *τελέτη* et *ἐποπτεία*, qui appartiennent, en effet, à la terminologie des mystères, mais dont les deux derniers ne se trouvent pas dans le N. T. et n'y sont représentés que par des mots de même racine (comme *τέλειος*) pris dans un sens très usuel, tandis que le *μυστήριον* du N. T. n'a rien de commun avec les *μυστήρια*. G. Wobbermin (*Religionsgesch. Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, Berlin, 1896) tient le milieu entre Anrich et Carman : « Wir meinen, es sei zu erweisen, dass die Verwendung der termini *σφραγίς* und *φωτισμός* zur Bezeichnung der alten Kirche nicht ohne den Einfluss des Mysterienwesens erfolgt ist » (p. 144). Dans ces termes, la thèse est soutenable. Il est évident que Clément d'Alexandrie emprunte assez souvent la terminologie des mystères; par exemple, *Protrept.* 12 (édit. Stählin, Leipzig, t. I, 1905, p. 84) : Ὁ τῶν ἁγίων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων, ὃ φωτὸς ἀκηράτου δαδουχοῦμαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεὸν ἐποπτεῦσαι, ἅγιος γίνομαι μουόμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν, καὶ παρατίθεται τῷ πατρὶ τὸν πεπιστευκότα αἰῶσι τηρούμενον. Ταῦτα τῶν ἑμῶν μυστηρίων τὰ βαχχεύματα κτλ. Il est possible que le souvenir des mystères ait contribué à faire appeler le baptême *φωτισμός*, nom qui était commun avant S. Justin, *Apol.* 1, 61 : Καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός.

En ce qui touche le Nouveau Testament, la question est tout autre. Sans doute on pourrait admettre que la terminologie des mystères passée dans la langue populaire, aurait été employée inconsciemment par les auteurs sacrés. Avec un peu de bonne volonté, on entendra dans Hebr. 6¹⁻⁵ (noter ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα, φωτισθέντας, γευσσάμενους, μετόχους) un vague écho de la langue des mystères; mais, en pressant un peu les rapprochements, tout s'évanouit. Soit le mot *μυστήριον*. Il est certain qu'il passe dans le Nouveau Testament avec le sens qu'il a dans les Septante. Voir Hatch, *Essays in Biblical Greek*, Oxford, 1889, p. 57-62. — 1. Le mystère du N. T. est au singulier, les mystères païens sont au pluriel. — 2. Ceux-ci sont secrets et doivent rester secrets; celui-là est dévoilé et doit être publié partout. — 3. Les mystères païens sont réservés aux seuls initiés, le mystère chrétien est pour tous les hommes. On pourrait soutenir, il est vrai, avec Lightfoot, que S. Paul fait allusion aux mystères païens par voie de contraste, pour montrer que le mystère chrétien est tout le contraire; mais cette hypothèse paraît bien peu naturelle, car l'opposition n'est indiquée d'aucune manière.

NOTE U₂. — SUR LE BAPTÊME.

I. BAPTISER ET BAPTÊME.

1. Le mot βαπτίζειν est le fréquentatif de βάπτειν « plonger », qui se lit seulement quatre fois dans le Nouveau Testament mais qui est commun dans les Septante où, par contre, le fréquentatif βαπτίζειν ne se trouve que quatre fois (2 Reg. 5¹⁴; Is. 21⁴ [au figuré]; Eccli. 34³⁰, Judith, 12⁷).

Baptiser signifiera donc étymologiquement « plonger dans l'eau à plusieurs reprises ». Mais ce sens étymologique est modifié par l'usage. Déjà dans 2 Reg. 5¹⁴ βαπτίζεσθαι (trad. de כַּבֵּל) équivant à λούεσθαι comme le montre le rapprochement du v. 10; Eccli. 34³⁰ (βαπτίζόμενος ἀπὸ νεκροῦ = se purifiant de la souillure contractée par le contact d'un cadavre) et Judith, 12⁷ (ἐβαπτίζετο ἐπὶ τῆς πηγῆς = elle se lava à la fontaine) prouvent qu'il se disait d'une purification légale ou d'une simple lotion sans aucune idée d'immersion et à plus forte raison d'immersion répétée. C'est en effet le sens que nous constatons dans le N. T. soit pour le verbe soit pour le substantif : Marc. 7⁴ (ἀπ' ἀγορᾶς ἐὰν μὴ βαπτίσωνται οὐκ ἐσθίουσιν, variante ξαντίσωνται); Luc. 11³⁸ (οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη πρὸ τοῦ ἀρίστου); Hebr. 9¹⁰ (ἐπὶ βρώμασι καὶ πόμασι καὶ διαφόροις βαπτισμοῖς). Le mot s'employait encore au figuré pour signifier « plonger dans » l'affliction, les calamités, etc., comme dans Is. 21⁴ (ἀνομία με βαπτίζει, trad. de בִּעְתָּ). Ce sens se retrouve dans Marc. 10^{38,39}; Luc. 12³⁰. Mais, en général, « baptême » et « baptiser » désignent absolument le baptême de Jean ou le baptême chrétien.

La série des acceptions du mot « baptiser » est donc la suivante :

- A) *Plonger* (dans l'eau) à plusieurs reprises, ou simplement plonger.
- B) *Purifier* en plongeant dans l'eau, ou simplement laver.
- C) *Conférer le baptême* par immersion ou autrement.

2. Dans S. Paul le mot « baptême » paraît trois fois seulement et désigne toujours le baptême chrétien, deux fois comme sépulture mystique, une fois comme principe d'unité dans l'Eglise :

a) Rom. 6⁴ : συνετάφημεν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος.

b) Col. 2¹² : συνεταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι.

c) Eph. 4⁵ : εἰς Κύριον, μὴ πλῆστις, ἐν βάπτισμα.

On peut noter que l'Apôtre ne se sert pas de la forme active βαπτισμός mais de la forme passive βάπτισμα, qui marque plutôt le résultat du baptême, bien qu'en pratique les deux formes soient à peu près équivalentes.

Le mot « baptiser » paraît treize fois; mais trois fois il s'agit d'un baptême par analogie : 1 Cor. 15²⁹ (*bis*), il est question du rite obscur appelé baptême pour les morts (οἱ βαπτίζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν); 1 Cor. 10² : « Tous furent baptisés en Moïse (εἰς τὸν Μωϋσῆν) dans la nuée et dans la mer », comme les chrétiens sont baptisés au Christ. Les dix autres exemples sont réunis dans quatre textes :

a) Rom. 6³ (*bis*) : être baptisé au Christ Jésus (εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν) ou en sa mort (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ).

b) Gal. 3²⁷ : être baptisé au Christ (εἰς Χριστόν).

c) 1 Cor. 12¹³ : être baptisé en un seul corps (εἰς ἓν σῶμα).

d) 1 Cor. 14¹³⁻¹⁵ : baptiser au nom de quelqu'un (εἰς τὸ ὄνομα); 14¹⁶ : baptiser quelqu'un; 14¹⁷ : baptiser (absolument).

On voit que l'Apôtre emploie ces deux locutions remarquables qu'il est à propos d'étudier de près : baptiser *en* (εἰς) quelqu'un ou quelque chose et baptiser *au nom* (εἰς τὸ ὄνομα) de quelqu'un.

II. BAPTISER AU CHRIST (εἰς Χριστόν).

1. Comment doivent s'entendre les locutions pauliniennes « être baptisé au Christ » (Gal. 3²⁷ : εἰς Χριστόν ἐβαπτίσθητε) ou « au Christ Jésus » (Rom. 6³)? La préposition εἰς exprime-t-elle une simple relation ou doit-elle être prise au sens quasi local, le Christ représentant l'élément, le milieu, où nous sommes plongés par le baptême? Plusieurs exégètes n'y voient qu'une simple relation, car : a) Baptiser ne signifie pas nécessairement plonger, mais peut signifier laver, purifier. — b) Les locutions analogues, βαπτίζεσθαι εἰς μετάνοιαν, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, montrent que εἰς n'exprime pas l'entrée dans un milieu, dans un élément, mais marque seulement la tendance ou le but. — c) Le rapprochement de 1 Cor. 10² (πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσαντο) semble prouver la même chose. — Il est très vrai, comme nous l'avons dit ci-dessus, que βαπτίζειν ne signifie pas toujours plonger dans un milieu. Mais si cette acception n'est pas exigée par le mot lui-même, elle n'est pas davantage exclue et elle peut fort bien être exprimée par εἰς (Marc. 1⁹ : ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην). Le tout est de savoir si elle est requise par le contexte. Or, lorsque saint Paul parle du baptême au Christ, il semble considérer clairement le Christ mystique comme une sorte d'élément divin, d'atmosphère surnaturelle, où nous devons être plongés. En effet : A) dans Rom. 6³ la conséquence du baptême au Christ est que nous sommes ensevelis avec lui par le baptême [qui est] en sa mort et que nous sommes σύμφοι avec lui. Sanday a donc raison de paraphraser ainsi : « The act of baptism was an act of *incorporation* into Christ. » Meyer-Weiss dit avec moins de concision et plus de réalisme : « Offenbar legt Paulus hier einen tieferen Sinn in die hergebrachte Formel, indem er mit Anspielung auf die Form des Taufritus darunter ein Getauftwerden in Christum hinein, ein Eingetauchtwerden in ihn oder die Lebensgemeinschaft mit ihm versteht. » Col. 2¹² (consepulti ei in baptismo) ne s'explique bien que dans cette hypothèse; car le rite d'immersion rend bien compte de « ensevelis dans le baptême », mais pourquoi « ensevelis avec lui » si nous ne sommes pas plongés en lui? — B) Dans Gal. 3²⁷⁻²⁸, le baptême au Christ (ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε) a deux résultats : le premier c'est de nous revêtir du Christ (Χριστὸν ἐνεδύσασθε), le second c'est de nous unifier dans le Christ (πάντες ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Mais tout cela n'est intelligible que si le Christ est considéré comme un élément dans lequel nous vivons, comme une forme commune qui nous enveloppe. — C) Dans 1 Cor. 12¹³ règne le même ordre d'idées,

bien que l'expression soit un peu différente (ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐδο-
πισθημεν) : nous sommes baptisés *en* un même corps mystique parce que
nous sommes plongés dans le même Christ mystique. Le résultat est
toujours le même; c'est de faire de nous tous un même Christ (12¹² :
οὕτως καὶ ὁ Χριστός).

Pour écarter toute équivoque, répétons que le sens indiqué ressort
du contexte et non pas du verbe βαπτίζειν (qui est devenu un terme
technique signifiant « conférer le baptême ») ni de la préposition εἰς
(qui pourrait marquer une simple relation, la tendance, la fin, etc.).
C'est le contexte — et le contexte seul — qui nous invite à retenir pour
le mot « baptiser » l'acception étymologique de « plonger ». Si le con-
texte change, l'acception doit être abandonnée.

III. BAPTISER AU NOM DU CHRIST (εἰς τὸ ὄνομα).

1. Cette formule a été spécialement étudiée par J. Böhrmer, *Das bi-
belsche IM NAMEN. Eine sprachwissenschaftl. Untersuchung über das he-
bräische בָּשֵׁם und seine griechischen Äquivalente (im besonderen Hin-
blick auf den Taufbefehl, Matth. 28, 19)*, Giessen, 1898. L'auteur croit
que les cinq expressions suivantes sont synonymes parce qu'elles re-
montent à la même origine et sont la traduction du même בָּשֵׁם :
A) ἐν τῷ ὀνόματι, 1 Cor. 5⁴; 6¹¹; Eph. 5²⁰; Phil. 2¹⁰; Col. 3¹⁷; 2 Thess. 3⁶
(nous n'indiquons que les textes de S. Paul); — B) εἰς τὸ ὄνομα, 1 Cor.
1^{13.15}; — C) διὰ τοῦ ὀνόματος, 1 Cor. 1¹⁰; — D) ἐπὶ τῷ ὀνόματι, — E) τῷ
ὀνόματι. — Le sens de la formule serait partout « avec la puissance,
l'autorité de quelqu'un » ou bien « en compagnie, en présence de quel-
qu'un ». Mat. 28¹⁹ signifierait : « Machet alle Völker zu meinen Jün-
gern, indem ihr sie taufet im Beisein des Vaters, etc. » (p. 75). L'exégèse
des textes de S. Paul n'est pas toujours très heureuse. Mais surtout
l'auteur, comme le lui reproche Deissmann (*Theol. Literaturzeitung*,
t. XXI, 1900, p. 71-74), part d'un double postulat qui n'est pas prouvé et
qui ne peut pas l'être, à savoir que la formule εἰς τὸ ὄνομα est née sur le
sol palestinien et que les cinq expressions énumérées ci-dessus ré-
pondent toutes à l'hébreu בָּשֵׁם. Brandt (Ὀνομα, *En de doops formule in
het Nieuwe Testament*, dans *Theol. Tijdschrift*, Leyde, t. XXV, 1891,
p. 565-610) avait déjà montré que l'équivalent de εἰς τὸ ὄνομα dans le bas
judaïsme est לְשֵׁם et non pas בָּשֵׁם. L'expression se trouve en effet
dans le Talmud (*Yebamoth* 48^b) : « Le prosélyte doit se baigner au nom
de Jéhovah » (לְשֵׁם הַשְּׁמַיִם). De plus, bien que la différence entre
ἐν et εἰς tende à diminuer vers l'époque néo-testamentaire, l'identification
est loin d'être faite et il faut dans chaque cas s'en rapporter au contexte.
Or, l'affirmation de Böhrmer (*op. cit.* p. 85) que la formule εἰς τὸ ὄνομα,
aussi bien que la formule ἐν τῷ ὀνόματι, affecte toujours le ministre du
baptême et non pas le récipiendaire (gehört zum Subjekt, dem Täufer,
nicht zum Objekt, dem zu Taufenden), est insoutenable; car, sauf dans
Mat. 28¹⁹, cette formule se trouve précisément avec un verbe au passif
où le ministre du baptême n'est ni nommé ni indiqué (Act. 8¹⁶; 19⁵;
1 Cor. 1^{13.15}). Tout au plus pourrait-elle affecter, soit le ministre du

baptême, comme auteur de la relation nouvelle du baptisé au Christ, soit le baptisé lui-même sujet de cette relation.

2. Le sens de la formule en question a été discuté dans *The Journal of Theol. Studies* par Armitage Robinson (*In the Name*, t. VII, 1906, p. 186-202) et Chase (*The Lord's command to baptize*, t. VI, 1905, p. 481-521 et t. VIII, 1907, p. 161-184). Le premier soutient l'équivalence des deux formules ἐν τῷ ὀνόματι et εἰς τὸ ὄνομα. Voici son résumé (p. 197) : « Une confession de foi au Nom était le prélude du baptême; l'invocation du Nom était une partie essentielle de la cérémonie. La personne baptisée acceptait un nouveau Maître. Grâce au mandat [donné aux apôtres, Mat. 28¹⁹] de faire des disciples en les baptisant au Nom des trois personnes divines, le ministre du baptême agissait avec autorité en ce Nom; il avait le droit d'invoquer ce Nom : pensée qui n'exclut pas la précédente. » Chase combat, avec beaucoup d'érudition et de logique, la thèse de Robinson; mais il affaiblit à notre avis sa démonstration par l'outrance de ses conclusions : le mot βαπτίζειν signifierait partout « plonger », et devrait être traduit dans nos langues modernes au lieu d'être transcrit; dans εἰς τὸ ὄνομα, ὄνομα serait synonyme de « personne » et βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ voudrait dire « plonger dans la personne du Christ », autrement dit « dans le Christ lui-même »; la formule ἐν τῷ ὀνόματι serait susceptible du même sens.

3. Trois considérations nous aideront à préciser le sens de notre formule : A) Les Pères ne semblent mettre aucune différence entre « baptiser au nom du Christ » (εἰς) et « baptiser au Christ ». S. Cyrille de Jérusalem, *Catech.* xvi, 19 (XXXIII, 945) : εἰκότως βαπτίζομεθα εἰς πατέρα καὶ εἰς υἱὸν καὶ εἰς ἅγιον πνεῦμα. S. Athanase, *Contra Arian.* iv, 21 (XXVI, 500) : [le baptême] οὐκ εἰς λόγον, ἀλλ' εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα δίδοται. *Epist.* iv ad Serap. 12 (XXVI, 653) : Puisque le baptême εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα δίδοται, ceux qui pèchent après le baptême commettent un sacrilège εἰς τὴν ἁγίαν καὶ ἀδιαίρετον τριάδα. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.* xxxiv, 17 (XXXVI, 236) : εἰς τί ἐβαπτίσθη; εἰς τὸν πατέρα κτλ. « Baptiser au Père » et « baptiser au nom du Père » c'est tout un. La même équivalence se trouve dans S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunom.* xi (XLV, 881); *In baptism. Christi* (XLVI, 585); *Epist.* v (XLVI, 585); dans les *Constit. apost.* vii, 41 (I, 1041-2); le Pseudo-Ignace, *Philipp.* ii (édit. Funk, t. II, p. 106); les *Canons apostoliques*, 49 etc. Tertullien, comme les Grecs, dit, *Adv. Prax.* 26 : « Novissime mandans ut tingerent in Patrem et Filium et Spiritum sanctum, non in unum. » — B) A l'époque néo-testamentaire, le « nom » était quelquefois à peu près synonyme de la « personne » : Act. 1⁴⁵ (ὄχλος ὀνομάτων ὥστε ἑκατὸν εἴκοσι = une foule d'environ cent vingt personnes); Apoc. 3⁴; 11¹³. Voir les exemples profanes dans Deissmann, *Bibelstudien*, p. 143-5 et *Neue Bibelst.*, p. 24-6. Dans S. Matthieu (10⁴¹⁻⁴²), recevoir quelqu'un εἰς ὄνομα προφήτου, δικαίου, μαθητοῦ, c'est le recevoir en tant que prophète, juste, disciple. Même façon de parler dans le Talmud; cf. Lightfoot, *Horæ hebraicæ*, t. II, p. 118. L'on connaît l'axiome rabbinique : « Son Nom c'est Lui et Lui c'est son Nom » (שְׁמוֹ הוּא וְהוּא שְׁמוֹ). Etant donné le rapport étroit entre le nom et la personne, il ne faut pas s'étonner si la plupart des Pères n'ont vu aucune différence entre « baptiser en (εἰς) quelqu'un » et « baptiser au nom (εἰς τὸ ὄνομα) de

quelqu'un ». D'autant plus qu'on peut prouver par des exemples l'équivalence des deux formules : « prêter serment à l'empereur » se dit dans Plutarque (*Otho*, 18) ὁμόσαι εἰς τινα et dans Hérodien (II, 13; cf. II, 2) ὁμόσαι εἰς ὄνομά τινος. — C) L'examen des passages où paraît la formule εἰς τὸ ὄνομα nous confirme dans cette opinion. Nous ne dirons rien de Mat. 28¹⁹; Act. 8¹⁶ ne fournit aucune lumière; mais, dans Act. 19⁵, les mots ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ semblent répondre clairement à εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε; (Act. 19³) : ce qui tend à établir l'équivalence des deux locutions. Dans 1 Cor. 1¹³⁻¹⁵, la chose est encore plus nette. Cette parole des néophytes : « Moi, je suis de Paul », a indigné l'Apôtre. Non, leur dit-il en substance, vous ne m'appartenez point; vous n'appartenez qu'à Jésus-Christ. « Est-ce que Paul a été crucifié pour vous » et vous a-t-il acquis au prix de son sang? (cf. Act. 20²⁸). « Est-ce que vous avez été baptisés au nom de Paul », pour être devenus sa propriété, sa chose? Si le raisonnement est juste, l'expression εἰς τὸ ὄνομα doit marquer un rapport d'appartenance.

En résumé : les expressions « être baptisé en (εἰς) quelqu'un ou au nom (εἰς τὸ ὄνομα) de quelqu'un » sont, *en soi*, à peu près synonymes et signifient « être, par le fait du baptême, consacré, voué, soumis à quelqu'un, devenir son sujet, son esclave, son bien ». Cependant, *quand il s'agit du Christ*, il y a lieu de les distinguer, parce que le Christ peut se prendre de deux manières, pour le Christ mystique et pour le Christ physique. La locution βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν s'applique au Christ mystique dont le baptême nous revêt comme d'un élément, d'une forme nouvelle; la locution βαπτίζεσθαι εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ (Mat. 28¹⁹), ou τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ (Act. 8¹⁶; 19⁵ — il n'y a nulle part Χριστοῦ) s'applique à la personne physique du Fils de Dieu, du Seigneur Jésus, du chef de l'Église : la première marque un rapport d'union et d'identité mystique; la seconde marque un rapport d'appartenance, de sujétion et de consécration.

IV. BAIN DES PROSÉLYTES ET BAPTÊME CHRÉTIEN.

1. Si la controverse au sujet du baptême des prosélytes dure encore, c'est peut-être parce que le problème est fort mal posé. On confond d'ordinaire deux questions très distinctes : « Les prosélytes avaient-ils à se baigner avant d'être admis à participer aux rites et aux privilèges religieux du judaïsme? » et : « Ce bain avait-il une signification qui l'assimile au baptême chrétien? » Sur la première question, la réponse des historiens devrait être unanime. On peut discuter sur le sens précis des textes d'Arrien (*Dissert. Epict.*, II, 9) et des *Livres Sibyllins* (IV, 165 : ἐν ποταμοῖς λούσασθε ὅλον δέμας ἀενάοισιν), quoiqu'il soit difficile de n'y pas voir une allusion claire au bain des prosélytes; mais toute la tradition judaïque, à partir du I^{er} siècle, suppose ce bain comme allant de soi, et il n'est pas probable que l'usage s'en soit introduit depuis l'apparition du christianisme. Pour devenir prosélyte, au sens strict du mot, il fallait : 1. la circoncision, 2. le bain de purification (טְבִילָה), 3. un sacrifice. Après la destruction du Temple, la troisième condition ne fut plus possible pour personne, et, pour les

femmes, tout se réduisit au bain. Le Talmud est formel : *Kerithoth*, 81a; *Yebamoth*, 46a. Déjà la *Mischna* ne laisse aucun doute sur la pratique traditionnelle. Voir les traités *Gerim*, I, 1-2; *Pesachim*, VIII, 8 (= *Eduyoth*, v, 2). Ce dernier texte résout un cas de conscience intéressant. Il s'agissait de savoir si un prosélyte circoncis le 14 nisan pouvait manger la pâque. L'école de Schammaï l'y autorisait, pourvu que le même jour il eût pris le bain requis; l'école de Hillel au contraire assimilait le païen converti à l'homme souillé par le contact d'un cadavre. Les deux écoles considéraient donc le prosélyte comme impur; mais, pour Schammaï, c'était une impureté mineure durant seulement jusqu'au soir, à condition de s'être purifié préalablement; pour Hillel, c'était une impureté majeure devant durer sept jours (cf. Num. 19¹¹⁻²²); mais, pour l'un comme pour l'autre, le bain des prosélytes circoncis allait de soi.

2. Le « baptême » des prosélytes était donc une purification lévitique destinée à mettre fin à l'impureté légale inhérente à l'état d'idolâtrie d'où sortait le prosélyte. Schürer, *Geschichte*⁴, t. III, p. 185, demande en quoi ce baptême différerait du baptême chrétien, puisque des deux côtés le nom était identique (טבילה) et le rite aussi (un bain complet). Mais il indique lui-même en note une différence essentielle, c'est que le baptême des prosélytes tendait à restaurer la pureté lévitique tandis que le baptême chrétien symbolisait la pureté morale [qu'il produisait en la symbolisant]. Maintenant, que le choix du symbole ait été suggéré par la pratique juive, c'est possible, mais ce n'est pas démontré. En réalité, le symbole était suggéré par la nature des choses. Un mot du Talmud, s'il était moins isolé, offrirait un rapprochement intéressant avec la doctrine de S. Jean et de S. Paul : « Le prosélyte (גר) est comme un enfant nouveau-né » (*Yebamoth*, 48^b). Cf. Joan. 3³⁻¹⁰.

Voir, parmi les études les plus récentes, S. Krauss, article *Baptism* dans *The Jewish Encyclopedia*, t. II, 1902, p. 499-500; C. Clemen, *Das Evang. Christi*, Leipzig, 1905, p. 97-102; Isr. Lévi dans *Revue des études juives*, t. LIII, 1907, p. 59-61; Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*⁴, t. III, 1909, p. 181-185, où l'on trouve la bibliographie plus ancienne.

CHAPITRE III

L'ÉGLISE.

I. LA CONCEPTION PAULINIENNE DE L'ÉGLISE.

Les noms de l'Église. — La race élue était tantôt la *vigne* gardée et cultivée par Jéhovah, comme dans la célèbre allégorie d'Isaïe à laquelle se réfèrent les Synoptiques¹, tantôt le cep de vigne transplanté en Chanaan et susceptible d'une croissance illimitée :

« Son ombre couvrait les montagnes,
ses branches ressemblaient aux cèdres de Dieu;
elle envoyait ses rejetons jusqu'à la mer
et ses provins jusqu'au grand Fleuve². »

Saint Jean donne un tour différent à ce symbole si cher aux prophètes³; saint Paul lui substitue celui de l'olivier⁴.

1. Is. 5²⁻⁷. Cf. Mat. 21²⁸⁻⁴¹; Marc. 12¹⁻⁹; Luc. 20⁹⁻¹⁶. L'idée la plus rapprochée dans saint Paul serait 1 Cor. 3⁹ : *Dei agricultura* (γεωργιον) *estis*.

2. Ps. 79 (80)¹¹⁻¹². La vigne était la reine des plantes (Judic. 9¹²). Pline a dit du cep : *Nullo fine crescit*.

3. Os. 10¹; Jer. 22¹; Is. 27³⁻⁶; Cant. 1⁶; 8¹², etc. — Dans saint Jean (15¹⁻⁵), ce n'est plus Israël qui est la vigne, mais l'épithète de « vraie » montre l'allusion à la vieille allégorie.

4. Rom. 11¹⁶⁻²⁴. Le nouveau symbole adopté par saint Paul peut s'autoriser de Jer. 11¹⁶; Os. 14⁷⁻⁹. Tandis que le cep de vigne se propage surtout par boutures et par marcottes, on ente sur l'olivier sauvage des branches d'olivier cultivé. Saint Paul décrit le procédé inverse, comme Origène l'a remarqué dans son commentaire (trad. Rufin) : « Sed ne hoc quidem lateat nos in hoc loco, quod non eo ordine Apostolus olivæ et oleastri similitudinem posuit quo apud agricolas habetur. Illi enim magis olivam oleastro inserere et non olivæ oleastrum solent; Paulus vero apostolica auctoritate ordine commutato res magis causis quam causas rebus aptavit. » Il est donc oiseux de recueillir dans l'antiquité des exemples du procédé décrit par saint Paul. Voir cependant Ramsay, *The olive-tree and the wild-olive*, dans l'*Expositor*, 6^e série, t. XI, 1905, p. 16-34, 152-160.

Paul, en effet, se représente le baptême comme une greffe qui, nous entant sur le Christ, nous fait aspirer la sève divine; il était donc naturel qu'il conçût l'Église sous l'image d'un olivier plongeant ses racines dans les profondeurs de l'économie antique et croissant à l'infini par l'adjonction de nouveaux rameaux. L'allégorie est transparente : la « racine sainte et le tronc béni », ce sont les patriarches; l'olivier, c'est l'Église, sortant de la Synagogue par une sorte de processus vital; les rameaux, ce sont les membres de l'Église, les uns (les chrétiens de race juive) venus naturellement sur l'olivier franc, les autres (les chrétiens de la gentilité) tirés du sauvageon. C'est l'incrédulité qui arrache les premiers; c'est la foi qui greffe les seconds; mais ni les rameaux brisés ne le sont sans espoir, ni les rameaux entés sans crainte de rejet.

Israël était encore la *maison*, le *royaume*, le *peuple* de Jéhovah; Jéhovah était son père, son roi, son Dieu. L'Églisé, héritière de la Synagogue, sera aussi tout cela d'une manière éminente. Le point de départ de la métaphore « maison de Jéhovah » semble être l'idée de famille plutôt que celle d'édifice et tel paraît être le sens des passages de saint Paul qui transfèrent cette figure à l'Église¹. L'Apôtre n'applique guère à l'Église militante la notion de la théocratie juive, car le « royaume de Dieu » a presque toujours chez lui une valeur eschatologique². Il ne lui donne pas non plus le nom de peuple de Dieu si ce n'est dans les allusions et les réminiscences de l'Ancien Testament³.

Le grand honneur de la nation sainte, c'était d'être la *filles* et l'*épouse* de Jéhovah. Mais, en passant dans l'économie

1. Num. 127; Os. 8¹; Jer. 127. — Cf. Hebr. 3⁶ : « Christus tanquam filius in domo sua, quæ domus sumus nos. » Les *domestici* (οἰκεῖνοι) fidei (Gal. 6¹⁰) et les *domestici* Dei (Eph. 2¹⁹) appartiennent au même ordre d'idées. Ce dernier texte offre un curieux exemple du passage graduel de l'idée de famille (v. 19) à celle d'édifice (avec fondations et pierre angulaire v. 20-21) et de temple (v. 22) dont les fidèles sont les pierres vivantes (συνοικοδομεῖσθε). Les chrétiens sont le temple de Dieu parce que Dieu habite en eux (2 Cor. 6¹⁶); mais cette habitation de Dieu suggère l'idée d'une construction matérielle qu'on bâtit et qu'on peut détruire (1 Cor. 39-17).

2. Sur le royaume de Dieu, voir p. 521-3.

3. 2 Cor. 6¹⁶ citant Lev. 26¹¹⁻¹² avec allusion possible à Ezech. 37²⁷. Cf. Rom. 9²⁵⁻²⁶ citant Os. 2²⁵ et 11¹⁰; Tit. 2¹⁴ avec allusion à Ex. 19⁵.

nouvelle, le titre de fils a changé de nature ; de collectif qu'il était, il est devenu individuel : dès lors, ce n'est plus l'Église qui est fille de Dieu ; ce sont les fils de l'Église qui possèdent personnellement la filiation adoptive¹. Le nom d'épouse aurait dû suivre une évolution analogue. Mais ce symbole du mariage, qui joue un rôle si considérable chez les prophètes², tient peu de place dans le Nouveau Testament. Saint Jean et saint Paul s'en souviennent, le premier en décrivant les noces de l'Agneau³, le second quand il appelle le mariage un grand mystère « par rapport au Christ et à son Église⁴ », et lorsqu'il s'attribue les fonctions et les sentiments du paranymphe, chargé de conduire au Christ l'épouse qu'il s'est fiancée⁵. Mais le Dieu jaloux des prophètes n'est point passé aux évangélistes : aussi, l'allégorie du mariage n'a-t-elle pas suivi son développement normal, qui aurait fait de l'âme individuelle l'épouse du Christ. Cependant il y a dans saint Paul et dans l'Évangile assez d'allusions pour justifier le langage des écrivains mystiques⁶. Il fallut le mystère de l'incarnation — un Dieu fait homme et un homme fait Dieu, deux natures infiniment distinctes jointes sans confusion dans l'unité d'une même personne — pour laisser soupçonner une union encore plus intime que celle des époux. Les esprits y étaient préparés par le tour qu'avait pris, dans la bouche du Sauveur, l'allégorie de la vigne. En promettant l'eucharistie et après l'avoir instituée, Jésus avait parlé de son union avec les communiant en des termes qui impliquaient une identité d'opérations, de fonctions et de vie. Ses paroles posaient la base de la doctrine

1. Rom. 8¹⁴ : « Quicumque spiritu Dei aguntur ii sunt filii Dei. » La filiation adoptive est l'apanage individuel des chrétiens. Rom. 8¹⁵⁻²³ ; Gal. 4⁵ ; Eph. 1⁵. Au lieu de υἱὸς Θεοῦ, S. Paul dit aussi τέκνον, préféré par S. Jean.

2. Surtout dans Osée.

3. Apoc. 21⁶⁻⁹ ; 22¹⁷. — 4. Eph. 5³². Cf. p. 390-2.

5. 2 Cor. 11² : « Æmulor enim vos Dei æmulatione ; despondi enim vos uni viro, virginem castam, exhibere Christo. » — L'Église de Corinthe, collectivement, est l'épouse. Paul l'a fiancée au Christ à titre de paranymphe, intermédiaire obligé, en Orient, des négociations matrimoniales. Toujours en qualité de paranymphe, il est jaloux de la jalousie même de Dieu qu'il représente et dont il partage les sentiments.

6. Parabole des dix vierges attendant l'Époux (Mat. 25¹⁻¹⁰) ; Jésus-Christ comparé à l'époux (νύμφος, Mat. 9¹⁵ ; Marc. 2¹⁹⁻²⁰ ; Luc. 5³⁴⁻³⁵ ; Joan. 3²⁹) ; de plus, les textes de l'Apocalypse cités plus haut.

du corps mystique, que saint Paul a reprise, élaborée, envisagée sous toutes ses faces, pour en faire le point culminant de sa morale et le centre de son enseignement.

Le *corps du Christ* et l'*Église*, tels sont désormais les noms les plus caractéristiques de l'épouse de Jésus-Christ : le premier lui appartient en propre, elle hérite partiellement le second de la Synagogue.

L'idée de l'Église. — Dans l'Ancien Testament, deux mots à peu près synonymes (*qāhāl* et *'ēdāh*) désignaient l'assemblée religieuse du peuple élu, sous la présidence invisible de Jéhovah représenté par ses mandataires. Les Septante et les traducteurs plus récents — Aquila, Symmaque et Théodotion — rendent d'ordinaire le premier terme par ἐκκλησία, le second par συναγωγή. Mais, à l'époque évangélique, συναγωγή signifiait l'édifice où les Juifs se réunissaient les jours de sabbat et paraît avoir été généralement usité pour les réunions elles-mêmes¹. C'était, pour la communauté chrétienne, une raison impérieuse de s'emparer du terme restant : afin de se distinguer de la Synagogue, elle s'appela donc Église. Croire ce mot emprunté aux turbulentes réunions des démocraties grecques, c'est sacrifier sans profit à l'esprit de système toutes les vraisemblances et toutes les données positives de l'histoire.

Eu égard à son origine historique, ce nom devait désigner l'Église universelle avant de s'appliquer aux églises particulières; et c'est bien là, en effet, ce que nous constatons. Jésus-Christ se propose de fonder sur Pierre *son Église*, nécessairement unique; saint Luc ne connaît aussi qu'une Église, malgré la diversité des lieux et des nations; saint Paul lui-même se souvient d'avoir persécuté *l'Église de Dieu* et lorsqu'il identifie cette Église avec le corps du Christ ou lui donne le Christ pour chef, il en exclut évidemment la pluralité. Pour désigner les églises locales, il dit, par exemple, « l'église qui est à Corinthe » ou, par dérivation, « l'église des Thessaloniens » ; à moins que

1. On peut consulter Cremer (*Biblisch-theol. Wörterbuch*², 1902, p. 548-550) qui traite bien la question et montre que la notion de l'Église universelle a précédé celle de l'église locale.

l'église, au singulier, ne soit déterminée par le contexte¹. L'Église n'est ni l'agrégat des croyants, ni la somme des communautés particulières, mais un être moral à qui l'unité est essentielle. « Non seulement la partie est dans le tout, mais le tout est dans la partie². » Voilà pourquoi saint Paul s'adresse à « l'Église de Dieu qui est à Corinthe »; en effet, qu'elle soit à Corinthe, à Éphèse ou ailleurs, c'est toujours l'Église et c'est toujours l'Église de Dieu, puisque l'Église est essentiellement une. Voilà aussi pourquoi l'Apôtre appelle une église particulière le temple du Saint-Esprit et l'épouse du Christ, parce que l'église particulière n'est qu'une extension de l'Église universelle et ne garderait que par abus

1. Le mot *ἐκκλησία* revient dans le N. Test. 125 fois (dont 63 fois dans S. Paul et 23 fois dans les Actes). Les Évangiles ne le contiennent pas, sauf Mat. 16¹⁸ et 18¹⁷ (*bis*). Dans S. Jean, où il paraît 23 fois (20 fois dans l'Apoc., à propos des lettrés aux églises d'Asie et 3 fois dans 3 Joan.), son emploi n'a rien de remarquable. Il se lit une fois dans l'Épître de Jacques (5¹⁴ : *Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros Ecclesiarum*); 2 fois dans l'Épître aux Hébreux, mais seulement dans une citation de l'Ancien Test. (21¹²) et dans une allusion à l'ancienne économie (12²³). Ce n'est donc guère que dans les Actes et dans S. Paul qu'on peut en étudier la valeur.

Le mot « église » jouit, dans les Actes, d'une grande variété d'acceptions. C'est : A) l'assemblée profane des cités grecques (sens classique, Act. 19³⁹⁻⁴¹); B) le peuple d'Israël (dans le discours d'Étienne, 7³⁸); C) l'assemblée chrétienne (14²⁷; 15³⁻⁴⁻²²); D) une église particulière (11²²⁻²⁶; 13¹; 14²³; 18²²; 20¹⁷), les églises (15⁴¹; 16⁵); E) l'Église (5¹¹; 8¹⁻³; 9³¹; 12¹⁻⁵; 19³²) ou l'Église de Dieu (20²⁸); mais ce dernier texte, qui rappelle le langage paulinien, est en effet tiré d'un discours de S. Paul.

Chez ce dernier, le mot « église » est devenu technique et ne se dit que de l'Église chrétienne. Il peut signifier l'Église universelle ou une église particulière; quelquefois, par exception, l'église assemblée. A) L'Église universelle s'appelle l'Église tout court, surtout dans les Épîtres de la captivité (Phil. 3⁶; Col. 1¹⁸⁻²⁴; Eph. 1²²; 3¹⁰⁻²¹; 5²³⁻²⁴⁻²⁵⁻²⁶⁻²⁷⁻²⁹⁻³²; 1 Cor. 12²⁸; 1 Tim. 5¹⁶) ou bien l'Église de Dieu (Gal. 1¹³; 1 Cor. 10³²; 15⁹; 1 Tim. 3⁵⁻¹⁵). — B) L'église locale est désignée par le contexte ou par le génitif du lieu : l'église qui est à (Rom. 16¹; 1 Cor. 1²; 2 Cor. 1¹), l'église qui se tient dans (une maison particulière, Rom. 16⁵; 1 Cor. 16¹⁹; Col. 4¹⁵; Philem. 2), plus rarement l'église de (Col. 4¹⁶; 1 Thess. 1¹; 2 Thess. 1¹). — C) Le pluriel est employé pour signifier l'ensemble des églises, soit absolument (Rom. 16¹⁶; 1 Cor. 7¹⁷; 11¹⁶⁻²²; 14³³; 2 Thess. 1⁴), soit avec une restriction exprimée ou tacite (Rom. 16⁴; 1 Cor. 16¹; 2 Cor. 8¹ etc.); de même toute église (1 Cor. 4¹⁷), nulle église (Phil. 4¹⁵). — D) Dans certains cas, *ἐκκλησία*, se rapprochant du sens primitif, désigne l'église actuellement assemblée, la réunion religieuse des fidèles, 1 Cor. 14³⁴⁻³⁵; « Mulieres in Ecclesiis taceant... Turpe est enim mulieri loqui in Ecclesia. » Cf. 1 Cor. 11¹⁸ : *συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ*. Il ne s'agit pas encore de l'édifice sacré.

2. La formule est de M. Harnack (*Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung*, etc., Leipzig, 1910, p. 36). Un peu plus loin (p. 37) : « Sie [die Kirche] ist also eine himmlische Grösse d. h. im Grunde nicht Einzelgemeinde, sondern Erscheinung des Ganzen in dem Teil. »

le nom d'église si elle était séparée de l'Église unique.

Dans la première partie de cet ouvrage, à propos de l'Épître aux Éphésiens, il a été question de l'être mystique formé par l'union du Christ et de l'Église, de son analogie avec le corps humain, de ses propriétés principales, de ses rapports avec le mystère de la rédemption¹. Il nous faut maintenant pousser plus avant cette doctrine, en déduire les conséquences et en étudier la portée.

L'Église est « le complément du Christ² », comme le tronc est le complément de la tête, comme les membres sont le complément de l'organisme. La tête ne peut rien sans le corps; l'organisme n'a son jeu normal que s'il ne manque aucun organe. De même le Christ sans l'Église serait un être

1. T. I, p. 417-429.

2. Eph. 1²³ : ἥτις ἐστὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου. Cf. t. I, p. 422. La double question est de savoir quel est le sens précis de πλήρωμα et quelle est la voix (passive ou moyenne) du participe πληρουμένου. Le sens du verbe dépend du sens du nom. — A) Tout le monde convient (contre Wetstein) que τὸ πλήρωμα est une apposition à τὸ σῶμα αὐτοῦ et (contre Oltramare) qu'il ne peut pas signifier « la perfection, l'œuvre parfaite ». Les trois sens de πλήρωμα sont : « accomplissement, plénitude, complément »; comme accomplissement ne convient pas ici, il faut choisir entre les deux autres. Haupt (*Meyer's Kommentar*⁸) défend énergiquement le sens de plénitude : « sofern sie, durch Christus zu ihrem Vollmass gelangt, die Vollsumme dessen ist was in Christo vorhanden ». Au contraire Ewald dans son commentaire (collection Zahn) préfère le sens de complément : « das was ihn vollständig macht, die Vervollständigung ». Ce sens, plus clair et plus beau, est favorisé par les Pères. Ainsi S. Jérôme : « Sicut adimpletur imperator, si quotidie ejus augeatur exercitus et fiant novæ provinciæ et populorum multitudo succrescat; ita et Dominus noster J. C. in eo quod sibi credunt omnia. » Chrysostome dit mieux encore en s'attachant à l'allégorie de Paul : Καὶ γὰρ πλήρωμα κεφαλῆς σῶμα, καὶ πλήρωμα σώματος κεφαλῆ. « C'est ainsi que la tête est complétée par le corps; car le corps se compose de toutes les parties et a besoin de chacune d'elles. » De même S. Thomas et d'autres avec plus ou moins de clarté. Le sens de compléter pour πληροῦν (cf. Passow) et de complément pour πλήρωμα (cf. Thayer) étant incontestable, rien ne s'oppose à cette explication aussi simple que naturelle. — B) avec l'interprétation donnée ci-dessus, le participe πληρουμένου sera passif (qui est complété) ou si l'on veut moyen réfléchi (qui se complète). Cependant quelques auteurs (Abbott, Ewald) qui expliquent πλήρωμα comme nous, entendent ce participe au moyen transitif (qui complète). Ils obtiennent ainsi cette antithèse : « l'Église est le complément de celui qui complète toutes choses ». Le premier sens, bien préférable, est ainsi exposé par Théodore de Mopsueste : οὐκ εἶπεν ὅτι τὰ πάντα πληροῖ, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἐν πᾶσι πληροῦται, τοιούστιν ἐν πᾶσιν πλήρης ἐστίν. Il n'y a pas à objecter l'accusatif τὰ πάντα, car c'est une locution adverbiale qui signifie « de toute manière, tout à fait » (Hérodote, I, 122; V, 97; Xénophon, *Anab.* II, I, 1 : οἰόμενοι τὰ πάντα νικᾶν). Cf. le *Lexicon* de Scott.

incomplet : incomplet comme rédempteur, puisque la grâce qu'il possède pour la répandre resterait inactive; incomplet comme second Adam, puisqu'il n'est tel que par son caractère représentatif; incomplet comme Christ, puisque le Christ est aussi dans saint Paul une personnalité collective. Le Christ, ajoute l'Apôtre, « se complète en tous de toute manière » (τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου) : dans les membres de la hiérarchie sacrée comme chef de l'Église, dans les simples fidèles comme sauveur et comme sanctificateur. L'autre traduction possible : « celui qui parfait tout, qui amène tout à la perfection », serait bien aussi dans l'esprit de Paul; mais la première se recommande de raisons multiples. Les Pères grecs qui la patronnent méritent d'être écoutés dans une question de langage. Les anciennes versions l'autorisent généralement. Le participe πληρούμενος ne paraît jamais avoir de signification transitive; il a toujours un sens passif. Enfin, dans cette hypothèse, le dernier membre de phrase expliquant de quelle manière l'Église est le complément du Christ, il y a plus de suite et de liaison dans le discours.

Origène fait sur notre texte une réflexion très pénétrante : « L'Église est le corps du Christ; mais faut-il la considérer comme le tronc, distinct de la tête et régi par elle, ou bien toute l'Église du Christ serait-elle le corps du Christ animé par sa divinité et remplie de son Esprit, suivant l'analogie du corps humain dont la tête elle-même fait partie? Dans le second cas, ce qu'il y a d'humain en lui sera un élément du corps et ce qu'il y a de divin et de vivifiant formera comme la puissance divine qui anime toute l'Église. » A part certaines expressions qui auraient besoin de commentaire, la question est très bien posée. Saint Paul en effet envisage le Christ et l'Église de deux manières fort différentes. Quelquefois l'Église est comparée au tronc par opposition à la tête et alors l'Église et le Christ sont les deux parties intégrantes du corps mystique. Il en est ainsi dans les passages où la personne du Christ est assimilée à la tête.

A) « Il est la *tête* du corps, [à savoir] de l'Église. »

B) « Dieu l'a donné pour *tête* à l'Église qui est son corps. »

C) « Croissons à la mesure de celui qui est la *tête*, le Christ. »

- D) « N'adhérant pas à la *tête* » d'où procède tout influx vital.
 E) « Il est le *chef* de toute principauté et de toute puissance. »
 F) « Comme le mari est le chef de la femme, ainsi le Christ est le *chef* de l'Église »¹.

Dans les deux derniers exemples — ou du moins dans l'avant-dernier — la métaphore de « tête » ne doit pas être pressée, puisque le Christ est le *chef* des anges sans que les anges soient le *corps* du Christ. Dans les autres, la métaphore est claire : le Christ est par rapport à l'Église dans la relation de la tête au tronc ; l'Église et le Christ se complètent mutuellement ; unis ensemble, ils forment le corps mystique.

Mais il n'en est pas toujours ainsi. Souvent l'Église et le Christ sont synonymes ou ne se distinguent que par une nuance de sens à peine perceptible ; le Christ et l'Église sont un tout complet ; l'Église est dans le Christ et le Christ est dans l'Église et on peut les remplacer l'un et l'autre par le corps du Christ, sans changement appréciable de signification. Ce phénomène a lieu principalement dans trois séries de textes : 1. Quand le Christ se présente comme une personnalité collective : Les promesses messianiques s'adressent non pas aux descendants d'Abraham, individuellement, mais à sa « descendance, qui est le Christ² ». — « Comme le corps est un et qu'il a plusieurs membres et que tous les membres du corps, malgré leur nombre, sont un seul corps, ainsi en est-il du Christ³. » C'est ici le cas d'appliquer le mot de saint Augustin, celui des Pères qui a parlé le plus fréquemment et le mieux du corps mystique : « Totus Christus caput et corpus est. » — 2. Dans les expressions « revêtir le Christ, être plongé dans le Christ, être greffé sur le Christ » : « Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ (εἰς Χριστόν), vous avez revêtu le Christ⁴. » — « Si tu as été greffé contre nature sur

1. A) αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας (Col. 1¹⁸).

B) αὐτὸν ἔδωκε κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ (Eph. 1²²).

C) αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ Χριστός (Eph. 4¹⁵).

D) οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα κτλ. (Col. 2¹⁸).

E) ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας (Col. 2¹⁰).

F) ἀνὴρ ἐστιν κεφαλὴ τῆς γυναικός, ὡς καὶ ὁ Χ. κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας (Eph. 5²³).

2. Gal. 3¹⁶. — 3. 1 Cor. 12¹². — 4. Gal. 3²⁷.

l'olivier franc, combien plus [les rameaux naturels] seront-ils greffés sur leur olivier¹. » — 3. Enfin dans la formule si caractéristique « dans le Christ, dans le Christ Jésus² ».

Dès qu'il est établi que Dieu étend à tous les hommes ses desseins rédempteurs et qu'il ne veut les sauver qu'en les incorporant au Christ, il s'ensuit nécessairement que l'Église est une dans son essence et universelle dans sa destination. L'Église est une et universelle parce qu'elle est l'épouse du Christ, embrassant en puissance tout le genre humain; parce qu'elle est le corps du Christ, en qui doivent renaître tous ceux qui étaient morts dans le premier Adam; parce qu'elle est le royaume de Dieu, le véritable Israël, succédant à l'ancienne théocratie dont elle rompt le particularisme.

Si Paul s'en tenait là, son enseignement n'aurait rien de bien caractéristique. Son originalité consiste en ceci qu'il fait dériver ces deux attributs de sa notion même de l'Église. L'Église, telle qu'il la conçoit, est essentiellement une et universelle, autrement dit catholique, parce qu'elle élimine tout ce qui s'oppose à l'unité et à l'universalité, en supprimant, au point de vue religieux, toutes les différences nationales, sociales et individuelles, avec toutes les inégalités de droits et de privilèges, en infusant aussi à tous ses membres un courant commun de vie et d'action d'une inépuisable énergie : « Tous vous êtes fils de Dieu par la foi, dans le Christ Jésus. Car vous tous qui fûtes baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus de Juif ni de Grec, plus d'esclave ni d'homme libre, plus d'homme ni de femme; car tous vous êtes un dans le Christ Jésus³. — Il n'y a plus de Grec ni de Juif, plus de circoncis ni d'incirconcis, de barbare, de Scythe, d'esclave, d'homme libre; mais le Christ est toutes choses et [cela] en tous⁴. » Les différences de race, d'éducation, de rang social, de sexe même, ont disparu. La qualité d'enfant de Dieu a effacé toutes ces distinctions. Personne n'est donc plus exclu de l'économie nouvelle, puisque les Scythes, les plus barbares entre les barbares, y sont admis.

Il ne suffisait pas de porter le message du salut jusqu'aux

1. Rom. 11²⁴. — 2. Voir t. I, p. 434-6 et ci-après, p. 422-4.

3. Gal. 3²⁶⁻²⁸. — 4. Col. 3¹¹.

confins de l'univers¹ et de prêcher l'Évangile à toute créature qui est sous le ciel²; il fallait écarter les obstacles qui empêcheraient la fusion parfaite de ces éléments hétérogènes. Le plus formidable de ces obstacles était le particularisme judaïque. La théocratie juive, nationale de sa nature et expressément fermée à certaines nations étrangères, n'aspirait point à être la religion du monde entier, car en cessant d'être nationale elle perdait son caractère d'institution privilégiée. Elle pouvait bien croître par l'adjonction de nouveaux adeptes, mais l'infériorité humiliante où elle les tenait et les degrés qu'elle laissait subsister entre eux, sans parler des exclusions qu'elle prononçait, montraient clairement qu'elle ne visait point à faire de tout le genre humain une même famille religieuse. La barrière de la Loi, qui avait jadis protégé la foi monothéiste d'un peuple élu, le maintenait désormais dans un funeste isolement. Jésus-Christ, pour assurer à son Église l'unité et l'universalité, devait au préalable jeter bas ce mur de séparation. Il cloue donc à la croix l'écrit suranné qui par ses multiples ordonnances nous était contraire³. De la sorte, il ouvre toutes grandes les portes de l'économie nouvelle aux nations qui en étaient jusqu'alors éloignées; il n'y a plus d'étrangers ni d'hôtes; tous les hommes deviennent au même titre concitoyens d'un même royaume et membres d'une même famille; tous enfin, réconciliés entre eux et avec Dieu, sont unis dans le Christ en un seul corps mystique⁴.

On voit par là que le corps mystique du Christ est, au point de vue paulinien, la notion la plus exacte et la plus complète de l'Église. Les autres sociétés peuvent bien prendre par métaphore le nom de corps, parce que la tendance à une même fin, les liens d'autorité et de dépendance, les droits et les devoirs mutuels, leur donnent une unité morale qui les assimile à un organisme vivant. Mais l'union du corps mystique est d'une nature plus excellente. Si on l'appelle mystique, ce n'est pas pour lui dénier les propriétés réelles, c'est pour le distinguer du corps physique pris par le Verbe au

1. Rom. 10¹⁸. — 2. Col. 1²³. — 3. Col. 2¹⁴. — 4. Eph. 2¹⁴⁻¹⁹.

sein de Marie, pour marquer son rapport avec ce que Paul nomme le Mystère, et surtout parce qu'il engendre des propriétés de l'ordre surnaturel qui, pour échapper à la vérification de l'expérience sensible, n'en sont pas moins des réalités. Il y a dans ce composé merveilleux action réelle de la tête sur tous et sur chacun des membres, réaction des membres les uns sur les autres par la communion des saints, compénétration réelle du Saint-Esprit qui vivifie tout le corps et y forme le plus parfait des liens, la charité. Ce qui distingue essentiellement le corps mystique des entités morales qu'on décore par abus du nom de corps, c'est qu'il est doué de vie et que sa vie lui vient du dedans.

II. LA VIE DE L'ÉGLISE.

La vie dans le Christ. — Jésus-Christ est pour l'Église et pour chacun de ses membres une condition essentielle de vitalité et d'accroissement. Le Maître avait dit : « Celui qui demeure en moi et en qui je demeure porte beaucoup de fruit ; car, séparés de moi, vous ne pouvez rien faire. » Aux mots et aux images près, l'enseignement du disciple est identique : « Que personne ne vous frustre [de la palme], sous couleur d'humilité et de culte des anges, faisant fond sur ses visions, vainement enflé par son intellect charnel et n'adhérant pas à la tête, de qui tout le corps, entretenu et uni ensemble au moyen des jointures et des ligaments, reçoit la croissance [voulue] de Dieu ¹. » En négligeant les nuances d'expression

1. Col. 2¹⁸ : Μηδεὶς ὑμᾶς καταθραβεύτω θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ ὀρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων, ἃ ἐώρακεν ἐμθεαύων, εἰκὴ φυσιοῦμενος ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ,

¹⁹ καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁρῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὐξησιν τοῦ Θεοῦ.

A) Le v. 18 offre trois difficultés principales : a) *Sens de καταθραβεύτω*. On ne connaît que deux exemples de ce mot dans l'antiquité profane et l'on se demande s'il veut dire ici *frustrer de la palme* (βραβεῖον) par une manœuvre frauduleuse ou bien par une sentence inique portée en qualité de βραβεύς (arbitre du combat). La seconde acception est préférable, car elle est adoptée par les commentateurs grecs, elle répond bien au v. 16 (μή τις ὑμᾶς κρινέτω) et elle donne un sens très satisfaisant sans avoir contre elle les

A) ¹⁸ Nemo vos seducat, volens in humilitate et religione angelorum, quæ non vidit ambulans, frustra inflatus sensu carnis suæ,

B) ¹⁹ et non tenens caput, ex quo totum corpus per nexus et conjunctiones subministratum et constructum crescit in augmentum Dei.

difficiles à rendre, le sens de la phrase est clair. Puisque le fidèle est au Christ dans le rapport du membre à la tête, s'isoler du Christ c'est se vouer à l'impuissance et à la mort : voilà ce que faisaient en pratique les visionnaires de Colosses qui, s'abandonnant à leurs rêves et s'enflant de pensées charnelles, cherchaient en dehors de lui des patrons et des médiateurs. La tête en effet est pour tout le corps et pour cha-

deux exemples connus. — *b*) Sens de θέλων. La plupart des exégètes joignent θέλων à ἐν ταπεινοφροσύνῃ (*se complaisant dans une [fausse] humilité et dans un culte [mal entendu] des anges*). D'autres prennent θέλων absolument (que personne *volontairement, de propos délibéré*). D'autres enfin sous-entendent l'infinitif καταθραύειν (que personne *voulant* [vous frustrer de la palme] ne vous frustre en effet par une dévotion indiscrete). La première interprétation est évidemment la plus simple; c'est un hébraïsme que S. Paul peut avoir fort bien emprunté à l'usage des Septante. — *c*) Sens de ἀ ἐώρακεν ἐμβατεύων, supposé que ce soit la vraie leçon, au lieu de ἀ μὴ ἐώρακεν du texte reçu et de la Vulgate. Cf. t. I, p. 395. Le verbe ἐμβατεύειν signifie au propre « pénétrer dans, s'emparer de, envahir », au figuré « scruter, s'adonner à », peut-être « s'appuyer sur ». *Scrutant curieusement ses [prétendues] visions, faisant fond sur elles*, décrit bien l'état d'esprit, des visionnaires de Colosses et donne un sens qui dispense de recourir à des corrections de texte conjecturales et toujours hasardeuses.

B) Le v. 19 est beaucoup plus clair dans l'ensemble. *a*) Avec l'accusatif, κρατεῖν signifie « s'attacher fortement à, adhérer à », par exemple 2 Thess. 2¹⁵ : κρατεῖτε τὰς παραδόσεις (attachez-vous fermement aux traditions) etc. — *b*) La construction *ad sensum* τῇ κεφαλῇ ἐξ οὗ n'offre pas de difficulté puisque la tête est en fait une personne, et il n'est pas besoin de prendre ἐξ οὗ au neutre (d'où), ce qui est peu naturel. — *c*) Ἐπιχορηγεῖν veut dire « fournir, pourvoir de » et le participe passif est bien rendu par la Vulgate *subministratum*. — *d*) Συμβιβαζόμενον est moins heureusement traduit par *constructum*; c'est plutôt « lié ensemble, uni de manière à former un tout » en songeant aux parties composantes. — *e*) Le sens ordinaire de ἀφή est « contact » ou bien « toucher » (le sens du toucher). La seconde acception ne convient pas ici et demanderait d'ailleurs le nom au singulier. Il faut donc s'arrêter à la première. On pourra traduire « jointures, articulations », pourvu qu'on entende par là non les parties jointes ou articulées, mais les *points de contact* de ces parties. Voir Lightfoot sur ce texte. — *f*) Σύνδεσμος (au pluriel σύνδεσμοι ou σύνδεσμα) possède en anatomie le sens spécial de « ligament » (faisceau de tissus fibreux servant d'attache aux os, aux cartilages); mais ce sens technique ne doit pas être pressé ici et l'on peut entendre les muscles, les tendons, les nerfs. — *g*) L'accusatif τὴν αὕξιν (dans αὕξει τὴν αὕξιν τοῦ Θεοῦ) n'est pas pour renforcer αὕξει, mais pour amener le complément τοῦ Θεοῦ et marquer la nature et la source de cette croissance. C'est une croissance voulue de Dieu et produite par lui.

La construction de la phrase est simple. La carcasse en est : ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα αὕξει. Deux qualificatifs sont attachés à τὸ σῶμα pour indiquer les conditions de l'accroissement : il faut que le corps soit « alimenté, entretenu » (ἐπιχορηγούμενον) et de plus « solidement uni en un tout » (συμβιβαζόμενον) et il l'est au moyen des contacts multiples (ἀφαι) qui font communiquer les diverses parties entre elles et au moyen des ligaments (σύνδεσμα) qui les tiennent unies. On voit que ἀφαι se rapporte spécialement à ἐπιχορηγούμενον et σύνδεσμα à συμβιβαζόμενον.

cune de ses parties un principe d'unité, de cohésion et de croissance; séparé de la tête, le tronc est incapable même de rester à l'état de cadavre; il se désagrège bientôt et se résout en ses derniers éléments. L'union du corps avec la tête et l'influx vital de la tête sur le corps ont lieu au moyen de jointures et de ligaments, tels que nerfs, muscles, tendons, cartilages. Saint Paul n'en explique pas ici le symbolisme; mais, dans le passage parallèle, où l'allégorie est poussée davantage, il assimile à ces canaux de communication les apôtres, les prophètes, les évangélistes, les pasteurs et les docteurs; il est donc probable que la métaphore des ligaments et des articulations désigne encore ici les dons charismatiques.

Voici maintenant l'autre texte allégé d'une parenthèse étrangère à notre sujet : Dieu a établi dans l'Église des personnages doués de charismes « en vue du perfectionnement des saints pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ, jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité de la foi, à l'entière connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme parfait, à la mesure de la pleine croissance du Christ, afin que... adhérant à la vérité dans la charité, nous croissions de toute manière en celui qui est la tête, le Christ. C'est de lui que tout le corps, bien coordonné et uni ensemble, grâce au secours mutuel des membres qui opèrent chacun selon sa mesure, reçoit l'accroissement et l'édification dans la charité ¹ ». Saint Paul, on le voit, mêle ensemble les images dis-

1. Eph. 4¹² : πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ,

¹³ μέχρι καταστήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ...

¹⁵ ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὃς ἐστὶν ἡ κεφαλὴ, Χριστός,

¹⁶ ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβάζόμενον διὰ πάσης ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἐνὸς ἐκάστου μέρους τὴν αὐξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.

A)

¹² ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in ædificationem corporis Christi :

B)

¹³ donec occurramus omnes in unitatem fidei, et agnitionis filii Dei, in virum perfectum, in mensuram ætatis plenitudinis Christi...

C)

¹⁵ veritatem autem facientes in charitate, crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus :

D)

¹⁶ ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem junctionem subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscujusque membri, augmentum corporis facit in ædificationem sui in charitate.

parates de corps et d'édifice et considère le corps à la fois

A) Le v. 12 dépend de ἔδωκεν (Dieu a donné à l'Église les apôtres, les prophètes etc., *pour... pour... pour*) : a) Chrysostome considère ces trois *pour* comme coordonnés et dépendant *directement* de ἔδωκεν. Le changement de préposition (πρός et εἰς) ne s'y oppose pas absolument, mais la place du second membre est alors singulière et contraire à tout ordre logique. — b) Plusieurs font dépendre la première incise de ἔδωκεν et les deux autres (débutant par εἰς) parallèlement de la première (De Wette, Olshausen etc.) ou parallèlement de ἔδωκεν mais dans un rapport différent de πρὸς (Abbott : Dieu a donné les apôtres et les prophètes *en vue de... pour... pour*). — c) L'exégèse la plus simple est peut-être de subordonner les trois incises l'une à l'autre : Dieu établit apôtres et prophètes *pour* « perfectionner » les chrétiens (les rendre *aptes* à leur mission ; καταρτίζειν de ἄρτιος « apte, complet, parfait »), *afin que* ces chrétiens s'acquittent bien de leur ministère et *qu'ainsi* le corps du Christ soit édifié. La seule difficulté est d'accorder un « ministère » à chaque chrétien ; mais le mot ministère a le sens le plus large, et du moment que S. Paul reconnaît à chaque fidèle la possession d'un charisme (v. 7), il suppose aussi nécessairement que chacun a un ministère à remplir.

B) Le v. 13 exprime le but final auquel tendent les charismes d'enseignement dont il vient d'être question : produire l'unité de foi et de connaissance surnaturelle afin d'empêcher les fluctuations de doctrine et les menées astucieuses des séducteurs (v. 15). Bien que l'Apôtre ait en vue spécialement ce point particulier, il élargit sa thèse et parle de la croissance de l'Église en général. L'Église, dans son ensemble, doit *tendre à devenir un homme parfait* (εἰς ἄνδρα τέλειον), c'est-à-dire à former dans sa perfection le Christ mystique. En conséquence, elle doit se proposer pour mesure et pour idéal le Christ *physique* qui est son chef. Celui-ci ayant atteint toute la plénitude voulue (πλήρωμα), tout son développement normal — double sens de ἡλικία — ne peut donc plus croître que dans ses membres dont il reste la *mesure* (μέτρον) idéale.

C) Au v. 15 est exprimée la condition de la croissance que l'Apôtre a principalement en vue : être uni au Christ par une foi sincère que la charité anime et soutient. Les mots ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ vont ensemble et ἀληθεύειν ne signifie pas seulement « dire la vérité » mais la « pratiquer, la cultiver, l'aimer » ; car les verbes en -εῖω signifient faire l'action exprimée par le substantif correspondant en -εῖα, or ἀλήθεια ne veut pas dire seulement « vérité » mais « vérité » au sens le plus large. Cette condition était développée au v. 14 sous son côté négatif : ne pas être inconstants comme des enfants (νήπιοι), ni soulevés et secoués comme des vagues (κλυδωνιζόμενοι) par les vents des doctrines changeantes (παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας), par le fait d'hommes trompeurs (ἐν τῇ κυβείᾳ = par la *duperie*, la *tricherie*), d'hommes fourbes (ἐν πανουργίᾳ = par la *fourberie*), qui ne cherchent qu'à égarer avec leurs perfides stratagèmes (πρὸς μεθοδεῖαν πλάνης).

D) Le v. 16 offre de grandes ressemblances avec Col. 2¹⁹. Les mots essentiels sont ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα τὴν αὐξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται = [Le chef] grâce auquel tout le corps *opère par lui-même et pour lui-même* (ποιεῖται au moyen) son accroissement. Le mot τοῦ σώματος est répété, au lieu de αὐτοῦ, parce que ce démonstratif pourrait se rapporter à μέρος qui précède. — Comme dans Col. 2¹⁹ les conditions de l'accroissement sont exprimées par deux participes ; seulement συναρμολογούμενον est substitué à ἐπιχορηγούμενον parce que l'idée dominante est ici l'unité de l'Église tandis que là c'était l'union avec son chef. Les deux participes συναρμ. et συμβιβ. sont à peu près synonymes, mais le premier signifierait plutôt *apte connexum* et le second *solide colligatum*. — Les mots διὰ πάσης ἀρχῆς τῆς ἐπιχορηγίας sont diversement interprétés. D'abord ils peuvent se rapporter à ce qui précède et dé-

comme le tronc distinct de la tête et comme l'organisme tout entier. On peut détailler ainsi sa pensée dont aucun commentaire n'épuise la richesse. Le Christ mystique, composé de l'Église et de son chef, tend à devenir un homme parfait (ἄνθρωπος τέλειος), ce qui doit s'entendre d'une personnalité collective. La croissance que l'Apôtre a ici en vue est plutôt intensive qu'extensive; elle consiste dans l'augmentation de la foi et de la connaissance surnaturelle (εἰς τὴν ἐνότητά τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως) puisque les charismes mis en jeu ont trait principalement, sinon exclusivement, à la prédication; mais elle ne se fait que dans la charité (ἐν ἀγάπῃ) sans laquelle la foi n'est rien. La croissance dans la foi et dans la charité doit être proportionnée à l'énergie des charismes reçus par les fidèles (κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἐνὸς ἐκάστου μέρους), car les charismes sont conférés moins pour la sanctification personnelle de leurs possesseurs que pour l'accroissement commun de l'Église. Cette croissance, ayant pour but de former un homme parfait (εἰς ἄνδρα τέλειον), a pour mesure la perfection de la tête. Le chef de l'Église a toute la plénitude de grâces qu'exigent son titre et son rôle (πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ); il a atteint son âge mûr ou ce qui revient au même sa pleine stature — remarquez le double sens de ἡλικία — il ne saurait plus croître en lui-même, il ne le peut que dans ses membres. Enfin comme la condition essentielle d'accroissement pour chacun des membres est d'adhérer entre eux et d'être intimement unis à la tête d'où part tout l'influx vital, il faut que toutes les parties soient reliées par un système multiple de tissus et de ligaments qui les mettent en communication avec le centre de la vie et fassent circuler jusqu'aux extrémités la sève divine.

La vie dans l'Esprit. — L'Esprit-Saint est l'âme de l'Église, L'âme ennoblit le corps par sa présence, le vivifie par son contact, le meut par son activité. Il en est de même, propor-

signer un moyen d'union du corps mystique (Abbott), ou à ce qui suit et marquer une condition de croissance de ce même corps (Haupt). Le mot ἀφή signifiant proprement « contact » et ἐπιχορηγία « approvisionnement », la traduction : « par tout contact avec l'approvisionnement » (avec la source des grâces et des charismes) donne un sens assez satisfaisant, auquel il est loisible de s'arrêter. L'idée peut également s'appliquer à l'union et à la croissance du corps mystique.

tions gardées, de l'Esprit-Saint relativement au corps mystique : il est l'hôte divin de l'Eglise et de chacun des fidèles ; il est moteur et agent unique dans l'ordre surnaturel ; il est don aussi, don commun du Fils et du Père, et il se donne lui-même comme le plus précieux de ses dons.

Le Saint-Esprit habite en nous comme dans son temple. Ce temple c'est tantôt l'Eglise entière, tantôt une chrétienté, tantôt l'âme individuelle : « L'Esprit de Dieu habite en vous¹. — Votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous². — Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts vivifiera vos corps mortels à cause de son Esprit qui habite en vous³. » L'Esprit-Saint étant l'Esprit du Père et l'Esprit du Fils, là où il habite le Père et le Fils habitent aussi : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu⁴? — Le temple de Dieu est saint et c'est vous qui l'êtes, [ce temple]⁵. — Nous sommes le temple du Dieu vivant⁶. — Vous fûtes édifiés en un temple de Dieu dans l'Esprit⁷. — Le Christ habite dans vos cœurs par la foi⁸. » Cependant on s'est demandé si, pour faire droit aux affirmations de l'Apôtre, il ne faudrait pas accorder à l'Esprit-Saint un mode spécial de présence ; en d'autres termes, si l'union de l'âme juste avec Dieu se fait directement avec la nature divine ou bien par l'intermédiaire du Saint-Esprit : dans le premier cas, elle concernerait les trois personnes au même titre et ne pourrait être spécialement attribuée à l'une d'elles que par appropriation ; dans le second, elle serait propre à l'Esprit-Saint et les deux autres personnes n'y participeraient que par concomitance, en vertu de cette compénétration mutuelle qui ne leur permet pas d'être séparément. On sait que le savant Petau imagina pour l'habitation du Saint-Esprit en

1. 1 Cor. 3¹⁶ (τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ ἐν ὑμῖν οἰκεῖ) ; Rom. 8⁹ (εἰπὲρ Πνεῦμα Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν) ; 2 Tim. 1¹⁴ (διὰ Πνεύματος ἁγίου τοῦ ἐνοικοῦντος ἐν ὑμῖν).

2. 1 Cor. 6¹⁹ : τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου Πνεύματος ἐστίν.

3. Rom. 8¹¹. Voir p. 213-214.

4. 1 Cor. 3¹⁶ : οὐκ οἴδατε ὅτι ναὸς Θεοῦ ἐστε ;

5. 1 Cor. 3¹⁷ : ὁ ναὸς τοῦ Θεοῦ ἁγίος ἐστίν, οἳτινές ἐστε ὑμεῖς.

6. 2 Cor. 6¹⁶ : ἡμεῖς γὰρ ναὸς Θεοῦ ἐσμεν ζώντος.

7. Eph. 2²² : συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ Θεοῦ ἐν Πνεύματι.

8. Eph. 3¹⁷ : κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν.

nous quelque chose d'analogue à l'union du Verbe incarné avec la nature humaine. Il y a pourtant une différence : dans l'union hypostatique du Verbe, un lien substantiel et indissoluble joint les deux extrêmes ; tandis que, dans l'habitation du Saint-Esprit, le lien ne serait qu'accidentel — parce qu'il aurait lieu avec une faculté de l'âme, non avec sa substance, et qu'il pourrait se rompre — mais il serait toutefois personnel à l'Esprit de sainteté. Cette théorie séduisante est bien difficile à concevoir. Son inventeur lui-même ne réussit pas à l'expliquer. « Elle n'est pas encore, dit-il, suffisamment élucidée¹. » Sur quoi se fonderait la relation spéciale de consécration ou d'appartenance qui unirait l'âme juste au Saint-Esprit ? Quelle fonction hypostatique — ou quasi hypostatique — l'Esprit-Saint peut-il exercer dans l'âme ? Et s'il s'unit à elle par une opération, comme serait la production de la grâce sanctifiante, pourquoi son union serait-elle im-

1. L'opinion de Petau n'est pas à confondre avec la théorie de Pierre Lombard. Celui-ci enseignait, non seulement que le Saint-Esprit est présent d'une manière spéciale dans l'âme juste, mais qu'il y tient lieu de la vertu de charité dont il produit l'acte en nous. Quelques-uns de ses disciples disaient même que le Saint-Esprit, en tant qu'il habite en nous, s'appelle la grâce et que, en tant qu'il s'unit à notre volonté, il est la charité par laquelle nous aimons Dieu. Petau admettait une grâce et une charité créées et partant distinctes du Saint-Esprit ; il disait seulement, avec quelques réserves : « Certa quædam ratio est, quæ se Spiritus sancti persona sanctorum justorumque mentibus applicat, quæ ceteris personis eodem modo non competit » (*De Trinit.* VIII, VI, 6). Le S.-Esprit serait « *veluti forma qua sancti Deoque grati et adoptivi filii sunt* (*Ibid.* n° 3)... *quasi forma sanctificans et adoptivum reddens sui communicatione filium* (*Ibid.* n° 8) ». Cette présence est propre au S.-Esprit, quoiqu'il soit malaisé de dire comment (*Ibid.* n° 6). Elle est « *secundum hypostasim*, non *secundum essentiam* » (*Ibid.* n° 6), autrement elle serait commune aux trois personnes ; cependant elle n'est pas *hypostatique* (*Ibid.* n° 12), c'est-à-dire qu'elle a lieu avec la *personne* même du S.-Esprit mais qu'il n'en résulte pas une *personne*, une hypostase, comme dans l'union du Verbe avec l'humanité. — La grande difficulté est que la tradition ne connaît et que nous ne concevons d'autre union *propre à une personne divine* que l'union hypostatique ; on ne voit pas en effet ce qu'une personne divine peut donner *en propre* à une nature finie si ce n'est sa personnalité, puisqu'elle n'a pas autre chose en propre. Petau n'en savait pas plus long que nous à cet égard ou, s'il savait quelque chose de plus, il l'a gardé pour lui : « Nostra quæ privatim sit opinio, vel non dico, quia rem nondum compertam satis habeo ; vel hoc loco non dico » (*Ibid.* n° 6). Comme conséquence, Petau pense que le S.-Esprit n'était présent dans les justes de l'Ancien Testament que par son opération (*κατ' ἐνέργειαν*), tandis qu'il habite substantiellement (*οὐσιαστικῶς*) dans ceux du Nouveau (*De Trinit.* VIII, VII, 1 et 5). Mais c'est un autre inconvénient grave de son système.

médiate, alors que les deux autres personnes, qui ont partagé son activité, ne seraient unies que par intermédiaire¹? Au demeurant, nous ne voyons rien dans saint Paul qui autorise cette hypothèse.

Hôte de notre âme, l'Esprit de sainteté n'y est point inactif. Toute la floraison de notre vie spirituelle s'épanouit à son souffle. Aussi est-il appelé par saint Paul « Esprit de vie² » et par saint Jean « Esprit vivificateur³ ». Tous les charismes, de quelque nature qu'ils soient, sont conférés par lui⁴. C'est à lui que l'Apôtre doit la révélation du grand mystère qui est l'article fondamental de son évangile; car l'Esprit qui sonde les profondeurs de Dieu les révèle à qui il lui plaît⁵. Mais son action s'étend à tous les chrétiens et à toutes les manifestations de la vie surnaturelle, depuis la régénération baptismale jusqu'à l'éternelle béatitude. Obéir aux impulsions de la grâce se dit couramment « marcher dans l'Esprit, être mu par l'Esprit⁶ »; l'ensemble de toutes les vertus c'est « le fruit de l'Esprit⁷ »; tout ce qui nous élève au-dessus de notre nature charnelle et psychique, tout ce qui nous jette dans une atmosphère divine, tout ce qui nous transforme en êtres « spirituels », selon l'expression préférée de Paul, reçoit le nom général d'« esprit⁸ », par allusion à la source dont il émane.

L'Esprit-Saint est amour et le propre de l'amour est de donner, de se donner soi-même avec tous ses dons : « L'amour de Dieu est épanché dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous fut donné⁹. » L'amour dont Dieu nous aime se manifeste par le don de l'Esprit et en même temps par une effusion de grâce sanctifiante qui est un effet de l'Esprit présent en nous. Cette effusion n'est pas transitoire; elle est inhérente, elle subsiste inséparablement unie à l'Esprit qui la cause. Il y a donc en nous autre chose que l'Esprit; il y a le produit de

1. Cf. B. Froget, O. P., *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, d'après la doctrine de S. Thomas², Paris, 1900; surtout l'Appendice : *Exposition et réfutation de l'opinion de Petau relative à l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, p. 447-475.

2. Rom. 8². — 3. Joan. 6⁶³. — 4. 1 Cor. 12⁴. — 5. 1 Cor. 2¹⁰.

6. Rom. 8⁴⁻¹⁴ etc. — 7. Gal. 5²². — 8. Voir note C₂, p. 109.

9. Rom. 5⁵ : ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ Πνεύματος

son activité. Comme cette effusion est nécessairement finie, puisqu'elle est reçue dans un être fini, elle est susceptible d'accroissements indéfinis. Voilà pourquoi saint Paul dit quelquefois que nous avons reçu « les arrhes¹ » ou « les prémices de l'Esprit² ». Nous avons bien reçu l'Esprit tout entier, car l'Esprit est indivisible ; mais nous n'avons reçu qu'une portion — et la moindre ou, pour mieux dire, la moins apparente — des biens qu'il nous destine.

Dans le Christ et dans l'Esprit. — Ce que nous venons de dire suffit à montrer que la vie dans le Christ et la vie dans l'Esprit ont entre elles une très grande analogie. Cette impression s'affermirait encore si l'on confronte les textes qui rapportent la grâce, les charismes, la filiation adoptive, les bonnes œuvres, le salut, la gloire éternelle, en un mot toutes les manifestations de la vie surnaturelle, tantôt au Christ tantôt à l'Esprit. Ainsi « nous vivons par l'Esprit » et toutefois « le Christ est notre vie³ », c'est le Christ qui vit en nous. L'Esprit-Saint est l'auteur de tous les charismes de quelque nature qu'ils soient et cependant « à chacun de nous fut donnée une grâce selon la mesure du don du Christ⁴ ». Jésus-Christ est envoyé pour nous conférer la filiation adoptive et c'est en effet par lui que nous la recevons ; néanmoins l'Esprit-Saint est « l'Esprit de filiation⁵ » et « tous ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu ». Si « la résurrection des morts est par un homme », Jésus-Christ, il n'en est pas moins vrai que Dieu « ressuscitera nos corps morts à cause de l'Esprit » ou « par l'Esprit qui habite » en nous⁶. Ajoutons encore un fait souvent signalé : l'équivalence des deux for-

αἰγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν. Dieu *confère* l'Esprit (Gal. 3⁵), *envoie* l'Esprit (Gal. 4⁶) ; nous *recevons* l'Esprit (Rom. 8²³ ; 1 Cor. 2¹² ; 2 Cor. 11⁴ ; Gal. 3² ; Act. 19²) ; nous *possédons* l'Esprit (1 Cor. 7⁴⁰ ; 2 Cor. 4¹³).

1. 2 Cor. 1²² ; 5⁵ (ὁ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ Πνεύματος). Les *arrhes de l'Esprit* (génitif d'apposition) c'est l'Esprit qui sert lui-même d'arrhes ; cf. Eph. 1¹⁴ : ὁ ἐστὶν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν.

2. Rom. 8²³ : αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ Πνεύματος ἔχοντες.

3. Gal. 5²⁵ (εἰ ζῶμεν πνεύματι) ; Col. 3⁴ (ὁ Χριστὸς ἡ ζωὴ ἡμῶν) ; Phil. 1²¹ (ἐμοὶ τὸ ζῆν Χριστός).

4. 1 Cor. 12¹¹ (πάντα ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα) ; Eph. 4⁷ (ἐκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ). Des deux côtés il s'agit bien des charismes.

5. Eph. 1⁵ (υἰοθεσίαν διὰ Ἰ. Χ.) ; cf. Gal. 4⁵⁻⁶ ; Rom. 8¹⁵ (πνεῦμα υἰοθεσίας).

6. 1 Cor. 15²¹ (δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν) ; Rom. 8¹¹.

mules « dans le Christ » et « dans l'Esprit ». Cette équivalence ne va pas si loin, tant s'en faut, qu'on le suppose d'ordinaire; mais elle ne laisse pas d'être suggestive. Quelques exemples le feront voir :

Justifié dans l'Esprit = justifié dans le Christ¹.

Sanctifié dans l'Esprit-Saint = sanctifié dans le Christ Jésus².

Témoigner dans l'Esprit = témoigner dans le Seigneur³.

Être rempli (de grâces) dans l'Esprit = être rempli dans le Christ⁴.

Un seul corps dans le même Esprit = un seul corps dans le Christ⁵.

Demeure de Dieu dans l'Esprit = temple saint dans le Seigneur⁶.

Être marqué dans l'Esprit = être marqué dans le Christ⁷.

Joie dans l'Esprit-Saint = joie dans le Seigneur⁸.

Paix dans l'Esprit-Saint = paix dans le Christ Jésus⁹.

Pour rendre compte de ce phénomène, faut-il dire que le Christ et l'Esprit sont identiques dans la pensée de Paul, ou que l'Esprit n'est que le mode d'opération du Christ, ou que le Christ, après sa résurrection, s'est totalement transformé dans l'Esprit? Il y a une explication plus simple, plus naturelle et qui a de plus l'avantage d'éviter l'absurde. Remarquons d'abord que l'équivalence en question est très limitée¹⁰.

1. 1 Cor. 6¹¹ (cf. 1 Tim. 3¹⁶) et Gal. 2¹⁷. — 2. 1 Cor. 6¹¹ et 1 Cor. 12.

3. Rom. 9¹ et Eph. 4¹⁷. — 4. Eph. 5¹⁸ et Col. 2¹⁰.

5. 1 Cor. 12¹³ et Rom. 12⁵. — 6. Eph. 2²² et Eph. 2²¹.

7. Eph. 1¹³ et 4³⁰. — 8. Rom. 14¹⁷; Phil. 4⁴. — 9. Rom. 14¹⁷; 5¹.

10. Elle est très limitée même dans le cas particulier qui vient de nous occuper. Deissmann (*Die neuest. Formel in Christo Jesu*, Marbourg, 1892, p. 84) affirme que la formule ἐν πνεύματι est prise par S. Paul quinze fois sur dix-neuf au sens spécifique de la formule ἐν Χριστῷ. Mais, si nous examinons chaque cas avec un peu de rigueur, nous serons loin du compte. A) Ainsi 1 Cor. 12⁹ (ἐτέρῳ πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι) et Gal. 3²⁶ (υἱοὶ Θεοῦ ἐστε διὰ πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ) n'ont qu'une ressemblance apparente, car, outre qu'il s'agit dans le premier exemple de la foi charismatique et dans le second de la foi justificante, il est très probable que ἐν Χ. Ἰ. doit se joindre à υἱοὶ Θεοῦ ἐστε et non à διὰ πίστεως. Voir p. 376-7. — B) Rom. 8⁹ (οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι) et 1 Cor. 13⁰ (ἐξ αὐτοῦ ὑμεῖς ἐστε ἐν Χ. Ἰ.) ne sont pas à rapprocher sans réserve, car il n'est pas sûr que ἐν πνεύματι désigne le Saint-Esprit et ἐν Χ. Ἰ. dépend non de ἐστε mais de ἐξ αὐτοῦ ἐστε. — C) Phil. 12⁷ (στήκετε ἐν ἐνὶ πνεύματι, μὴ ψυχῇ) ne peut pas être mis en parallèle avec Phil. 4¹ (στήκετε ἐν κυρίῳ), parce que πνεῦμα n'est pas le Saint-Esprit, comme le prouve la synonymie de ψυχῇ. — D) 1 Cor. 12⁹ (χαρίσματα λαμάτων ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι) et Rom. 6²³ (τὰ χάρισμα τοῦ Θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χ. Ἰ.) n'ont rien de commun, parce que χάρισμα y désigne des choses très différentes et surtout parce que ἐν Χ. Ἰ. s'applique à ζωὴ αἰώνιος. — E) Col. 1⁸ (τὴν ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι) ne doit pas être comparé à Rom. 8³⁹ (ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ τῆς ἐν Χ. Ἰ.), car dans ce dernier cas il s'agit de l'amour de Dieu pour nous et J.-C. remplit son office ordinaire de médiateur. — F) Dans Rom. 22⁹ (περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι) s'agit-il de l'Esprit-Saint, pour qu'on soit au-

Jamais le Christ préexistant n'est identifié avec l'Esprit; jamais le Christ historique n'est identifié avec l'Esprit; jamais le Christ Sauveur, dans l'œuvre de la rédemption, n'est identifié avec l'Esprit. Les points de contact entre le Christ et l'Esprit concernent uniquement le Christ glorifié et encore n'est-ce pas dans sa vie physique, personnelle, à la droite du Père, mais dans sa vie mystique, au sein de l'Église. En d'autres termes, l'Esprit-Saint et le Christ glorifié, qui se présentent partout ailleurs comme deux personnes distinctes, paraissent se confondre dans leur rôle de sanctificateur des âmes¹. Là, en effet, leur sphère d'influence est la même et leur champ d'action se compénètre; car le Christ est la tête ou, sous une figure un peu différente, l'organisme du corps mystique, dont l'Esprit-Saint est l'âme; or, dans le langage ordinaire, principalement dans celui de saint Paul, presque tous les phénomènes vitaux peuvent être rapportés indifféremment à l'âme ou à la tête.

Mais l'identité d'opération du Christ et de l'Esprit dans la

torisé à rapprocher Col. 2¹¹ (ἐν ᾧ [Χριστῷ] καὶ περιετμήθητε)? — G) Gal. 5¹⁶ (πνεύματι περιπατεῖτε) n'offre pas la formule typique et il ne faut point comparer Col. 2⁶ (ἐν αὐτῷ [Χριστῷ] περιπατεῖτε). — H) 1 Cor. 12³ (ἐν πνεύματι Θεοῦ λαλῶν) et 2 Cor. 2¹⁷ (ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν) n'ont qu'une similitude trompeuse : la preuve en est que les deux locutions ne s'échangeaient pas.

En somme l'équivalence des formules ἐν Χριστῷ et ἐν Πνεύματι est très circonscrite. Elle se réduit aux neuf cas cités dans le texte; encore pour quelques-uns ne faudrait-il pas trop pointiller.

1. La meilleure manière d'étudier ce phénomène de compénétration, c'est de parcourir dans une concordance les exemples de la formule ἐν Χριστῷ (ἐν κυρίῳ, ἐν ᾧ, ἐν αὐτῷ) et d'essayer de la remplacer par la formule ἐν Πνεύματι, puis de faire la contre-épreuve en essayant de remplacer ἐν Πνεύματι par ἐν Χριστῷ. On constatera : A) Que partout où ἐν Πνεύματι désigne certainement l'Esprit-Saint, on peut mettre à la place ἐν Χριστῷ, sans changement sensible de signification, à moins qu'il ne s'agisse spécialement des *charismes* (comme dans 1 Cor. 12³ : ἐν πνεύματι Θεοῦ λαλῶν, et 14¹⁶ : ἐὰν εὐλογῇς ἐν πνεύματι). — B) Que la formule ἐν Χριστῷ peut assez souvent s'échanger contre ἐν Πνεύματι, sans modification de sens appréciable. — C) Que cependant l'échange est impossible dans trois cas : a) quand il s'agit de Dieu nous aimant, nous choisissant, nous prédestinant « dans le Christ » (Rom. 8³⁹; 2 Cor. 5¹⁹; Eph. 1³ etc.); b) quand il s'agit du Christ en qualité de second Adam, c'est-à-dire dans sa médiation rédemptrice (Rom. 3²⁴; 1 Cor. 15²²; Eph. 2¹³; 4³²; 2 Tim. 2¹⁰ etc.); c) lorsque la locution ἐν Χριστῷ veut dire équivalamment « au point de vue chrétien, en chrétien » etc. (Rom. 16^{3.9.10}; 1 Cor. 3¹; 4^{15.17}; 2 Cor. 12²; Gal. 1¹³ etc.). — D) Que, même là où la substitution est absolument possible, elle fait disparaître presque toujours une nuance assez délicate, comme celle qui se produirait en mettant l'âme au lieu de la tête ou réciproquement.

vie des justes a une raison d'être beaucoup plus profonde. Le Christ, comme homme, possédait la plénitude de l'Esprit¹, plénitude qu'il devait faire déborder sur nous aussitôt qu'il aurait accompli son œuvre rédemptrice. Alors, au moment de la résurrection, il devient vraiment pour lui et pour nous « esprit vivifiant² » : pour lui, puisque la grâce dont il est plein rejaillit sur son corps et le rend spirituel ; pour nous, puisqu'il nous communique avec abondance tous les dons du Saint-Esprit et le Saint-Esprit lui-même. Désormais, au point de vue surnaturel, nous vivons par le Fils et nous vivons par l'Esprit ; ou, plus exactement, nous vivons de l'Esprit envoyé par le Fils. Il y a identité d'opérations sans confusion de personnes. Prenez, par exemple, la filiation adoptive. Il est certain qu'elle nous vient du Fils qui nous a adoptés et fait accepter pour frères. Dieu nous a « prédestinés à la filiation adoptive par Jésus-Christ » ; et nous devenons « fils de Dieu par la foi » et le baptême, c'est-à-dire par l'acte et le rite qui nous mettent « en communion avec le Fils de Dieu³ ». Néanmoins le Saint-Esprit est appelé « Esprit de filiation » comme si sa présence la conférait ; et en effet « tous ceux qui sont mus par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu⁴ ». C'est que Dieu nous adopte pour fils en nous donnant son Esprit et le Christ nous adopte pour frères en nous envoyant son Esprit qui nous communique la forme divine du Fils de Dieu : « Car si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ celui-là n'est pas au Christ. » Mais la preuve « que vous êtes fils, [c'est que] Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans vos cœurs, lequel crie : Abba, Père ! Donc tu n'es plus esclave mais fils ; que si tu es fils, donc aussi héritier de par Dieu⁵ ». Le Saint-Esprit est plus que le témoin, il est le messager, l'agent et le gage de la filiation.

Ainsi, loin d'être une source d'obscurité, la compénétration active du Fils et du Saint-Esprit est pour nous un foyer de lumière des plus intenses. Grâce à elle, nous comprenons

1. Col. 1¹⁹. — 2. 1 Cor. 15⁴⁵.

3. 1 Cor. 1⁹. — Gal. 4⁵ (le Fils s'est incarné pour nous conférer la filiation adoptive) ; Eph. 1⁵ (προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν διὰ Ἰ. Χ.). — Gal. 3²⁶ (πάντες υἱοὶ Θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Cf. p. 376-7.

4. Rom. 8¹⁵ (ἐλάβετε πνεῦμα υἰοθεσίας) ; Rom. 8¹⁴ (ὅσοι πνεύματι Θεοῦ ἄγονται οὗτοι υἱοὶ εἰσι Θεοῦ). — 5. Gal. 4^{6,7}.

mieux pourquoi le Christ devait ressusciter pour nous envoyer son Esprit et pour devenir lui-même esprit vivifiant. Elle éclaire aussi la nature du corps mystique, qui n'est pas une fiction, une simple métaphore ou une pure entité morale, mais un composé de l'ordre surnaturel recevant l'influx vital à la fois de la tête, centre de l'organisme, et de l'âme, principe de vie. Dès lors la doctrine si consolante de la communion des saints n'est plus une théorie rattachée artificiellement à la théologie de l'Apôtre mais un corollaire, clair et facile, de son enseignement.

La communion des saints. — C'est le lien de vie solidaire qui unit les membres du Christ entre eux et avec leur chef, sous l'action commune d'un même Esprit. Cette définition a le double avantage de s'accorder avec la terminologie paulinienne et d'être assez souple pour se plier à toutes les précisions ultérieures, sans préjuger le sens de l'article tardivement inséré au Symbole¹.

L'Apôtre appelle « saints » tous ceux qui sont en communion avec Jésus-Christ, ou, comme il dit de préférence, tous ceux « qui sont dans le Christ ». Qu'ils luttent encore dans le stade ou qu'ils aient déjà reçu la couronne, cela ne met pas de différence à ses yeux ; car la charité qui « ne déchoit point » les unit également au Christ Jésus ; vivants ou morts, ils sont toujours « avec lui, en lui » ; ils font partie de son royaume, de son corps mystique. Il est remarquable que Paul emploie constamment ce mot de « saints » comme un simple synonyme de chrétiens et l'applique sans distinction à tous les fidèles, là même où de graves abus sont à réformer. Serait-ce

1. Sur l'origine, le sens et le motif de l'insertion au Symbole des mots *sanctorum communionem*, cf. *Revue d'histoire et de littér. religieuses*, t. IX, 1904, p. 222-252 (dom Morin) et *Diction. de théol. cathol.*, t. III, 1906, col. 350-4 (P. Bernard). L'addition s'est produite vers le commencement du v^e siècle ou la fin du siècle précédent et très probablement en Gaule. Le mot *sanctorum* n'est pas au neutre (des choses saintes) comme l'a prétendu Zahn, mais au masculin. Les saints désignent certainement, outre les fidèles ou les saints de la terre, les élus du ciel. Il est seulement permis de se demander si l'introducteur de la formule n'a pas eu l'intention de désigner en première ligne les bienheureux ; la communion des saints de la terre entre eux allait de soi et ne pouvait faire doute pour personne, tandis que la communion entre les saints de la terre et ceux du ciel venait d'être assez vivement contestée dans la Gaule méridionale.

parce qu'il les suppose tous individuellement dignes de ce titre, laissant à celui qui sonde les reins et les cœurs le soin de faire le partage? Ou prendrait-il ce nom au sens théocratique et social qu'il avait sous l'ancienne alliance, et suffirait-il pour y avoir droit d'appartenir à l'Église dont la sainteté rejaillirait alors sur chacun des fidèles? Ce qui favorise cette seconde hypothèse, c'est que Paul ne reconnaît que deux manières de sortir du corps mystique : l'infidélité et l'excommunication. Par l'infidélité, le baptisé se sépare de la tête d'où dérive tout influx vital ; par l'excommunication, il en est, à cause de ses scandales, retranché d'office. Quiconque, une fois entré dans l'unité du corps mystique, ne s'en est pas entièrement détaché ou n'en a pas été solennellement exclu appartient donc à la sphère où s'exerce la communion des saints.

Une certaine communauté de biens et de maux est essentielle à toute société. Tous les membres d'un corps moral se prêtent un mutuel secours. Les plus humbles ont besoin des plus nobles et les plus nobles des plus humbles. Le bien-être ou le malaise des uns est partagé en quelque mesure par tous. L'honneur ou le déshonneur des uns rejaillit moralement sur tous. Et cela est plus vrai encore de la société chrétienne dont l'union plus intime a le corps humain pour emblème. Chaque chrétien travaille au développement du corps du Christ. La personne même de Jésus-Christ possède une plénitude à laquelle il est impossible de rien ajouter ; mais le Christ mystique est susceptible d'accroissements indéfinis qu'il reçoit par la croissance individuelle de ses membres. Ainsi l'Église s'élève par degrés « en un temple saint dans le Seigneur » et le corps du Christ acquiert peu à peu sa pleine stature et devient « un homme parfait », grâce au progrès continu de son organisme. Aucune partie ne gagne rien qui ne profite au tout ; mais, inversement, le tout ne gagne rien qui ne soit profitable aux parties. Il se produit de la sorte comme un circuit vital, amenant au centre tout le produit de l'énergie pour le disperser ensuite dans toutes les directions : tel l'océan absorbe en lui les fleuves dont il alimente la source. Mais il y a cette différence à l'avantage du corps mystique qu'il

garde tout ce qu'il a reçu et qu'il le rend sans en rien perdre.

La communion des saints a pour but d'enrichir le trésor de l'Église et d'en faire ensuite la distribution à tel ou tel membre. Le premier résultat s'obtient par tout acte méritoire; le second, principalement par la prière. « Maintenant, dit l'Apôtre, je me réjouis de mes souffrances [endurées] pour vous et je complète dans ma chair ce qui manque aux tribulations du Christ pour son corps, qui est l'Église¹. » Selon ses préjugés dogmatiques, le lecteur est exposé à lire dans ce texte trop ou trop peu de choses; mais il y a du moins trois faits certains : 1. Les tribulations du Christ ne sont pas les souffrances de Paul lui-même qui seraient appelées ainsi parce qu'elles ont quelque analogie avec celles du Christ; ce sont les douleurs et les tourments supportés par le Christ durant sa vie mortelle. — 2. Ces tribulations, malgré leur valeur infinie, présentent à un point de vue une sorte de déficit : le mot employé par l'Apôtre (ὕστερημα) ne peut pas avoir d'autre sens. — 3. Il appartient aux hommes de combler cette lacune, et de parachever ainsi l'œuvre du Christ; et c'est ce que Paul est fier et joyeux de faire en complétant (ἀνταναπληρῶ) ce qui manque aux tribulations de son Maître. Mais, parvenu à ce point, l'exégète n'avance plus qu'avec hésitation. Quelles sont les tribulations du Christ qu'il s'agit de parfaire pour le bien de l'Église? Sont-ce les souffrances de Gethsémani et du Calvaire, en soi plus que suffisantes pour le salut de l'humanité, mais dont il reste à assurer l'application aux âmes individuelles? Ou bien les persécutions subies pour fonder le royaume de Dieu, persécutions auxquelles les apôtres et après eux tous les prédicateurs de

1. Col. 1²⁴ : Νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν, καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ ὃ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία. — Le sens de ὑστερήμα « ce qui manque », opposé à περισσευμα « ce qui abonde » (2 Cor. 8¹³⁻¹⁴), est ce qui demande à être complété (ἀναπληροῦν, 1 Cor. 16¹⁷; Phil. 2³⁰ ou προσαναπληροῦν, 2 Cor. 9¹²; 11⁹ ou καταρτίζειν, 1 Thess. 3¹⁰). Le mot ne se trouve chez S. Paul que dans ces huit textes et le sens ne saurait en être douteux. — Le sens du mot ἀνταναπληροῦν, qu'on ne rencontre pas ailleurs dans la Bible et qui est très rare chez les écrivains profanes, est aussi parfaitement certain; c'est « compléter ce qui est incomplet ». Comme S. Paul, avec ὑστερήμα, met d'ordinaire ἀναπληροῦν ou προσαναπληροῦν, on peut se demander quelle est la nuance exacte de la particule composante ἀνά. Ne fait-elle que renforcer l'idée?

l'Évangile doivent avoir leur part? Dans la première hypothèse, le dogme de la communion des saints est directement enseigné. Dans la seconde, nous apprenons du moins que Jésus-Christ a fondé le salut du genre humain sur le principe de la solidarité et que ses continuateurs doivent partager ses travaux pour réaliser ses desseins de miséricorde.

Qui dit solidarité dit réversibilité de mérites et de démerites. Cette idée était courante chez les contemporains de Paul. Aussi l'Apôtre ne s'attarde pas à la justifier : il affirme que l'église de Corinthe expie par des maladies et des deuils l'irrévérence apportée par quelques-uns dans la célébration de l'eucharistie¹; il affirme que le mari chrétien sanctifie la femme infidèle et que la femme fidèle sanctifie le mari païen²; il affirme que l'aumône comble en quelque sorte l'inégalité entre les disciples, les riches donnant aux pauvres le superflu de leurs biens temporels et les pauvres le leur rendant en biens d'un ordre supérieur³. Il a tellement confiance dans cet échange de grâces spirituelles qu'il ne cesse d'implorer les prières de ses correspondants, de leur offrir en retour le secours des siennes et de leur recommander de prier les uns pour les autres : « Faites en tout temps par l'Esprit toute espèce de prières et de supplications... priez pour tous les saints et aussi pour moi, afin que Dieu me donne de parler hardiment et de prêcher avec liberté le mystère de l'Évangile⁴. » C'est qu'il compte sans balancer sur l'efficacité des prières auxquelles il attribue sa délivrance, la protection dont Dieu l'entoure, et le succès de sa prédication. Lorsque la supplication acquiert un tel degré d'intensité qu'on peut l'appeler une lutte, un combat⁵, elle est toute-puissante auprès de Dieu.

La prière des justes n'est pas seulement utile aux vivants, elle est aussi profitable aux morts. Un chrétien d'Éphèse, Onésiphore, venait de mourir après avoir prodigué à Paul les marques les plus touchantes d'affection et de dévouement. Pour payer sa dette de reconnaissance, l'Apôtre ne se contente pas de recommander à Timothée la famille d'Onési-

1. 1 Cor. 11³⁰⁻³². — 2. 1 Cor. 7¹⁴. — 3. 2 Cor. 8¹³⁻¹⁵. — 4. Eph. 6¹⁸⁻¹⁹.

5. Rom. 15³⁰ : Παρακαλῶ ὑμᾶς... συναγωνίσασθαι μοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ὑπὲρ ἐμοῦ.

phore, il recommande lui-même à Dieu l'âme du défunt : « Que le Seigneur lui donne de trouver miséricorde auprès du Seigneur en ce jour-là¹. » Plusieurs commentateurs protestants enregistrent le fait d'assez mauvaise grâce et non sans étonnement. Mais qu'y a-t-il de plus naturel, si l'Église est une et si elle embrasse les morts aussi bien que les vivants ?

III. LE GOUVERNEMENT DE L'ÉGLISE.

Situation spéciale des fondations de Paul. — Nous avons dit, dans le premier volume de cet ouvrage, comment les chrétientés fondées par Paul restaient toujours sous sa tutelle². Aucune n'eut de son vivant une organisation autonome. A proprement parler, il en était le seul évêque. Il les administrait par lui-même et les faisait régulièrement visiter par ses coadjuteurs. Silas, Tite, Timothée, Luc, Clément, Crescent, Tychique et plusieurs autres étaient sans cesse en campagne pour y maintenir l'ordre, la ferveur et l'unité. Jusqu'au terme de sa carrière, les missions qu'il confiait à ses lieutenants furent temporaires et révocables. Tite, laissé en Crète pour y organiser les églises récemment évangélisées, devait le rejoindre dès l'arrivée d'un suppléant³. Timothée, qui ne jouissait pas à Éphèse d'une position plus stable, fut bientôt rappelé lui aussi et remplacé, selon toute apparence, par Tychique⁴. Bref, toutes les fondations de Paul relevaient directement de lui ; sur lui seul pesait vraiment « la sollicitude de toutes les églises⁵ ».

On peut se demander si cette centralisation excessive ne retarda pas l'organisation monarchique dans les fondations pauliniennes et si ces dernières jouèrent le rôle que semblaient leur assigner leur importance locale et leur origine apostolique. Cette question sort de notre cadre. Qu'il suffise de noter qu'en étudiant l'évolution de la hiérarchie dans les églises fondées par saint Paul, on doit s'attendre à rencontrer un système moins uniforme et une période de tâtonnements

1. 2 Tim. 1¹⁸. — 2. T. I, p. 478-480. — 3. Tit. 3¹². — 4. 2 Tim. 4⁹⁻¹²⁻¹³.

5. 2 Cor. 11²⁸ : ἡ μέριμνα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν.

plus longue. Ce n'est pas à dire que ces églises fussent privées de tout gouvernement propre. Dès qu'une chrétienté avait franchi le stade embryonnaire, elle recevait des directeurs chargés de sa conduite. C'est ainsi qu'au retour de son premier voyage apostolique, Paul ordonna des anciens dans chaque communauté établie par lui peu auparavant¹. Dans l'église de Corinthe, qu'on cite volontiers comme type d'assemblée démocratique, on célébrait l'eucharistie, on faisait des collectes, on jugeait les conflits, ce qui suppose des fonctionnaires régulièrement constitués; mais il est vrai que l'Apôtre garda toujours cette communauté turbulente sous sa dépendance directe². A Thessalonique, quelques mois seulement après la fondation de cette église, nous constatons la présence d'ouvriers, de présidents et d'admoniteurs, à qui les fidèles doivent amour, respect et gratitude³. Nous ignorons s'ils ont assumé spontanément cette charge ou si elle leur a été confiée par l'Apôtre; toujours est-il qu'elle est reconnue et sanctionnée par lui. Une ancienne tradition, vieille déjà du temps d'Origène, regardait Caïus, l'hôte de Paul à Corinthe, comme le premier évêque de Thessalonique⁴. Cette tradition a toute chance d'être sérieuse, car rien ne faisait penser spécialement à Caïus pour ce poste lointain; seulement on ne dit point et il n'est pas probable que Caïus fût évêque du vivant de Paul. Les Actes des apôtres ne font aucune allusion à l'organisation de l'église de Philippi; mais comme saint Luc, dans son récit, s'en tient à un petit nombre de faits représentatifs, son silence ne préjuge rien. En effet saint Paul, environ dix ans après la fondation de cette chrétienté, salue les ἐπίσκοποι et les diacres conjointement avec les fidèles⁵; il appelle Épaphrodite, le délégué des Philippiens, son frère, son collaborateur et son compagnon d'armes⁶; il qualifie un autre membre de cette chrétienté d'excellent compagnon de joug⁷: ce qui porte à croire que ces deux personnages étaient investis d'une autorité officielle.

1. Act. 14²³.

2. Timothée (1 Cor. 4¹⁷; 16¹⁰), Tite (2 Cor. 2¹³; 7⁶⁻¹⁴; 8⁶⁻¹⁶⁻²³), un autre frère (2 Cor. 12¹⁸) y représentent Paul presque à titre permanent.

3. 1 Thess. 5¹²⁻¹³. — 4. Origène sur Rom. 16²³.

5. Phil. 1¹. — 6. Phil. 2²⁵. — 7. Phil. 4³.

Enfin, lorsqu'il sentit approcher le terme de sa carrière, l'Apôtre se préoccupa vivement de donner à toutes ses églises une organisation assez forte pour les préparer à se passer de lui. De là les injonctions pressantes et les instructions précises envoyées à Tite et à Timothée¹. La période transitoire touche à sa fin; on s'achemine vers une constitution définitive².

Le pouvoir coercitif de l'Église. — Comme toute société parfaite, l'Église possède inaliénablement le droit de se régir, le droit de se défendre et le droit de se perpétuer, qui découlent en ligne directe de son droit de vivre.

Le pouvoir de se gouverner lui vient de Dieu. « Veillez sur vous-mêmes et sur tout le troupeau dans lequel l'Esprit-Saint vous a établis gardiens pour gouverner l'Église de Dieu qu'il s'est acquise par son propre sang³ », dit saint Paul aux anciens d'Éphèse accourus pour recevoir ses recommandations suprêmes. Ce texte est à méditer. Les personnages dont il s'agit n'ont qu'une autorité subordonnée et cependant ils surveillent, ils inspectent, ils gouvernent les fidèles de Jésus-Christ. Bien qu'ils aient été désignés et constitués par l'intermédiaire des hommes, ils tiennent leur autorité de l'Esprit-Saint dont elle dérive en dernière analyse. Leur charge est locale et leur juridiction restreinte, néanmoins ils gouvernent l'Église de Dieu, parce que l'Église est une et indivisible. Quant au pouvoir de légiférer, saint Paul se le réserve à lui-même. Il ne connaît qu'une autorité supérieure à la sienne, celle du Christ; il sait très bien distinguer les préceptes de son Maître des siens propres⁴, mais il a conscience de commander lui-même au nom de celui qui l'a envoyé : « Si quelqu'un est prophète ou doué de l'Esprit, écrit-il aux Corinthiens auxquels il vient d'intimer diverses injonctions, celui-là doit reconnaître que ce que j'écris c'est le

1. 1 Tim. 13-4; 31-13; 59-22; 2 Tim. 2²; Tit. 15-9.

2. Nous n'avons pas à répéter ici ce que nous avons dit dans le premier volume, p. 475-485 et note Y, p. 488-494. Aux auteurs cités, joindre H. Bruders, *Die Verfassung der Kirche bis zum Jahre 175 nach Christus*, Mayence, 1904; P. Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris, 1909.

3. Act. 20²⁸. — 4. 1 Cor. 78-10-25.

commandement du Seigneur¹. » Terribles sont ses menaces à l'adresse des rebelles et des insubordonnés². Qu'on ne prenne pas pour faiblesse son extérieur humble et son apparence chétive : « Les armes avec lesquelles nous combattons ne sont pas de chair ; mais elles sont puissantes [de toute la puissance] de Dieu pour renverser des forteresses. [Avec elles] nous renversons les raisonnements et tout rempart qui s'élève contre la science de Dieu ; et nous captivons toute pensée sous l'obéissance du Christ ; et nous sommes prêts à punir toute désobéissance lorsque votre obéissance sera complète³. » Il s'arroge donc un entier domaine non seulement sur la volonté des fidèles, mais encore sur leur intelligence : puissance vraiment surhumaine et, comme il dit lui-même, divine !

Mais si l'Apôtre, ni à Corinthe ni ailleurs, n'admet d'autorité capable de tenir la sienne en échec, il reconnaît dans toutes les églises une autorité à côté et au-dessous de la sienne. Il investit de son pouvoir Tite et Timothée⁴ ; il somme les Thessaloniciens et les Corinthiens de faire usage du leur ; il félicite ces derniers d'en avoir usé avec modération⁵ ; il rappelle aux anciens d'Éphèse leur droit et leur devoir de gouverner l'Église de Dieu⁶.

Si la primitive Église n'opposa aux ennemis du dehors que la résistance passive, le *non possumus* dont les apôtres avaient donné la formule et l'exemple⁷, il lui fallait d'autres armes contre les ennemis intérieurs, soumis à sa juridiction du fait de leur baptême⁸. En menaçant de ses sévérités les factieux de Corinthe, Paul ne soupçonne pas que son droit de châtier les coupables puisse être mis en question : « Voici que je viens vers vous pour la troisième fois ; tout sera réglé sur la déposition de deux ou trois témoins. J'ai déjà dit et je redis, maintenant que je suis absent comme je l'ai fait quand j'étais présent, à ceux qui ont péché et à tous les autres, que si je viens je ne pardonnerai plus... J'écris ceci pendant mon absence afin de ne pas, durant ma présence, user avec trop

1. 1 Cor. 14³⁷. — 2. 2 Cor. 13¹⁰. — 3. 2 Cor. 10⁴⁻⁶.

4. 1 Tim. 1³ ; Tit. 1⁵. — 5. 1 Thess. 5¹⁴ ; 1 Cor. 5²⁻¹³ ; 2 Cor. 2¹⁰⁻¹¹.

6. Act. 20²⁸. — 7. Act. 4²⁰ ; 5²⁹. — 8. 1 Cor. 5¹²⁻¹³.

de rigueur de la puissance que le Seigneur m'a donnée pour édifier et non pour détruire¹. » Partout l'Apôtre revendique avec la même énergie son droit de punir. Sa répression ne sera pas arbitraire, il gardera les formes juridiques, mais il châtiara les délinquants selon leurs fautes et ne fera grâce qu'au repentir². Il prescrit à Timothée la même pratique : « Ne reçois d'accusation contre un ancien que sur le témoignage de deux ou trois personnes. Reprends devant tout le monde ceux qui ont failli, afin que les autres en conçoivent de la crainte³. » Les peines infligées par saint Paul étaient la réprimande, l'exclusion temporaire et l'anathème. Un des premiers devoirs des chefs de l'Église est de reprendre ceux qui font mal. Il y avait clairement deux sortes d'admonitions : l'une paternelle ou fraternelle, qui pouvait être privée ; l'autre plus officielle et moins bénigne, qui devait être publique. Saint Paul semble indiquer, comme l'Évangile, que ces deux réprimandes étaient successives et servaient de prélude à une correction plus grave : « Après une ou deux admonitions évite le factieux (αἰρετικὸν ἄνθρωπον, le fauteur de schismes ou de partis), sachant qu'un tel homme est perverti et qu'il pêche, condamné par son propre jugement⁴. » Du reste, l'excommunication avait deux formes entièrement différentes : l'une n'était que la mise en quarantaine des chrétiens turbulents, brouillons ou scandaleux, la cessation provisoire de rapports avec eux, jusqu'à ce qu'ils se fussent amendés : tels les désœuvrés de Thessalonique ; tels les pécheurs publics de Corinthe⁵ ; tels les novateurs des Pastorales, à moins que ces derniers n'appartiennent à la catégorie des criminels obstinés et incorrigibles que Paul livre à Satan pour leur apprendre à ne pas blasphémer. Il avait frappé de cet anathème Hyménée et Alexandre⁶. Un instant il avait pensé à le fulminer contre l'incestueux de Corinthe ; mais il se contenta bientôt d'une pénalité plus douce⁷, il félicita même l'église d'avoir fait grâce, car le droit de sévir contre les rebelles implique celui de pardonner aux repentants.

Le soin avec lequel certaines corporations grecques, telles

1. 2 Cor. 13¹⁻².¹⁰. — 2. 2 Cor. 12²¹. — 3. 1 Tim. 5¹⁹⁻²⁰. — 4. Tit. 3¹⁰.

5. 2 Thess. 3¹⁴ et 1 Cor. 5²⁻⁷. — 6. 1 Tim. 1²⁰. — 7. 1 Cor. 5⁵ ; 2 Cor. 2⁵⁻⁹.

que les éranes et les thyases, cherchaient à écarter l'ingérence de l'état dans leurs affaires intérieures, les pénalités qu'elles infligeaient aux membres délinquants — amendes en argent et en nature, exclusion des fêtes et des festins, expulsion même de la société — éclairaient bien peu la constitution primitive des communautés chrétiennes qui n'étaient pas formées sur ce modèle. L'organisation des juiveries dans la Diaspora en donnerait une idée plus juste. Mais les juiveries, étant des associations légales, avaient au besoin l'appui ou du moins la tolérance de la force publique. Le conseil des anciens y jouissait d'un pouvoir discrétionnaire au civil et au religieux; il prononçait la bastonnade avec une libéralité qui nous étonne, l'excommunication simple, une exclusion solennelle accompagnée d'anathème qui n'était sans doute qu'un équivalent adouci de la lapidation, au cas où celle-ci n'était point praticable. Par contre, chez les premiers chrétiens, nous ne trouvons aucun exemple de châtiment corporel : les peines se réduisaient à la réprimande, à l'éloignement temporaire et à l'excommunication, avec livraison du coupable aux mains de Satan. Toutes ces peines, même la dernière, étaient médicinales; aucune n'était purement vindicative. C'est que l'Eglise n'oublie point les recommandations de son divin fondateur; son but n'est pas la domination; son idéal n'est pas d'inspirer la terreur et de faire ostentation de sa force; la mesure et la limite de son pouvoir est la protection de la vérité dont elle fut constituée « la colonne et le ferme appui ¹ ».

1. 1 Tim. 3¹⁵ : [Ταῦτά σοι γράφω] ἵνα εἰδῇς πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ Θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία Θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἐδραίωμα τῆς ἀληθείας. L'instruction est adressée à Timothée, mais elle est générale et vise tous les dignitaires ecclésiastiques dont il est question au chapitre III et peut-être les catégories de fidèles dont les devoirs sont tracés au chapitre II. On traduira donc πῶς δεῖ ἀναστρέφεσθαι par « comment il faut se conduire » et non par « comment il faut te conduire ». — L'expression οἶκος Θεοῦ, préparée par 3⁶ (si quis domui suæ præesse nescit quomodo Ecclesiæ Dei diligentiam habebit?), signifie *famille* de Dieu (*domus Domini*, Os. 8¹; 98¹⁵); on évite ainsi l'inconvénient de comparer l'Eglise (qui jamais dans le N. T. ne désigne un édifice matériel) d'abord à une *maison* puis à une *colonne*. Le sens est donc : « comment il faut se comporter dans la famille de Dieu, *vu qu'elle est* (ἥτις est argumentatif *quippe quæ*) l'assemblée du Dieu vivant ». — L'Eglise est en premier lieu « la colonne de la vérité ». La colonne a pour but soit de supporter un toit, une architrave, soit d'élever dans les airs, d'exposer aux regards, une

Si, malgré tout, l'organisation des églises pauliniennes paraît un peu rudimentaire, l'autonomie à peine visible et le rôle de l'autorité sédentaire bien effacé, il faut tenir compte de quatre circonstances qu'on est exposé à perdre de vue.

1. Toutes les chrétientés au sein desquelles les Épîtres de saint Paul nous permettent de jeter un coup d'œil furtif sont d'une jeunesse extrême. Les plus vieilles datent de huit ou dix ans tout au plus; les autres viennent de naître. Doit-on s'étonner de les trouver encore en tutelle et peut-on leur demander d'avoir atteint déjà leur pleine croissance?

2. Les villes dont l'Apôtre avait fait son spécial apanage pour les offrir à Jésus-Christ comptaient parmi les plus turbulentes et les plus indisciplinées du monde romain. En abandonnant ces fondations à elles-mêmes, au lieu de les tenir directement sous sa main et de les gouverner par ses délégués, il courait le risque de les voir se consumer en brigues et en querelles intestines, à l'exemple des assemblées démocratiques de ce temps-là et de tous les temps.

3. Il y avait aussi à prévenir le danger d'isolement. L'union des communautés judéo-chrétiennes était cimentée par le sentiment national autant ou plus que par le sentiment religieux. Le premier lien manquait dans les églises de la gentilité; car l'amour de patrie n'existait point dans le monde hellénique ou se confondait avec l'orgueil de la cité même. Dans ces conditions, une autonomie trop complète ou trop hâtive était un péril permanent de schisme et d'hérésie.

4. Peut-être les dons charismatiques, plus abondants à l'origine, suppléaient-ils en quelque mesure au défaut d'organisation hiérarchique. Cet état de choses était passager, mais il pouvait servir de transition entre la première enfance des églises et l'époque de leur maturité.

statue, un monument commémoratif. Le second sens est préférable tant à cause du singulier στῦλος (une colonne seule ne supportant pas une toiture) que parce que le premier est déjà exprimé — et plus énergiquement — par ἐδραίωμα. Ce mot, dérivé de ἐδραῖος, « ferme », désigne tout ce qui donne la solidité à un édifice et en assure la durée, comme les soubassements, les substructions. Si l'Église a pour mission d'exposer la vérité aux regards des hommes, c'est qu'elle est visible; et si elle a pour office de soutenir efficacement la vérité, c'est qu'elle est infaillible.

NOTE V₂. — LES DIGNITAIRES DE L'ÉGLISE PRIMITIVE.

I. MINISTÈRE ORDINAIRE ET MINISTÈRE EXTRAORDINAIRE.

Nous appelons ministère *ordinaire* ou *hiérarchique* celui qui est conféré par l'Église visible ou par ses représentants officiels au moyen d'un rite extérieur; ministère *extraordinaire* ou *charismatique* celui qui est conféré par l'action intérieure et invisible de l'Esprit-Saint. L'Église devait bien reconnaître et sanctionner ce dernier ministère, mais elle n'en avait pas l'initiative.

1. *Ministère ordinaire*. — La désignation du ministre ordinaire s'appelle proprement élection (χειροτονία). Le mot χειροτονεῖν voulait dire à Athènes « voter à mains levées », en particulier « élire quelqu'un à mains levées », dans l'assemblée du peuple. Mais, en dehors des républiques grecques, le sens étymologique se perdit de bonne heure et, à l'époque néo-testamentaire, dans Philon et Josèphe, χειροτονεῖν signifie couramment « élire de n'importe quelle façon », ou même « désigner, instituer, établir », sans aucune idée accessoire de vote ou d'élection. Cf. Josèphe, *Antiq.* VII, xi, 1; XIII, ii, 2 (grand-prêtre); VI, xiii, 9; VII, ix, 3 (roi); Philon, édit. Mangey, t. II, p. 58 et 76 (Joseph *établi* gouverneur) etc. — Le mot ne se trouve que deux fois dans le Nouveau Testament, une fois au sens d'*élire* (2 Cor. 8¹⁹ : χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν συνέκλητος ἡμῶν), l'autre fois au sens d'*établir* (Act. 14²³ : χειροτονήσαντες αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους). Il est rare chez les Pères apostoliques, *Doct. Apost.* xv, 1 (*élire* aux fonctions d'éπίσκοπος et de diacre), S. Ignace, *Phil.* x, 1; *Smyrn.* xi, 2; *Polyc.* vii, 2 (*désigner* un diacre pour porter un message à Antioche). — Beaucoup plus tard, la langue ecclésiastique revint partiellement à l'acception suggérée par l'étymologie et χειροτονεῖν (avec le substantif χειροτονία) se dit soit de l'élection des ministres sacrés, soit de leur ordination par l'imposition des mains, soit des deux actes à la fois. Pratiquement, χειροτονία et χειροθεσία sont souvent synonymes. — Mais, en soi, l'élection et l'imposition des mains furent toujours distinctes; et, tandis que la dernière était réservée à ceux qui en avaient reçu le pouvoir, l'autre pouvait être attribuée à la communauté. Le droit sur ce point dut varier dans les diverses églises.

2. *Ministère extraordinaire ou charismatique*. — En dehors de S. Paul et de la *Prima Petri* (4¹⁰), le mot χάρισμα n'a été rencontré que dans Philon (*De leg. alleg.* iii, 30, Mangey, I, 102), où il semble synonyme de χάρις. Les Pères apostoliques et les écrivains ecclésiastiques plus récents, empruntant le mot à S. Paul et l'employant dans un sens très général, ne peuvent nous être d'aucun secours (Clément, *Ad Corinth.* xxxviii, 1; Ignace, *Ephes.* xvii, 2; *Smyrn.* Inscript.; *Polyc.* ii, 2). Il ne se trouve ni dans la *Didachè* ni dans l'*Épître de Barnabé*. Nous avons dit que S. Paul, qui d'ailleurs lui donne les sens les plus variés, s'en sert souvent dans une acception qu'on peut appeler technique pour désigner *un don gratuit, surnaturel et passager, conféré en vue de l'utilité commune de l'Église*. Cf. t. I, p. 180. D'après lui, chaque

fidèle possède un ou plusieurs charismes. Il est possible que dans 1 Cor. 7⁷ (ἐκαστος ἰδίον ἔχει χάρισμα ἐκ Θεοῦ) *charisme* doive se prendre au sens plus général de « grâce » ; mais dans Rom. 12⁶ (ἔχοντες χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα) l'énumération qui suit montre qu'il s'agit bien des *charismes* proprement dits ; or ils sont distribués à chacun des croyants (12³ : ἐκάστῳ ὡς ὁ Θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως). Même conclusion à tirer de 1 Cor. 12⁷ (ἐκάστῳ δίδεται ἡ φανέρωσις τοῦ Πνεύματος) surtout comparé avec 12¹¹ (διαφορῶν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται) ; ce serait faire violence au texte que d'expliquer : « à chacun de ceux qui, en fait, possèdent des charismes ». D'ailleurs cette exégèse forcée ne conviendrait pas à Eph. 4⁷ (ἐνὶ δὲ ἐκάστῳ ἡμῶν ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ), où le mot χάρις est évidemment employé au sens de *charisme*. Comparez aussi 1 Petr. 4¹⁰. — Parmi les charismes, il y en a plusieurs qui se rapportent directement à l'enseignement et au gouvernement de l'Église. C'est le cas en particulier pour les noms de la liste de l'Épître aux Éphésiens (4¹¹ : apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs et docteurs), puisque ces charismes sont destinés « à rendre aptes les saints à l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ ». Les pasteurs et docteurs, étant compris sous le même article défini, semblent appartenir à la même catégorie. Quant aux évangélistes, mentionnés ici seulement, ils paraissent être une simple variété des trois autres charismes entre lesquels règne une sorte de hiérarchie : « Dieu a placé dans l'Église premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, en troisième lieu des docteurs » (1 Cor. 12²⁸). — Il fallait cependant que docteurs, prophètes et apôtres fussent reconnus par l'Église où devaient s'exercer leurs charismes. S. Paul propose dans ce but un critère négatif (l'absence de doctrines pernicieuses, 1 Cor. 12³) et un critère positif (le jugement des autres possesseurs de charismes, 1 Cor. 14²⁹), critères qui en pratique pouvaient se trouver insuffisants. La *Didaché* revient sur la question et assigne comme critères : pour le docteur, l'orthodoxie de la doctrine (XI, 1-2) ; pour le prophète, une conduite irréprochable et le désintéressement (XI, 7-12) ; pour l'apôtre, le désintéressement aussi et la fidélité à sa mission qui l'obligeait à ne pas séjourner, sans besoin absolu, dans les églises constituées (XI, 4-6).

3. *Ministère mixte*. — Naturellement, les apôtres et leurs délégués, ou les fidèles quand l'élection leur revenait, choisirent pour les charges ecclésiastiques ceux qu'ils voyaient ornés d'un charisme de gouvernement. Lorsqu'il fut question d'imposer les mains aux sept premiers diacres hellénistes, on eut soin de s'assurer qu'ils étaient « remplis d'Esprit-Saint et de sagesse » (Act. 6³) ; la mission officielle et la consécration de Paul et de Barnabé eurent la même origine charismatique (Act. 13³) ; Timothée devait son office à la prophétie dont il était doué ou plutôt aux prophéties qui le désignaient (1 Tim. 4¹⁴ ; cf. 1¹⁸), quoique cet office lui eût été conféré par l'imposition des mains de Paul. Dans tous ces cas, il y avait eu intervention de l'Esprit-Saint et on peut croire qu'il en fut de même là où manquent les témoignages explicites ; car quelle garantie meilleure pour un bon choix que le témoignage du Saint-Esprit ? Par suite, les dignitaires, même élus par les fidèles et établis par les apôtres, n'avaient pas moins été préposés par

le Saint-Esprit au gouvernement des églises (Act. 20²⁸). Il pouvait donc y avoir dans les communautés naissantes trois sortes de directeurs spirituels : A) Des dignitaires établis par les apôtres ou leurs délégués en considération des charismes dont ils se trouvaient revêtus (ministère mixte); — B) des personnages investis par les apôtres ou leurs délégués d'une fonction officielle pour d'autres raisons (par exemple à cause de leur influence, de leurs relations, de leur qualité de premiers convertis, etc.); — C) enfin des personnes, hommes ou femmes, qui possédaient un charisme extraordinaire de ministère ou de gouvernement. — A l'origine, les ministères durent être généralement mixtes, en entendant le *charisme* au sens large qu'il a dans S. Paul. Plus tard, quand les charismes disparurent ou devinrent rares, le ministère ordinaire en tint lieu et survécut seul. La *Didachè* nous fait assister à la transition : « Choisissez-vous donc des ἐπίσκοποι et des diares dignes du Seigneur... car ils remplissent, eux aussi, auprès de vous, l'office sacré des prophètes et des docteurs » (XI, 1).

II. LES DIGNITAIRES DES ÉGLISES PAULINIENNES.

S. Luc rapporte (Act. 14²³) que Paul et Barnabé, au retour de leur premier voyage apostolique, « élurent des *anciens* aux néophytes dans chaque église » qu'ils avaient fondée peu auparavant (χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους). Cette élection, qui fut accompagnée de prières et de jeûnes (προσευχόμενοι μετὰ νηστειῶν), ne dut pas être une simple désignation des dignitaires, mais une cérémonie liturgique qui les inaugurait dans leurs nouvelles fonctions; car, aussi haut qu'on remonte, la consécration des ministres sacrés se fait au milieu des jeûnes et des supplications solennelles (cf. Act. 13³). Comme le récit des Actes est représentatif et que S. Luc n'a pas coutume de répéter ce qui va de soi et ce qu'il a dit une fois pour toutes, il n'y a pas lieu de s'étonner que cette mention soit isolée et il faut supposer au contraire que Paul suivit la même pratique dans les autres églises. En effet, il est accidentellement question des *anciens* (Act. 20¹⁷ : πρεσβύτεροι) de l'église d'Éphèse fondée par l'Apôtre et l'assertion qu'ils ont été établis par le Saint-Esprit (Act. 20²⁸) n'exclut point sa participation active.

Les textes des Actes nous permettent de conclure : 1) que Paul prenait l'initiative de l'élection des dignitaires ecclésiastiques, bien qu'il eût égard sans doute aux préférences des néophytes; 2) que l'élection était accompagnée d'une solennité rituelle; 3) qu'elle n'avait pas lieu sans quelque participation de l'Esprit-Saint. — Nous allons examiner si ces données, auxquelles nous laissons le vague qui convient, sont confirmées et précisées par les indications sommaires des Épîtres. Notons qu'il n'est question ici ni des *arbitres* dont Paul abandonnait entièrement le choix aux intéressés (1 Cor. 6¹); ni des *envoyés* chargés de recueillir ou de porter les aumônes, l'Apôtre refusant par principe de se mêler des affaires d'argent (1 Cor. 16³; cf. 2 Cor. 8¹⁸).

1. *L'église de Thessalonique*. — 1 Thess. 5¹² : « Rogamus autem vos fratres ut noveritis eos, qui laborant inter vos, et præsumt vobis in Domino, et monent vos, ¹³ ut habeatis illos abundantius in charitate propter opus illorum : pacem habete cum eis. — ¹⁴ Rogamus autem vos fratres,

corripite inquietos, consolamini pusillanimes; suscipite infirmos, patientes estote ad omnes. » D'après ce texte : A) Il y avait à Thessalonique des personnages dont la fonction était *a*) de travailler, de peiner, à l'œuvre de Dieu (κοπιῶντας), *b*) de présider les assemblées religieuses (προϊσταμένους ἐν κυρίῳ), *c*) d'avertir les frères et, au besoin, de les reprendre et de les admonester (νουθετοῦντας). — B) Les simples fidèles leur devaient : *a*) gratitude et reconnaissance (εἰδέναι n'est pas seulement connaître mais reconnaître une faveur, un bienfait), *b*) estime et amour (ἡγεῖσθαι αὐτοὺς ὑπερεκπερισσῶς ἐν ἀγάπῃ = faire d'eux le plus grand cas et cela dans un sentiment de charité), *c*) obéissance, afin que leurs avertissements ne fussent pas vains. — C) Cela suppose une situation officielle ou quasi officielle, reconnue des chrétiens de Thessalonique et de l'Apôtre lui-même. Ce dernier, s'adressant maintenant à ces dignitaires, leur rappelle leurs devoirs : « Reprenez les indisciplinés, encouragez les pusillanimes, soutenez les faibles, usez de longanimité envers tous, veillez à ce que personne ne rende le mal pour le mal. » Il est clair que ces prescriptions ne conviennent pas à tous les fidèles indistinctement et nous savons que Paul interpelle parfois diverses classes d'auditeurs au cours d'une même exhortation.

2. *L'église de Corinthe*. — Cette église était plus directement placée sous l'autorité immédiate de Paul, représenté presque en permanence par ses délégués, tels que Timothée (1 Cor. 4¹⁷), Tite (2 Cor. 2¹³; 7^{6,14}; 8^{6,16-23}; 12¹⁸) et d'autres encore. C'est toujours lui qui juge, qui règle et qui décide en dernier ressort (1 Cor. 5^{4,13}; 11^{2,34}; 14^{27,40}; 2 Cor. 13¹⁻⁴⁰ etc.). Il laissait cependant liberté complète pour le choix des arbitres (1 Cor. 6⁴⁻⁵) et des porteurs de collectes (1 Cor. 16³). Nous savons que le ministère charismatique était très florissant dans cette chrétienté (1 Cor. 12-14). Entre autres, la maison de Stéphanas, « prémices de l'Achaïe », s'était consacrée au service des saints (1 Cor. 16¹⁵ : εἰς διακονίαν τοῖς ἁγίοις ἔταξαν ἑαυτούς). Il en était de même probablement de Fortunat et d'Achaïcus. Paul ordonne aux fidèles « d'être soumis aux gens de cette espèce, ainsi qu'à tous ceux qui partagent leur labeur » (1 Cor. 16¹⁶). A côté du ministère charismatique, y avait-il un ministère ordinaire ou un ministère mixte? Qui présidait l'agape et qui célébrait l'eucharistie? Nous l'ignorons absolument. Si l'organisation de cette chrétienté paraît encore très rudimentaire, rappelons-nous que nos renseignements datent de trois ou quatre ans après sa fondation.

3. *L'église de Philippiques*. — L'Apôtre adresse son Épître à tous les fidèles σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις (Phil. 1⁴). Ces mots doivent évidemment s'entendre au sens qu'ils ont dans les Pastorales; les diacres sont donc les dignitaires du dernier degré et les ἐπίσκοποι désignent ceux que S. Paul appelle indifféremment ἐπίσκοποι ou πρεσβύτεροι et qui constituent le degré intermédiaire de la hiérarchie. La désignation collective ne prouve pas absolument qu'ils formaient un collège d'égaux; elle pourrait embrasser le président lui-même; mais il est plus probable que, là comme ailleurs, l'Apôtre se réservait la présidence qu'il exerçait habituellement par un de ses délégués. Pourquoi cette mention exceptionnelle des « anciens » et des diacres de Philippiques? Peut-être ces personnages avaient-ils pris une part spéciale à la collecte en faveur de Paul prisonnier : cette mention serait une reconnaissance implicite de

leurs services. Peut-être aussi voulait-il les recommander discrètement à l'attention et au respect des simples fidèles. Il comble d'éloges leur envoyé Éphaphrodite, qu'il appelle son « frère », son « collaborateur » et son « compagnon d'armes » (Phil. 2²⁵) et qui devait occuper dans l'église une des premières places, sinon la première. L'allusion de Phil. 4³ est trop obscure pour qu'il soit possible d'en tirer quelque chose.

4. *Les églises d'Éphèse et de Crète.* — Presque au terme de la carrière de Paul, nous avons enfin sur l'organisation de ses églises des renseignements précis. Nous y trouvons une hiérarchie à trois degrés comprenant le représentant de l'Apôtre, un collège d'anciens et des diacres. A) *Les délégués de Paul*, Timothée et Tite, sont investis de sa puissance; ils ont pour mission de compléter l'organisation de l'église (Tit. 1⁵), de constituer des prêtres et des diacres (*Ibid.* et 1 Tim. 3¹⁻¹⁵; 5²²), de réprimer vigoureusement les hérétiques et les fauteurs de désordres (1 Tim. 1³; Tit. 3¹⁰ etc.), d'instruire les fidèles (1 Tim. 4¹¹; 6² etc.), de les reprendre et de les punir au besoin, sans même excepter les membres du clergé, en gardant toutefois les formes judiciaires (1 Tim. 5¹⁹⁻²⁰). La position des deux représentants de l'Apôtre ressemble donc à celle de l'évêque; elle en diffère seulement en ce qu'elle est déléguée *ad tempus* et révoquée *ad nutum*. Mais, quand ils devront être remplacés pour remplir une autre mission, ils le seront par un personnage unique — Artémas ou Tychique en Crète (Tit. 3¹²) et ce même Tychique à Éphèse (2 Tim. 4¹²) — de sorte que le gouvernement de ces églises conservera la forme monarchique. Les églises elles-mêmes ne sont pas consultées sur le choix de cet administrateur, quoiqu'on puisse supposer que le délégué de l'Apôtre était *persona grata* auprès des intéressés. — B) Relativement aux *anciens* (πρεσβύτεροι), la situation des deux chrétientés était différente. Celle d'Éphèse datait de plusieurs années et possédait depuis assez longtemps un collège d'anciens (Act. 20¹⁷); aussi l'Apôtre se contente-t-il de donner à Timothée une direction pour la création de ces dignitaires, le cas échéant (1 Tim. 3¹⁻⁷). Celle de Crète paraît avoir été récente; c'est pourquoi Tite reçoit l'ordre de pourvoir à l'institution d'*anciens* dans chaque ville (Tit. 1⁵). Les deux délégués ont la liberté du choix, sous la réserve des prescriptions suivantes : a) ils doivent prendre l'avis de la communauté sur l'aptitude ou du moins sur la bonne conduite des candidats (1 Tim. 3⁷; Tit. 1⁷); b) constater en eux la présence des qualités requises, qualités dont plusieurs (comme l'aptitude à l'enseignement) pouvaient être appelées *charismes*; c) ne pas imposer les mains sans mûres réflexions (1 Tim. 5²²), ni à un néophyte (1 Tim. 3⁶).

LIVRE SIXIEME

LES FRUITS DE LA RÉDEMPTION

CHAPITRE PREMIER

LA VIE CHRÉTIENNE.

I. LES PRINCIPES DE LA MORALE.

Le problème. — Au lieu de se dérouler en phrases démesurées, enchevêtrées d'incidentes et de particules causatives, bourrées de digressions et de parenthèses, qui ne laissent aucun répit à l'esprit ni à l'œil, comme les parties dogmatiques, les parties morales des lettres de Paul, coupées, hachées, déchiquetées en incises minuscules, s'égrènent le plus souvent comme une litanie monotone, sans suite apparente, sans lien grammatical, sans rapport avec l'idée maîtresse. Rien de plus déconcertant que ce contraste. Le lecteur est parfois rebuté par cette parénèse décousue et sans à-propos qui semble convenir à toutes les situations et à tous les destinataires. Si la morale des deux Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens forme un petit code familial assez suivi, si celle de l'Épître aux Romains esquisse les principaux devoirs du citoyen envers l'autorité et envers ses semblables, on ne voit pas pourquoi l'Apôtre les rattache à ces lettres de préférence à d'autres. Dans la seule Épître aux Galates, la morale jaillit du dogme; et, là encore, rien qui rappelle l'art consommé de l'Épître aux Hébreux, où dogme et morale se fondent en un

tout harmonieux. Presque toujours, ce sont des chapelets de conseils et de préceptes comme le suivant :

« Reprenez les indisciplinés;
encouragez les pusillanimes;
soutenez les faibles;
soyez pleins de support envers tous...
N'éteignez pas l'Esprit;
ne méprisez pas les prophéties;
éprouvez tout, attachez-vous au bien;
évitez toute apparence de mal¹. »

Ce phénomène n'est point spécial aux petites lettres; les grandes nous en fourniraient de nombreux exemples :

« Donner l'aumône avec simplicité,
aider les autres avec sollicitude,
faire miséricorde avec allégresse.
Charité sans hypocrisie.
Abhorrez le mal, attachez-vous au bien...
Joyeux par l'espérance,
patients dans la tribulation,
persévérants dans la prière,
pouvant aux nécessités des saints,
pratiquant l'hospitalité.
Bénissez vos persécuteurs;
bénissez et ne maudissez pas.

Se réjouir avec ceux qui sont dans la joie,
Pleurer avec ceux qui pleurent². »

Dans cette longue série de phrases sans liaison grammaticale ni unité logique, il est difficile d'apercevoir un principe directeur d'enseignement moral. Car voilà justement le point délicat — j'allais dire le point faible — de la morale de Paul : après avoir fait table rase de la Loi mosaïque, il ne dit jamais clairement par quoi il la remplace. La Loi de Moïse est abolie sans retour; le Christ est sa fin, le but où elle tend sans doute, mais aussi la limite où elle expire³. Le code sinaïtique a été déchiré, cloué à la croix⁴. Les chrétiens sont morts à la Loi et la Loi est morte pour eux⁵. Fils de la femme libre et non de l'esclave, c'est leur droit et leur devoir de persévérer dans la liberté que Jésus-Christ leur a conquise⁶. En voyant Paul renverser pièce à pièce l'édifice

1. 1 Thess. 5¹⁴, 19-22. — 2. Rom. 12⁸⁻¹⁵. — 3. Rom. 10⁴. — 4. Eph. 2¹⁵; Col. 2¹⁴.
5. Rom. 7⁴⁻⁶; Gal. 2¹⁹; Col. 2²⁰, etc. — 6. Gal. 4²¹⁻³¹; 5¹.

de la Loi antique, sans paraître songer à le reconstruire, on se demande avec inquiétude où s'arrêtera ce travail de démolition et sur quelle base reposera l'obligation de l'économie nouvelle. Car la distinction imaginée par certains exégètes entre la loi cérémonielle et la loi morale, dont l'une survivrait et continuerait à servir de norme tandis que l'autre serait frappée à mort par le Christ qu'elle a tué la première, cette distinction raffinée est inconnue à l'Apôtre. Pour lui, le code sinaïtique est un bloc indivisible qui subsiste ou périt tout entier. Il n'y a pas non plus à examiner si son attitude à l'égard de la Loi s'est modifiée avec l'âge, soit dans le sens de l'intransigeance, soit dans celui de la conciliation¹. Ses idées, pleinement arrêtées dès la réunion apostolique de l'an 50, avant qu'il n'écrivit une seule ligne de ses lettres², n'ont jamais varié depuis. A toutes les époques, il sut user de condescendance, tolérant des pratiques indifférentes, consacrées par l'usage et par les souvenirs religieux, s'y astreignant lui-même à l'occasion³; mais, d'un bout à l'autre de sa carrière, il soutint en principe l'abolition totale de la Thora, pour les Juifs aussi bien que pour les Gentils.

Comme la lumière toujours croissante projetée sur la loi naturelle par la révélation est un fait irrévocable, on pourrait essayer de reconstruire, sur les ruines de la Thora, un code nouveau qui ne serait que la loi de nature éclairée dans

1. Clemen, qui d'ailleurs s'est rétracté depuis (dans *Theol. Lit. Zeitung*, 1902, n° 8), soutenait que saint Paul était resté sur le terrain judéo-chrétien jusqu'à l'Épître aux Romains (*Die Chronol. der paulin. Briefe*, Halle, 1893). D'autres (Hausrath, Franke, Halmel, etc.) continuent à propager son ancienne thèse en s'appuyant surtout sur Gal. 5¹¹ : εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω, τί ἔτι διώκομαι; mais le premier ἔτι s'explique par Act. 16³ ou quelque autre fait semblable (comparez ἔτι, Gal. 1¹⁰). Sieffert, tout au rebours, essaye de démontrer que l'opposition à la Loi va en décroissant (dans les *Theol. Studien* en l'honneur de B. Weiss, 1897). Mais comment découvrir dans les Épîtres aux Thessaloniciens une opposition à la Loi plus forte que dans les Épîtres aux Romains et aux Galates?

2. Gal. 2^{3-7.14-21} et l'incident d'Antioche.

3. Act. 16³ (circoncision de Timothée); 18¹⁸ (vœu du naziréat); 21²⁶ (sacrifices dans le temple et purification rituelle); Rom. 14¹⁻⁶ (tolérance des faibles qui distinguent entre mets et mets, entre jour et jour). Dans Gal. 2³⁻⁴ Paul fait clairement entendre qu'il aurait pu consentir à la circoncision de Tite, comme il avait spontanément décidé celle de Timothée, si les judaïsants n'eussent pas prétendu la lui imposer. 1 Cor. 9^{20.21} formule le principe général de cette tolérance.

ses recoins obscurs par la révélation divine. Ce système, quelque ingénieux qu'il puisse être, n'a pas l'aveu de Paul. L'Apôtre reconnaît bien l'existence de la loi naturelle; il déclare les païens inexcusables pour l'avoir violée¹; il décrit la conscience citant l'homme à sa barre et prononçant, selon les cas, des sentences d'acquiescement ou des verdicts de condamnation²; mais il ne donne pas à cette norme intérieure le nom de loi³, parce que la loi est pour lui l'expression d'une volonté positive. D'ailleurs, il n'admettrait pas que le chrétien, affranchi de la Loi, rétrograde à l'état de nature. La Loi mosaïque marque nécessairement une étape dans les ascensions de l'humanité et, si elle doit disparaître, il faut qu'elle soit remplacée par quelque chose de meilleur. Aussi, au moment même où il oppose le régime de la Loi au régime de la grâce, en insinuant que ces deux états sont incompatibles, se défend-il avec énergie d'être exempt de toute loi et affirme-t-il qu'il dépend de la loi du Christ. Tel est le paradoxe : le chrétien est si essentiellement libre qu'il ne peut pas être sous le joug de la Loi et il est néanmoins soumis à une loi. C'est que l'économie nouvelle est une vraie loi si l'on en considère le caractère obligatoire, et ce n'est pas une loi si l'on songe aux imperfections de la Loi mosaïque : en l'appelant loi de grâce, on est dans l'esprit de l'Apôtre; en l'appelant loi du Christ, on se conforme à son langage⁴.

Volonté de Dieu. — La liberté des enfants de Dieu n'est pas la licence et la délivrance du joug mosaïque n'est pas l'exemption de tout frein⁵. Paul dut protester maintes fois contre la fausse interprétation de sa pensée⁶. On le comprenait mal. Il n'a jamais dit que Dieu ait abrogé l'économie antique sans en substituer une plus parfaite. Au moment où Jésus abolissait le régime de la Loi, il posait les bases du ré-

1. Rom. 1³². — 2. Rom. 2¹⁴⁻¹⁵.

3. La loi pour S. Paul est toujours positive. Dans Rom. 2¹⁴ (οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες; ἑαυτοῖς εἰσι νόμος), la loi naturelle n'est pas appelée loi mais les païens sont à eux-mêmes leur loi par analogie, parce qu'ils trouvent en eux une lumière qui remplace la Loi. Les Gentils n'ont pas de loi, ils sont ἄνομοι, 1 Cor. 9²¹; Rom. 2¹².

4. Gal. 6² (ὁ νόμος τοῦ Χριστοῦ); 1 Cor. 9²¹ (ἐννομος Χριστοῦ); Rom. 6¹⁵ (οὐκ ἔσμεν ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν).

5. Gal. 5¹³. — 6. Rom. 3⁸; 6¹⁻¹⁵.

gime de la grâce¹. Nulle solution de continuité : le Nouveau Testament prend à sa charge la loi morale de l'Ancien qu'il supplante; non content de la sanctionner, il la perfectionne et la complète : « Tout ce qui est vrai, écrit Paul aux Philippiens, tout ce qui est honorable, tout ce qui est juste, tout ce qui est pur, tout ce qui est aimable, tout qui est de bon renom, vertueux et digne d'éloge, que ce soit l'objet de vos méditations. » Voilà toute la loi naturelle, sous ses divers aspects, proposée aux fidèles; mais ce n'est plus comme loi naturelle seulement qu'elle oblige : « Tout cela, ajoute l'Apôtre, vous l'avez appris et reçu [de nous]; vous nous l'avez entendu dire et vu faire à nous-mêmes; pratiquez-le². » Grâce à la révélation évangélique, la loi naturelle — comme aussi le code sinaïtique dans sa partie morale — redevient une loi positive. Seulement, la relation de l'homme à la loi n'est plus la même. Le défaut capital de la Loi ancienne était d'être extérieure à l'homme et peu proportionnée à notre état actuel de déchéance³. Il fallait, pour rétablir l'équilibre, ou abaisser la Loi au niveau de l'homme tombé, ou élever l'homme au niveau de la Loi divine. Elle avait été imposée aux Israélites par le double intermédiaire de Moïse et des anges, au milieu des terreurs du Sinaï⁴. Né sujet de la Loi, comme membre de la race élue, le Juif, dès le premier éveil de sa raison, en subissait, bon gré mal gré, le fardeau, rendu plus accablant par le sentiment de son impuissance⁵. Rien de spontané, de libre, de généreux, de filial. L'esclave de la Loi ne pouvait nourrir que des pensées d'esclave : crainte, défiance et ennui.

Tout autre est la situation du chrétien. Par l'acte de foi et par le baptême qui en est le sceau, il s'est mis librement au service de Dieu et s'est fait soldat du Christ. Il n'échappe au joug de la Loi qu'en abdiquant son indépendance. La volonté

1. Mat. 5¹⁷ (οὐκ ἤθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι). Le mot πληρῶσαι, employé absolument, doit s'entendre au sens le plus compréhensif : *vérifier* les prophéties et *parfaire* la Loi. En effet, dans le discours sur la Montagne, la Loi ancienne n'est abrogée que pour être aussitôt rétablie plus parfaite (Mat. 5^{21.22. 27.28. 31.33.34. 43.44}). Chaque opposition à la Loi de Moïse donne lieu à un *crescendo* (Dictum est antiquis... ego autem dico vobis).

2. Phil. 4^{8.9}. — 3. Rom. 7¹⁴. — 4. Gal. 3¹⁹. — 5. Rom. 7⁵⁻¹¹.

de Dieu, acceptée de plein cœur et embrassée par avance dans la mesure où elle se manifestera, devient sa règle de conduite : « Ne savez-vous pas qu'en vous livrant à quelqu'un comme esclaves pour lui obéir, vous devenez esclaves de celui à qui vous obéissez?.. Maintenant, affranchis du péché et asservis à Dieu, vous avez pour fruit la sanctification et pour fin la vie éternelle. Car la solde du péché, c'est la mort; mais le don de Dieu, c'est la vie éternelle dans le Christ Jésus notre Seigneur ¹. » Il n'est guère douteux que Paul en écrivant ces lignes, n'ait en vue l'esclave juif et le soldat romain ². Chez les Hébreux, l'esclavage différait peu de la domesticité ordinaire; pour des compatriotes, il ne pouvait, en aucun cas, se prolonger au delà de six ans sans le consentement exprès de l'intéressé. Ce consentement donné, l'esclave entraînait de plein droit, et pour toujours, dans la maison de son maître, mais sa position n'avait rien d'humilié ni de dégradant; il faisait partie de la famille; il jouissait des privilèges religieux de la nation; c'était un homme et un citoyen, et non pas, comme chez les Gentils, une bête de somme. Aussi Paul, qui repousse avec tant d'énergie tout soupçon de bassesse et de servilisme, aime-t-il à se dire l'esclave du Christ et même l'esclave de ses frères pour l'amour du Christ.

Esclave du Christ, il est aussi le soldat du Christ. On sait que les légions romaines n'enrôlaient que des hommes libres. L'enrôlement des *servi*, même après affranchissement préalable et en cas de force majeure, avait toujours passé pour un fait de mauvais exemple, peu compatible avec la majesté des aigles. Les recrues, en prêtant serment, vouaient leur vie à l'*imperator* et s'astreignaient à une obéissance absolue, souvent plus dure que l'esclavage, mais relevée et ennoblie

1. Rom. 6¹³⁻²³.

2. Δουλος (avec ses dérivés δουλεύειν, δουλοῦν) est le mot pivot du chapitre. Toute la parénèse roule sur cette opposition : *autrefois* vous étiez *esclaves* du péché, *maintenant* vous êtes *esclaves* de la justice ou de Dieu. — La métaphore militaire, suffisamment indiquée par le contexte, où le péché personnifié paraît comme un *empereur* ayant ses armes et ses soldats (6¹²⁻¹⁴), est accentuée encore par le mot *solde* (ὀψώνια). Elle aurait plus de saillie si l'on traduisait χάρισμα par *donativum* (la gratification impériale accordée aux soldats en dehors de la solde), comme le fait Tertullien, *De resurr. carnis*, 47.

par leur qualité de citoyens et le sentiment d'un devoir spontanément embrassé. C'est pourquoi l'Apôtre affectionne tant le langage militaire qui lui rappelle l'engagement contracté au baptême et l'état de dépendance où il s'est mis volontairement par l'acte de foi qui l'a fait chrétien. Il donne à son disciple de prédilection le titre de soldat du Christ¹, le plus honorable qu'il connaisse; il adjure les Thessaloniens de revêtir l'armure des vertus théologales, la cuirasse de la foi et de la charité et le casque de l'espérance²; dans une panoplie célèbre, il détaille aux Éphésiens tout l'équipement du légionnaire, la cuirasse et le casque, l'épée courte à deux tranchants et le bouclier long couvert de peau, sans oublier la chaussure et le ceinturon de cuir, et il y voit l'emblème d'autant de vertus chrétiennes³. Si les métaphores d'armes, de combat, de solde, de milice et autres semblables reviennent constamment sous sa plume⁴, c'est qu'il a

1. 2 Tim. 2³. — Il appelle aussi Épaphrodite (Phil. 2²⁵) et Archippe (Philem. 2) ses compagnons d'armes.

2. 1 Thess. 5⁸. Réminiscence de Is. 59¹⁷ et Sap. 5^{17.20}.

3. Eph. 6¹³⁻¹⁷. Les six pièces de l'armure du chrétien sont : A) Le *ceinturon* qui symbolise la *vérité*, par allusion à Is. 11⁵ : *Et erit justitia cingulum lumborum ejus et fides cinctorium renum ejus* (Fides = אֱמוּנָה, ἀλήθεια [LXX], la fidélité, la véracité). Le chrétien en a besoin pour déjouer les artifices du père de mensonge. — B) La *cuirasse* (θώραξ) symbole de la *justice* d'après Is. 59¹⁷ : *Indutus est justitia ut lorica*. La justice désigne ici l'ensemble des vertus, toutes nécessaires à la protection du cœur, centre de la vie morale. — C) La *chaussure*, étroite et légère, emblème de la *promptitude* au service de Dieu. Les légionnaires romains du temps de Polybe avaient une jambière au-dessus du pied gauche porté en avant; mais l'Apôtre n'y fait pas allusion. — D) Le *bouclier* qui, comme la *foi* vive, nous préserve des traits acérés de l'ennemi. Paul ne parle pas du petit bouclier rond (ἀσπίς) mais du grand bouclier rectangulaire (θυρεός), mesurant 1^m,20 sur 0^m,75 environ, formé d'un cadre de bronze garni de peaux fraîches, qui mettait à couvert toute la personne sauf le bas de la jambe. — E) Le *casque* (περικεφαλαία) c'est le *salut* (Is. 59¹⁷) ou l'espérance du salut (1 Thess. 5⁸). En effet il protège la tête qui est le point de mire de l'adversaire. — F) Le *glaive de l'Esprit* (μάχαιρα), le glaive fourni par le Saint-Esprit ou le glaive spirituel, c'est la *parole de Dieu* qui nous sert à repousser les attaques de l'erreur et du mensonge. Il ne s'agit pas de l'épée (ξίφος), mais du glaive court à forte lame et à deux tranchants (μάχαιρα). — Sur l'équipement complet du légionnaire romain voir Polybe, *Histor.* VI, 23 et Josèphe, *Bell. Jud.* III, v, 5. On remarquera que S. Paul ne dit rien des armes offensives, telles que la lance (λόγχη, δόρυ et κόντος), le javelot (ἄκων), etc.

4. Voici quelques-uns de ces textes : 1 Thess. 5⁸; 1 Cor. 9⁷; 2 Cor. 6⁷; 10^{3.6}; 11⁸; Rom. 6^{13.14.23}; 13¹²; Phil. 1³⁰; 2²⁵; Col. 1²⁹; 2¹; 4¹⁰; Eph. 6¹⁰⁻¹⁸ (cf. 4⁸); Philem. 2 et 23; 1 Tim. 1¹⁸; 4¹⁰; 6¹²; 2 Tim. 2^{3.4}; 3⁶; 4⁷. — Cf. Howson, *The Metaphors of St. Paul*, Londres, 1883; et, pour les Pères, Har-

sans cesse présent à l'esprit le serment par lequel il s'est constitué l'homme-lige du Christ, serment qui l'oblige à « ne pas s'embarrasser des soucis de cette vie, pour songer uniquement à plaire à son chef¹ ». Soldat du Christ et esclave volontaire, le chrétien ne s'appartient donc plus. La règle dont il dépend, pour l'avoir librement acceptée, est la volonté de Dieu, la volonté du Seigneur². Telle est aussi la norme extérieure que nul chrétien ne peut ignorer.

Un des faits les plus certains de l'âge apostolique — bien que les critiques aient mis du temps à le constater³ — est l'existence d'une catéchèse morale, assez uniforme dans sa teneur, en usage dans les églises pauliniennes comme dans les autres. Saint Paul y fait clairement allusion quand il écrit aux Corinthiens : « Timothée vous remémorera mes voies dans le Christ, de quelle manière j'enseigne partout, dans toute église⁴. » Il est certain que les voies de Paul ne sont pas sa conduite, mais comme le mot l'indique assez et comme l'incidente explicative le met hors de doute, sa doctrine morale surnaturelle (ἐν Χριστῷ). Qu'on s'étonne, si l'on veut, qu'un génie si libre et si prime-sautier se soit astreint à une méthode d'instruction régulière et pour ainsi dire stéréotypée; mais son témoignage formel est là : il enseignait « partout, dans toute église » les mêmes choses et de la même manière, au point qu'il lui suffisait plus tard d'envoyer un de ses disciples pour en rafraîchir la mémoire. Il y a plus. Cette catéchèse existe aussi ailleurs et saint Paul écrit aux Romains qu'il n'a pas évangélisés : « Vous avez obéi au type de doctrine qui vous a été transmis », ou peut-

nack, *Militia Christi, die christl. Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tubingue, 1905. Le langage militaire de Tertulien, de S. Cyprien et d'Origène, est remarquable. La phrase suivante de saint Ignace (*Ad Polyc.* vi, 2) est à rapprocher de la panoplie de S. Paul : Ἀρέσχετε ὡς στρατεύεσθε (cf. 2 Tim. 2⁴), ἀφ' οὗ καὶ τὰ ὀψώνια κομίζεσθε (cf. Rom. 6²³; 1 Cor. 9⁷). μὴ τις ὑμῶν δεσέρτωρ (desertor) εὐρεθῇ. Τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω ὡς ὅπλα (cf. Rom. 6¹³), ἡ πίστις ὡς περικεφαλαία (cf. Eph. 6¹⁷; 1 Thess. 5⁸), ἡ ἀγάπη ὡς δόρυ, ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία (cf. Eph. 6¹¹⁻¹³). Τὰ δεπόσιτα ὑμῶν τὰ ἔργα ὑμῶν (deposita; pour l'idée, cf. 2 Tim. 1¹²), ἵνα τὰ ἀκκεπτα ὑμῶν ἄξια κομίσῃσθε (accepta = ce qui est marqué à votre crédit, ce qui vous est dû).

1. 2 Tim. 2³⁻⁴.

2. Rom. 12²; Eph. 6⁶; 1 Thess. 5¹⁸ (τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ); Eph. 5¹⁷ (τὸ θέλημα τοῦ Κυρίου).

3. Voir la note B₂, p. 61-66. — 4. 1 Cor. 4¹⁷.

être avec plus de force : « Au type de doctrine auquel vous fûtes livrés¹ ». Tout le contexte montre que le *type de doctrine* désigne une doctrine morale et le nom même de *type* fait voir que la transmission n'en était pas abandonnée au caprice ou à l'inspiration individuelle. Paul interdit aux Thessaloniens tout commerce avec les frères qui s'éloigneraient de la *tradition* reçue de lui; il fait la même injonction aux Romains relativement aux fidèles transgressant la *doctrine* qu'on leur a enseignée². Voie, tradition, doctrine, type de doctrine, didascalie — et jusqu'au mot dont on a fait catéchèse³ — on est surpris de trouver tous ces termes sous la plume de l'Apôtre et dans un sens si voisin de celui des générations suivantes. Ainsi la volonté de Dieu, proclamée par le Christ⁴, promulguée par les apôtres⁵, éveillait chez les néophytes une idée très concrète. Quand Paul disait laconiquement : « N'agissez pas comme les Gentils qui n'ont pas de Loi ou comme les Juifs qui n'ont que la Loi; que votre conduite soit digne des saints, digne de votre vocation, digne de l'Évangile, digne du Christ, digne de Dieu⁶ »; ces courtes phrases en disaient long. Elles reportaient le néophyte à l'instant où, embrassant la foi, il avait rompu avec le passé, s'était abandonné à Dieu et soumis à la loi du Christ; elles résumaient d'un mot la catéchèse apostolique, dont rien sans doute ne peut nous donner une idée plus approchante que

1. Rom. 4¹⁷. — 2. 2 Thess. 3⁶ et Rom. 16¹⁷. — 3. Gal. 6⁶.

4. Feine, *Jesus Christus und Paulus*, 1902, p. 68-69, prétend que les préceptes de Jésus n'ont pas force de loi aux yeux de Paul, et il en donne cette curieuse raison que Paul ne se croit pas tenu de les observer. Mais dans l'exemple qu'il allègue (1 Cor. 9¹⁴ : Dominus ordinavit iis qui Evangelium annuntiant de Evangelio vivere), l'obligation regarde les fidèles et les apôtres peuvent évidemment renoncer à leur droit. — Quand Jésus a parlé, Paul n'a qu'à transmettre ses ordres, 1 Cor. 7¹⁰⁻¹²⁻²⁵; 9¹⁴; Act. 20³⁵. — Le nombre des appels directs à l'autorité du Seigneur n'est pas très considérable, mais il devait l'être beaucoup plus dans la prédication orale. Il y a d'ailleurs dans les Épîtres de Paul plus d'allusions aux paroles du Christ qu'on ne le supposerait d'abord. Cf. Resch, *Der Paulinismus und die Logia Jesu*, Leipzig, 1904 et Juncker, *Die Ethik des Ap. Paulus*, Halle, 1904, p. 190.

5. 2 Cor. 5²⁰; 10⁵.

6. Rom. 16² (ἀξίως τῶν ἁγίων); Eph. 4¹ (ἀξίως τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε); Phil. 1²⁷ (ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου); Col. 1¹⁰ (ἀξίως τοῦ Κυρίου); 1 Thess. 2¹² (ἀξίως τοῦ Θεοῦ). — Règle négative : non pas comme les païens, 1 Cor. 6¹¹; Eph. 4¹⁷⁻²¹; Tit. 3³⁻⁷, etc.

les *Voies*, ce petit abrégé de morale inséré dans deux des plus anciens monuments de la littérature chrétienne, la *Doctrine des apôtres* et l'*Épître de Barnabé*.

Nature nouvelle. — Si l'on objecte que nous remettons par un subterfuge le chrétien sous le joug de la Loi dont le Christ l'avait affranchi et que la situation de l'enfant baptisé, héritant de l'obligation avant de la connaître, est identique à celle de l'enfant juif né sujet de la Loi, nous répondrons qu'il n'en est rien. Sans doute l'Apôtre, s'adressant à des convertis de fraîche date, songe à la foi actuelle des adultes; mais sa doctrine peut s'appliquer aussi à la foi habituelle de l'enfant chrétien. La foi, actuelle ou habituelle, a toujours la même tendance; elle est de sa nature un élan spontané de l'esprit et du cœur par lequel l'homme abdique entre les mains de Dieu son intelligence et sa volonté. S'il y a une différence, elle est toute à l'avantage de la foi habituelle, car ici l'Esprit-Saint opère seul et rien n'entrave son action. Or l'impulsion intime de l'Esprit-Saint ne saurait être comparée à une coaction extérieure; elle soulève l'homme au lieu de l'opprimer; elle ôte à l'obéissance son caractère servile. Le chrétien est fait par le baptême sujet de la loi de grâce, comme il naît sujet de la loi de nature; mais, à proprement parler, il n'est pas *sous* la loi, parce qu'il n'est pas, comme Israël, sous le joug de la loi. Car personne ne soutiendra que la loi naturelle, inhérente qu'elle est à notre être, soit pour l'homme un joug étranger. Or la loi du Christ est au chrétien ce qu'est à l'homme la loi naturelle. Notre incorporation au Christ mystique n'est pas seulement une transformation et une métamorphose, c'est une création véritable, la production d'un être nouveau¹, sujet de nouveaux droits et par conséquent de nouveaux devoirs : « Ignorez-vous donc que nous tous qui fûmes baptisés dans le Christ Jésus, nous fûmes baptisés en sa mort? Nous fûmes ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme il est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous marchions de même dans la nouveauté de vie. Car si nous fûmes entés sur lui par la

1. 2 Cor. 5¹⁷ (εἰ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις); Eph. 2¹⁰ (κτισθέντες ἐν Χ. 'Ι.); Gal. 6¹⁵; Eph. 2¹⁵; 2²², etc.

ressemblance de sa mort, nous le serons aussi par celle de sa résurrection ; sachant bien que notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que le corps du péché soit anéanti, pour que nous ne servions plus le péché¹. » Pour quiconque s'est familiarisé avec la pensée de Paul cette phrase intraduisible n'a rien d'obscur. Le rite du baptême, opérant ce qu'il signifie, nous engendre à la vie divine. Il nous fait mourir à nous-mêmes en nous plongeant dans la mort du Christ ; il nous infuse la sève divine en nous greffant sur lui ; il nous enveloppe de sa grâce et de son esprit en nous immergeant dans son corps mystique. Dès lors, « ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi² ».

Il est évident que cet être nouveau entraîne des opérations nouvelles : *Operatio sequitur esse*. Pour connaître la nature et l'étendue de nos obligations, il suffit de nous connaître nous-mêmes et, pour bien nous connaître, il suffit de réfléchir au mystère de notre naissance surnaturelle. Que voyons-nous au baptême ? Une mort, une résurrection, un ensevelissement, un retour à la lumière : et ces quatre choses produites par le rite sacramentel qui les symbolise sont destinées à durer toujours ; et non seulement à durer, mais à croître et à se développer. La mort au péché est de soi consommée et définitive, car Jésus-Christ en mourant brise le sceptre du péché et, en nous faisant mourir avec lui, nous associe à sa victoire ; mais, à la différence de la mort physique, la mort au péché est susceptible de plus et de moins ; ce n'est pas assez de la maintenir, il faut la parachever : « Vous êtes morts et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu... mortifiez donc les membres terrestres : fornication, impureté, passion, désir mauvais³. » Porter toujours plus loin l'état de mort de Jésus, voilà l'idéal. La vie de la grâce, éternelle de sa nature, veut, elle aussi, être incessamment fortifiée et renouvelée : « Si vous êtes ressuscités avec le Christ, cher-

1. Rom. 6³⁻⁶. Le verbe principal est à l'aoriste (ἐβαπτίσθημεν, συνετάφημεν, συνεσταυρώθη), parce qu'il exprime le rite sacramentel qui passe ; mais les résultats produits sont au présent et les conséquences pour la vie morale ou la vie glorifiée sont au présent ou au futur (σύμπτοι: γεγόναμεν, τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα).

2. Gal. 2²⁰. — 3. Col. 3⁵.

chez les choses d'en haut... aspirez aux choses d'en haut, non aux choses terrestres ¹. » Notre ensevelissement dans le Christ doit suivre un progrès analogue; aussi l'Apôtre après avoir dit : « Vous tous qui fûtes baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ », ne laisse-t-il pas d'ajouter : « Revêtez le Seigneur Jésus-Christ ² », car cet acte comporte des degrés indéfinis. Enfin Paul implore pour les néophytes illuminés par le baptême des lumières de plus en plus vives et les invite à marcher de clartés en clartés ³.

De la nouvelle nature reçue au baptême découlent quatre relations nouvelles :

1. Rapport de filiation à l'égard du Père;
2. Rapport de consécration envers le Saint-Esprit;
3. Rapport d'identité mystique avec Jésus-Christ;
4. Rapport de solidarité entre les membres du Christ.

Analyser ces quatre rapports et en déduire les corollaires serait exposer en détail toute la morale de l'Apôtre. Tel n'est pas ici notre but; nous ne voulons que jalonner notre route; mais ce simple coup d'œil nous fera voir à quelles hauteurs Paul s'élève et nous élève avec lui.

1. Entre la filiation adoptive du Nouveau Testament et la filiation théocratique de l'Ancien il y a un abîme. La dernière était collective et n'arrivait à l'individu que par l'intermédiaire du peuple élu. C'était proprement Israël et non l'Israélite qui était fils de Dieu. Si quelque personnage de l'antique alliance reçoit ce titre exceptionnellement, c'est qu'il porte sur son front un reflet prophétique du Fils par excellence. Le chrétien, lui, est fils de plein droit et personnellement; l'Esprit-Saint lui met sur les lèvres le nom de Père qui marque ses nouvelles relations avec Dieu; mais, avec les prérogatives de fils, il en assume aussi les devoirs de gratitude, de confiance, d'amour ⁴.

2. L'habitation du Saint-Esprit est tellement voisine de la filiation adoptive qu'elle semble se confondre avec elle. Le chrétien est-il fils de Dieu pour avoir reçu les effluves de l'Esprit ou, au contraire, reçoit-il les arrhes de l'Esprit parce

1. Col. 3¹⁻². — 2. Gal. 3²⁷; Rom. 13¹⁴.

3. Eph. 1¹⁸; 2 Cor. 3¹⁸, etc. — 4. Rom. 8¹⁵⁻¹⁷.

qu'il est fils de Dieu? Toujours est-il que la présence de cet hôte divin le consacre comme un sanctuaire¹ et crée entre Dieu et lui un lien nouveau, difficile à définir, mais impossible à nier, qui fait dire à saint Jean, au grand scandale des exégètes pusillanimes, qu'avant la glorification du Christ il n'y avait pas encore d'Esprit². Or toute relation nouvelle est une source de nouvelles obligations : de là, pour le chrétien, le devoir de ne pas contrister l'Esprit³, de ne pas éteindre l'Esprit⁴, et surtout de ne pas détruire ou profaner son temple⁵. Mais c'est aussi la source de glorieux privilèges. Hôte de l'âme juste, l'Esprit n'y est pas inactif; il y opère les charismes, les dons, les fruits, les grâces d'état; il y verse l'onction et la lumière; il y grave la loi de Dieu en caractères indélébiles. Ainsi s'explique le mot énigmatique de saint Paul : « Si vous êtes conduits par l'Esprit, vous n'êtes pas sous la loi⁶. » Le chrétien peut obéir à la loi sans être sous la loi, parce que la loi n'est plus pour lui un joug extérieur mais un principe intime qui le guide et le pousse. Loin de l'asservir et de l'accabler, « la loi de l'Esprit de vie l'affranchit de la loi du péché et de la mort⁷ ».

3. Le rapport d'identité mystique avec Jésus-Christ est un mobile encore plus puissant. On a prétendu à tort que saint Paul, à la différence des évangélistes, ne propose pas à notre imitation la personne de Jésus-Christ. Mais, s'il est faux qu'il ne nous donne pas le Christ pour modèle, il est vrai qu'il aime à s'interposer entre le Christ et nous, comme une vivante image du Maître. Il dit volontiers : « Imitez-moi comme j'imite le Christ⁸. » L'exemple est le plus court et le plus efficace des enseignements. On peut affirmer que sa vie entière fut une perpétuelle morale en action. Ce qu'il y a de curieux dans cette prédication muette, c'est qu'elle était un

1. 1 Cor. 3¹⁶⁻¹⁷; 6¹⁹; 2 Cor. 6¹⁶; Eph. 2²¹.

2. Joan. 7³⁹ : Οὐπω γὰρ ἦν Πνεῦμα (ou πνεῦμα). Le *datus* de la Vulgate est une glose, d'ailleurs légitime.

3. Eph. 4³⁰. — 4. 1 Thess. 5¹⁹. — 5. 1 Cor. 3¹⁶⁻¹⁷.

6. Gal. 5¹⁸. — 7. Rom. 8².

8. 1 Cor. 11¹ (μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς καὶ ὁ Χριστοῦ). Ce conseil de Paul fait suite à 1 Cor. 10³²⁻³³ et la division des chapitres n'est pas heureuse. — Les principaux passages où l'Apôtre exhorte les fidèles à l'imiter ou les loue de l'avoir imité sont : 1 Thess. 1⁶; 2 Thess. 3⁷⁻⁹; 1 Cor. 4¹⁶; Phil. 3¹⁷.

procédé réfléchi et un complément intentionnel de la prédication orale. Il n'y avait là ni jactance ni vaine gloire, mais cette condescendance paternelle qui sait s'accommoder à la faiblesse et qui, pour mieux instruire, s'adresse tour à tour aux yeux, à l'esprit et au cœur. Si la vie mortelle de Jésus joue un rôle relativement restreint dans la morale de Paul, comme dans sa théologie, c'est que Paul ne veut plus connaître Jésus-Christ selon la chair; il préfère le considérer tel qu'il est dans sa vie divine et dans sa vie glorifiée; il ne nous exhorte pas seulement à l'imiter, mais à nous modeler sur lui, à nous transformer en lui; il nous invite à revêtir le Christ, à nous remplir des sentiments du Christ; enfin il nous donne, dans cette formule, l'idéal le plus sublime de la vie spirituelle : « Je vis, non pas moi, mais c'est Jésus-Christ qui vit en moi¹. » Que parle-t-on d'imitation, quand l'Apôtre vise à l'identité mystique?

4. La doctrine du corps mystique, le chef-d'œuvre de Paul, n'est pas moins féconde pour la morale que pour le dogme. La première fois qu'il la propose, il en fait lui-même l'application avec une clarté qui ne laisse rien à désirer. Ayant montré que la diversité des membres et l'unité de vie sont essentielles à ce corps dont Jésus-Christ est la tête et le Saint-Esprit l'âme, il en déduit les devoirs réciproques de charité, de justice et de solidarité, avec l'obligation pour chacun des membres de collaborer au bien général². C'est tout un programme abrégé de morale sociale, dont l'origi-

1. Gal. 2²⁰. Se revêtir du Christ (Rom. 13¹⁴; Gal. 3²⁷), se transformer en son image (2 Cor. 3¹⁸), croître en lui (Eph. 4⁹), vivre en lui (Rom. 6¹¹) etc. ne sont que des expressions différentes d'une même chose. C'est moins l'imitation directe de Jésus que l'effort pour nous assimiler toujours davantage la sève divine de la grâce qui fait du chrétien un autre Christ. S. Paul ne craint pas de nous proposer pour modèle Jésus-Christ dans sa préexistence divine (2 Cor. 8⁹; Phil. 2⁵⁻⁷). Pourquoi ne le ferait-il pas puisqu'il nous exhorte à imiter Dieu (Eph. 5¹ : *γίνεσθε οὗν μιμηταὶ τοῦ Θεοῦ*)?

2. 1 Cor. 12¹²⁻²⁷. Comme le corps humain, le Christ (mystique) est un et multiple; c'est ce que proclament le premier et le dernier verset de ce texte : *οὕτως καὶ ὁ Χριστός*. — Le baptême qui nous incorpore individuellement au Christ, et l'infusion du Saint-Esprit, qui nous anime d'un même principe vital, donnent naissance au corps mystique (12¹³⁻¹⁴). — La diversité des parties est essentielle à un organisme et chaque partie est nécessaire à toutes les autres (12¹⁵⁻²²). — De cette solidarité, résulte pour tous les membres le devoir de maintenir l'union et de veiller au bien-être des autres membres, surtout de ceux qui nécessitent le plus d'attention et de soins (12²³⁻²⁶).

nalité consiste à concilier les exigences du bien commun, non pas certes avec l'égoïsme, mais avec la recherche instinctive de l'intérêt personnel. On ne peut guère attribuer au hasard le fait que les trois autres descriptions du corps mystique servent précisément de préface à la seconde partie des lettres où la morale est nettement séparée du dogme¹. L'intention paraît manifeste dans l'Épître aux Romains et l'on n'a plus dès lors à s'étonner des recommandations hétéroclites dont nous avons transcrit plus haut un spécimen. Préceptes et conseils, disparates en apparence, trouvent leur unité dans ce principe : « Nous sommes un seul corps dans le Christ et, individuellement, les membres les uns des autres. » N'est-il pas évident que ce principe a pour corollaire le devoir « de s'aimer d'un amour de fraternité » et de « se prévenir mutuellement d'honneur² » ? La doctrine du corps mystique se présente sous un aspect un peu différent dans les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens. L'obligation qui en découle pour chacun des membres est d'aspirer à la perfection de la tête³; car, pour qu'il y ait harmonie et proportion, chaque fidèle doit s'efforcer de croître à la mesure du Christ.

La morale de Paul, on le voit, est solidement assise : elle s'appuie, d'un côté, sur la volonté positive de Dieu, proclamée par Jésus-Christ, promulguée par les apôtres, librement acceptée par les néophytes dans le premier acte de foi; de l'autre, sur la régénération baptismale et sur les relations nouvelles qu'elle produit. Qu'il y ait là un idéal plus encore qu'une norme impérative, nous n'en disconvenons pas. La parénèse de Paul va généralement bien au delà de l'obligation stricte. Comment pourrait-il en être autrement? Quand on dit aux fidèles : « Ayez les sentiments qui furent dans le Christ Jésus », on leur ouvre toute grande la porte des conseils évangéliques. Il faut bien que les protestants en prennent leur parti. Puisque notre âme est un canevas où doit se broder l'image vivante de Jésus, il y aura nécessairement des

1. Rom. 12⁴⁻⁵; Eph. 4¹²⁻¹⁶; Col. 2¹⁹. — 2. Rom. 12¹⁰.

3. Col. 2¹⁹ : C'est le Christ mystique qui opère sa propre croissance (τὴν αὐξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται); les membres n'ont qu'à n'y pas apporter d'obstacle. Cf. Eph. 4¹⁵⁻¹⁶.

traits proposés à notre imitation sans être imposés à notre conscience : payer ses dettes, c'est justice; rendre plus que son dû, c'est générosité ou reconnaissance; donner tout sans compter, c'est amour.

Paul n'est pas de ceux qui comptent, de peur de trop donner. L'œil fixé sur le but et tous les muscles tendus, comme les coureurs du stade, il ne regarde pas en arrière, il n'aspire qu'au terme, il ne voit que le trophée où est déposée la couronne. S'estimant toujours bien loin de la perfection, mais conscient des efforts qu'il fait pour en approcher, il peut dire sans orgueil à ses néophytes : « Imitez-moi comme j'imité le Christ. »

II. PRÉCEPTES DE MORALE SOCIALE.

Le chrétien et l'autorité civile. — La régénération baptismale est une seconde naissance qui rend les chrétiens égaux et libres. « Vous tous qui fûtes baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ : plus de Juif ni de Grec; plus d'esclave ni d'homme libre, car tous vous êtes un dans le Christ Jésus ¹. » Les différences de nationalité, de condition, de sexe, ne comptent plus; elles s'effacent devant cette unité supérieure qui les concilie; elles sont absorbées en quelque sorte par la forme spécifique nouvelle que revêt le néophyte et qui n'est autre que le Christ. Voilà pour l'égalité. La liberté chrétienne naît des mêmes principes. Affranchi par le Christ, le chrétien n'appartient plus qu'au Christ; la liberté reçue au baptême est inaliénable : « Le Christ vous octroya la liberté; tenez donc ferme et ne retombez pas sous le joug de la servitude ². » Il s'agit du joug de la Loi; mais la portée du principe est générale : « Vous fûtes achetés d'un [grand] prix; ne devenez pas esclaves des hommes ³. » On conçoit quel abus des esprits mal disposés pouvaient faire de ces maximes. Saint Paul et saint Pierre durent également protester contre les faux interprètes de leur pensée : Vous êtes libres, dit l'un, mais vous êtes aussi les serviteurs de Dieu;

1. Gal. 3²⁷⁻²⁸. — 2. Gal. 5¹. — 3. 1 Cor. 7²³.

ne faites pas de la liberté un masque à déguiser votre malice¹. « Vous fûtes appelés à la liberté, dit l'autre ; seulement que la liberté ne soit pas une excuse à la chair². » N'allez pas vous imaginer être exempts des liens de subordination et de dépendance, des engagements et des contrats, des rapports établis par la nature ou créés par un fait contingent. L'égalité chrétienne consiste en ceci qu'au point de vue religieux tous ont les mêmes droits et les mêmes devoirs, relèvent du même souverain juge, traitent directement avec le même Dieu. La liberté chrétienne délivre de l'esclavage du péché et de la Loi antique ; mais elle ne supprime nullement les relations hiérarchiques de la société et de la famille. La fraternité elle-même, la marque la plus caractéristique des chrétiens, qui semblerait n'apporter que des privilèges, impose, elle aussi, des devoirs : la charité, le support mutuel, la tolérance, l'obligation d'éviter le scandale. On peut dire sans paradoxe que les devoirs sociaux du chrétien sont en raison directe de ses droits.

Le mot de Jésus : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » est d'un tour si incisif qu'il avait dû se graver profondément dans toutes les mémoires. Il n'en était pas moins opportun d'inculquer ce devoir et d'en montrer la raison d'être. C'est ce que fait saint Paul au chapitre XIII de l'Épître aux Romains : « Que toute âme se soumette aux autorités supérieures ; car il n'est pas d'autorité si ce n'est de Dieu et celles qui existent sont ordonnées par Dieu, de sorte qu'en leur résistant on résiste à l'ordre de Dieu même et ceux qui résistent s'attireront une [juste] condamnation. Car les magistrats ne sont pas à craindre pour les bonnes actions mais pour les mauvaises. Veux-tu ne pas craindre l'autorité ? Fais le bien et tu en recevras l'éloge ; car le prince est pour toi le ministre de Dieu pour le bien. Mais si tu fais le mal, crains ; car ce n'est pas en vain qu'il porte le glaive, étant le ministre de Dieu pour châtier dans sa colère celui qui fait le mal. Il faut donc obéir non seulement à cause de la colère mais encore à cause de la conscience.

1. 1 Petr. 2¹⁶. — 2. Gal. 5¹³.

C'est pourquoi aussi vous payez les impôts; car les magistrats sont des ministres de Dieu qui s'acquittent avec zèle de cet office. Rendez à chacun son dû : à qui l'impôt, l'impôt; à qui le tribut, le tribut; à qui la crainte, la crainte; à qui l'honneur, l'honneur¹. » On a beaucoup discuté sur l'à-propos de ces recommandations. Comme les Juifs de Rome étaient célèbres par leur turbulence et que la licéité de l'impôt payé à des étrangers était une question brûlante dans les milieux israélites, on a supposé que les néophytes étaient gagnés par les idées révolutionnaires des patriotes palestiniens. Mais ni Suétone ni Arrien n'insinuent que la turbulence des Juifs de Rome s'attaquât aux pouvoirs établis; et les Juifs de la Diaspora, loin de revendiquer l'indépendance au nom du principe théocratique, comme les zélotes de Palestine, se piquaient au contraire de fidélité et de loyalisme : l'empire n'eut pas de sujets plus soumis. D'ailleurs, l'élément juif n'entraîne que pour une faible part dans la composition de l'église romaine. Il n'y a donc point à chercher d'à-propos spécial dans cet enseignement de l'Apôtre, qui semble employer à dessein les termes les plus généraux « toute âme, le pouvoir, les autorités supérieures, les magistrats », en évitant toute allusion à des circonstances locales. Nous nous trouvons par suite en présence d'un règlement théorique sur l'attitude des chrétiens à l'égard du pouvoir civil.

Paul formule ces trois propositions : 1. En droit et en principe, tout pouvoir vient de Dieu. — 2. En fait et en pratique, le pouvoir établi est de Dieu. — 3. Bien plus, le pouvoir s'exerce au nom de Dieu. Les deux premières propositions étaient presque un axiome parmi les Juifs contemporains. L'Apôtre se borne à les énoncer, en les distinguant, comme il convient, et en y joignant cette conséquence évidente que résister au pouvoir établi par Dieu c'est résister à l'ordre de Dieu même². Il insiste davantage sur la troisième. Le

1. Rom. 13¹⁻⁷.

2. Rom. 13¹⁻² : Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω· οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ Θεοῦ, αἱ δὲ οὗσαι ὑπὸ Θεοῦ τεταγμέναι εἰσὶν· ἵνα ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ Θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν. — A) Le précepte est général : il s'adresse à *toute âme* (expression biblique pour toute personne, tout indi-

prince est le « ministre de Dieu » (διάκονος), le « lieutenant de Dieu » (λειτουργός), pour promouvoir le bien de la société, en particulier pour louer et récompenser les bons citoyens, pour terrifier et punir les mauvais. S'il porte le glaive, c'est au nom de Dieu; s'il est vengeur du crime, c'est au nom de Dieu. « Il faut donc lui obéir, non seulement en vue du châtimement » à éviter, « mais aussi par raison de conscience »; car la colère dont il menace le rebelle est juste et sanctionnée par Dieu. C'est encore par motif de conscience qu'on doit acquitter les impôts. En les exigeant, le souverain n'en est pas moins le ministre de Dieu, préposé à cet office pour la défense et la bonne organisation de la société dont il a la garde¹. La parole qui résume tout : « Rendez à chacun ce

vidu) et concerne toute autorité supérieure, tous les détenteurs de l'autorité publique de quelque nom qu'ils s'appellent. Le latin *sublimioribus* fait entendre qu'il ne s'agit que de l'autorité suprême, et ὑπερεχούσας, s'il ajoute quelque chose à ἐξουσίαις, doit avoir ce sens. Cf. 1 Petr. 2¹³ (εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι); Sap. 6⁵ (où les rois sont aussi ὑπερέχοντες). De fait, S. Paul dans la suite parle des princes qui portent le glaive, lèvent le tribut, exercent la vengeance : tout cela ne convient qu'à l'autorité suprême. —

B) L'autorité en soi, considérée d'une manière abstraite, est établie par Dieu (ὑπὸ Θεοῦ) : Dieu, le fondateur de la société, est aussi l'instituteur de l'autorité sans laquelle nulle société ne peut vivre. Bien plus, on ne conçoit pas d'autorité qui ne dérive de Dieu, principe de tout être physique et moral. —

C) Les autorités concrètes (αἱ δὲ οὗσαι sous-entendu ἐξουσίαι = les autorités qui existent en fait, c'est-à-dire les détenteurs actuels de l'autorité) sont constituées, sanctionnées, voulues par Dieu. C'était une vérité alors universellement reçue que les princes tiennent de Dieu leur pouvoir : Sap. 6³ (ἐδόθη παρὰ τοῦ κυρίου ἡ κράτης ὑμῶν καὶ ἡ δυναστεία παρὰ ὑψίστου); Joan. 19¹¹ (Non haberes potestatem adversum me ullam, nisi tibi datum esset desuper); Josèphe, *Bell. Jud.* II, VIII, 7 (οὐ γὰρ δίχα Θεοῦ περιγίνεσθαί τινι τὸ ἄρχειν), *Énoch*, XLVI, etc. Bien entendu, S. Paul ne nous apprend rien sur l'origine immédiate ou médiate, directe ou indirecte, du pouvoir. Il ne dit pas non plus ce qu'il y aurait à faire au cas où l'autorité serait douteuse, contestée, évidemment usurpée et illégitime. Il se met dans les conditions normales de la vie. —

D) De quelque manière que l'autorité concrète procède de Dieu, elle gouverne au nom de Dieu et lui résister c'est résister à la volonté, à l'ordre (τῇ διαταγῇ) de Dieu. La conséquence est évidente.

1. Rom. 13³⁻⁶. L'exercice du pouvoir est aussi de Dieu : A) Les princes (ἄρχοντες = les chefs d'état, quel que soit leur nom) ont pour mission de promouvoir le bien : Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν. Les méchants seuls doivent les redouter, les bons n'en ont rien à craindre; car les princes sont « les ministres de Dieu pour le bien » de la société, ainsi que pour le bien des individus (σοί). — B) Mais ils sont aussi les ministres de ses vengeances : Θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν, ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῇ τὸ κακὸν πράσσοντι. Ils ne portent pas en vain le glaive, symbole du droit de vie et de mort : droit formidable qui ne peut venir que du Maître de la vie. Leurs vengeances sont les vengeances de Dieu même; il s'ensuit qu'il faut leur obéir non seulement par la perspective du châtimement (διὰ τὴν ὀργὴν, cf. v. 2 : κρίμα λήφονται),

qui lui est dû » montre qu'il ne s'agit pas d'un simple conseil, mais d'une obligation véritable.

Au moment où le Docteur des nations écrivait ces lignes, l'autorité impériale apparaissait partout sous son jour le plus favorable ; le fameux *quinquennium* de Néron durait encore ; le monde était gouverné par des sages et par des philosophes ; malgré les abus, les vexations, les exactions de quelques-uns de ses délégués, Rome symbolisait dans les provinces l'ordre, la justice et la liberté ; Paul n'avait guère eu qu'à se louer des magistrats romains rencontrés sur sa route. Mais, lorsque les dispositions du pouvoir envers l'Église changèrent, l'enseignement de l'Église ne changea pas. C'est alors que Paul enjoignait à Timothée de faire prier « pour les rois et pour tous les détenteurs du pouvoir ¹ », qu'il prescrivait à Tite de prêcher la soumission et l'obéissance aux pouvoirs établis ². C'est alors que Pierre écrivait : « Soyez soumis à toute institution humaine à cause du Seigneur : soit au roi comme à celui qui possède l'autorité suprême, soit aux gouverneurs comme à ceux qu'il a délégués pour punir les méchants et louer les bons. Car telle est la volonté de Dieu ³. » Un commentateur moderne a découvert entre les deux apôtres un curieux contraste. Pierre serait républicain et Paul monarchiste ; le citoyen romain serait impérialiste en politique comme en théologie, le Juif de Galilée partagerait les tendances révolutionnaires de ses compatriotes ⁴. C'est trop d'imagination pour un commentateur critique. On pourrait aussi bien soutenir le paradoxe contraire ; car saint Pierre parle du « roi » (nom de l'empereur romain en Orient) et de ses délégués, propréteurs ou proconsuls, tandis que saint Paul, pour rendre son enseignement indépendant des temps et des

mais par conscience (διὰ τὴν συνείδησιν), parce que le principe du châtiment infligé par eux est juste. — C) Ils sont aussi chargés par Dieu de lever les impôts nécessaires au bon fonctionnement d'un état : λειτουργοὶ γὰρ Θεοῦ εἰσιν εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες. Le mot λειτουργός est encore plus fort que διάκονος, car il exprime souvent une fonction sacrée. Les princes sont assidûment occupés (προσκαρτεροῦντες) à cet office (εἰς αὐτὸ τοῦτο) et cela en qualité de λειτουργοὶ Θεοῦ.

1. 1 Tim. 2¹⁻². — 2. Tit. 3¹. — 3. 1 Petr. 2¹³⁻¹⁷.

4. Bigg, *The Epistles of S. Peter*, etc., Édimbourg, 1901, p. 139.

lieux, s'abstient de toute désignation spéciale. Une différence moins illusoire c'est que le Docteur des Gentils, par une exception peut-être unique, se tient ici constamment sur le terrain du droit naturel et trace aux fidèles leur devoir en tant que citoyens et en tant qu'hommes, au lieu que son collègue, se plaçant sur le terrain du droit chrétien, en appelle à la volonté de Dieu et à l'ordre du Seigneur.

L'obéissance à la loi civile a pour limite la loi divine; mais il ne convenait pas d'envisager l'hypothèse d'un conflit entre la loi de Dieu et la loi de l'homme. Le cas échéant, les fidèles avaient pour guide le précepte évangélique¹; leur raison leur disait que l'autorité supérieure doit l'emporter; la conduite des apôtres devant le sanhédrin leur dictait la réponse à faire². A part cette exception, qui ne déroge pas au principe général d'obéir à l'autorité, les chrétiens des premiers siècles se distinguèrent toujours par leur soumission et leur déférence aux pouvoirs publics. Ce fut le triomphe des apologistes et la réfutation péremptoire des calomnies populaires sur une prétendue hostilité des chrétiens contre les institutions impériales. Saint Clément de Rome, saint Polycarpe, saint Justin, Tertullien et Origène, pour n'en pas citer d'autres, nous apprennent avec quel zèle l'Église naissante se conformait aux instructions de Paul³. Tant que l'empire resta païen, elle ne favorisa pas la participation de ses membres aux fonctions publiques et regarda surtout avec défaveur l'état militaire⁴; mais c'est que ces charges, d'ailleurs facultatives, exposaient presque toujours le néophyte à des actes d'idolâtrie et le mettaient souvent dans l'alternative de choisir entre l'apostasie et le martyre. N'oublions pas non plus que l'Église, dès l'origine, eut conscience d'être une société distincte, investie par son divin fondateur du pouvoir de se gouverner et de se perpétuer. C'est sur ce principe que Paul punit ou fait punir les chrétiens scanda-

1. Mat. 22²¹; Marc. 12¹⁷; Luc. 20²⁵. — 2. Act. 5²⁹.

3. Belle prière pour les gouvernants dans S. Clément, *Ad Corinth.* LXI. Cf. S. Polycarpe, *Ad Philipp.* XII, 3; S. Justin, *Apol.* I, 14, 17; S. Athénagore, *Legat.* 37; Théophile, *Ad Autol.* I, 11; Tertullien, *Apol.* 30-36; *Ad Scapul.* 2; Origène, *Contra Cels.* VIII, 73.

4. Cf. Harnack, *Militia Christi, die christl. Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingue, 1905.

leux et qu'il blâme avec tant d'énergie le recours aux tribunaux profanes¹.

La famille chrétienne. — Dieu est l'auteur de la famille, comme il l'est de la société; mais, dans la famille chrétienne, il est le prototype du maître, du père et de l'époux, tandis que l'esclave, le fils et la femme ont l'Église pour symbole et pour modèle. Le christianisme ne rompt pas les mariages, il les consolide en les sanctifiant; il ne relâche pas les liens naturels entre pères et fils, il les sanctionne et les resserre; il respecte les relations légitimes entre maîtres et esclaves, mais il les surnaturalise. Le grand principe inculqué par saint Paul à ses néophytes, c'est de ne rien changer aux conditions extérieures de leur vie, pourvu qu'elles s'accommodent aux préceptes de l'Évangile. Dépouiller le vice pour revêtir Jésus-Christ, mais rester au poste assigné par la providence : tel est son mot d'ordre².

Cette recommandation visait surtout les esclaves, qui se pressaient en foule dans les bras ouverts de l'Église. Vous n'avez plus à vous inquiéter de votre état, leur dit l'Apôtre; dans le Christ, vous êtes les frères et les égaux des hommes libres; servez-les pour l'amour de Jésus-Christ, sans vous asservir moralement à eux. D'une main ferme, il trace aux maîtres et aux esclaves leurs devoirs réciproques³. Les esclaves doivent « obéir à leurs maîtres selon la chair en tout »

1. 1 Cor. 6¹⁻⁶.

2. 1 Cor. 7²⁰ : ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἣ ἐκλήθη ἐν ταύτῃ μενέτω.

3. Col. 3²²⁻²⁵; Eph. 6⁵⁻⁸. — A) *Étendue de l'obéissance* : elle est universelle (κατὰ πάντα) mais cette universalité est restreinte par deux choses : par le fait que l'Apôtre s'adresse ici à des esclaves et à des maîtres chrétiens, ce qui lui permet de supposer que ces derniers n'ordonneront rien de contraire à la Loi divine, et par l'addition « selon la chair » qui délimite la sphère terrestre et temporelle où se renferme l'autorité des maîtres et la sujétion des esclaves. — B) *Qualités de l'obéissance* : a) *sincère*, « dans la simplicité du cœur », exempte de toute feinte et de toute duplicité; — b) *mêlée de crainte* (μετὰ φόβου καὶ τρόμου, Eph. 6⁵), d'une crainte inspirée non par les hommes, mais par le Seigneur (φοβούμενοι τὸν Κύριον, Col. 3²²); — c) *intérieure*, « du fond du cœur » (ἐκ ψυχῆς), et par conséquent la même loin de l'œil du maître que sous son regard (μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλίαις, Col. 3²²; μὴ κατὰ ὀφθαλμοδουλίαν, Eph. 6⁶), car elle ne se propose pas de flatter l'homme ou de lui plaire (ὥς ἀνθρωπάρεσκοι); — d) *surnaturelle*, dictée par la pensée de faire la volonté de Dieu (ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ, Eph. 6⁶) et de servir le Christ (τῷ Κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε, Col. 3²⁴). — C) *Motifs de l'obéissance* : perspective des récompenses célestes (Eph. 6⁸; Col. 3²⁴) et désir d'échapper aux châtiments dont est menacée l'injustice (Col. 3²⁵).

ce qui n'est pas contraire à la loi de Dieu. Ils doivent le faire avec un sentiment d'appréhension inspiré par la crainte du Seigneur et non par la peur du châtement; « dans la simplicité du cœur », sans hypocrisie ni dissimulation; « du fond de l'âme », avec esprit de foi et par un motif surnaturel; en vue de plaire à Dieu et non pour flatter leur maître par un redoublement de zèle déployé en sa présence. Ils doivent ranimer leur obéissance par la perspective de la rémunération future et songer que c'est affaire de justice, que leur conscience y est engagée et qu'ils auront à rendre compte de leur conduite au tribunal du souverain Juge. A leur tour, les maîtres chrétiens doivent « observer à l'égard de leurs esclaves le droit » écrit et naturel; dépasser le droit strict et appliquer les règles de « l'équité »; s'abstenir de « ces menaces » horribles et avilissantes dont les païens étaient si prodigues; enfin se souvenir du commun Maître et du commun Juge qui ne fait point acception de personnes¹. Voilà le code qui régira désormais les rapports des maîtres et des esclaves. Mais lorsque l'Apôtre, oubliant son rôle de législateur, parle en conseiller et en père, son cœur lui dicte en faveur de l'esclave Onésime des accents d'un pathétique sublime et d'une incomparable tendresse. Jamais le monde n'avait entendu pareille leçon de fraternité.

La position des esclaves chrétiens chez un maître païen pouvait devenir presque intolérable. Saint Paul ne se borne pas, comme saint Pierre², à leur rappeler qu'ils en auront

1. Col. 4¹ : Οἱ κύριοι τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχεσθε, εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανῷ.

Eph. 6⁹ : Καὶ οἱ κύριοι τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς, ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν, εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς, καὶ προσωποληψία οὐκ ἔστιν παρ' αὐτοῦ.

D'après Col., les maîtres doivent observer la *justice* envers leurs esclaves (τὸ δίκαιον), ce qui prouve que si les esclaves ne sont pas protégés par le droit humain ils le sont par le droit divin. Ils doivent de plus observer l'*équité* qui va parfois au delà du droit strict, car l'équité s'inspire non seulement de la justice, mais de la charité. Le mot ἰσότης ne désigne pas l'*égalité de traitement* à l'égard de tous les esclaves, ni l'*égalité chrétienne* à maintenir entre les esclaves et les maîtres, comme le veulent plusieurs commentateurs. — L'expression τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς signifie : « agissez de même envers eux; tenez à leur égard une conduite analogue à celle que je leur recommande; inspirez-vous des mêmes principes ».

2. 1 Petr. 2¹⁸.

plus de mérite devant Dieu. Tite est chargé d'enjoindre à ces néophytes « d'être soumis à leurs maîtres, de leur complaire en tout, sans les contredire, sans rien détourner, mais leur témoignant une fidélité parfaite, afin d'honorer en toutes choses la doctrine de Dieu notre Sauveur¹ ». Les pauvres esclaves sont transformés en apôtres; ils deviennent par leur patience et leur soumission à toute épreuve les prédicateurs muets de la foi. Qui pourrait dire combien l'héroïsme des *servi* chrétiens gagna de recrues à l'Église naissante? Cependant certains esclaves, moins imprégnés de l'esprit chrétien, étaient plus soucieux de leurs droits que de leurs devoirs. Quelques-uns servaient les païens de mauvaise grâce, croyant leur faire trop d'honneur; ils leur donnaient ainsi occasion de blasphémer le nom du vrai Dieu et de calomnier l'Évangile. D'autres se portaient avec négligence au service des maîtres chrétiens, précisément parce qu'ils étaient chrétiens; c'est, leur dit l'Apôtre, payer par l'ingratitude la douceur et la bénignité de leurs bienfaiteurs².

Sur les devoirs mutuels des parents et des enfants, il n'y avait pas à insister beaucoup. Si les Juifs, par une casuistique perverse, éludaient parfois le quatrième précepte du Décalogue³, ils ne pouvaient pas l'ignorer; et les Gentils, quand ils manquaient à l'obéissance et au respect dus aux parents, n'échappaient point à l'aiguillon de leur conscience⁴. Saint Paul est donc très bref sur cet article: « Enfants, obéissez en tout à vos parents, car cela est agréable au Seigneur. Parents, n'irritez pas vos enfants, pour qu'ils ne perdent pas courage⁵. » En s'adressant aux enfants, il fait abstraction du cas exceptionnel et presque chimérique où des parents chrétiens ordonneraient quelque chose de contraire à la loi divine. Dans le passage parallèle, le précepte du Décalogue est allégué, moins comme surcroît d'autorité qu'à raison de

1. Tit. 2⁹⁻¹⁰. — 2. 1 Tim. 6¹. — 3. Mat. 15 3-6. — 4. Rom. 13¹⁰.

5. Col. 3²⁰: Τὸ τέκνα ὑπακούετε τοῖς γονεῦσι κατὰ πάντα, τοῦτο γὰρ εὐαρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ. Eph. 6¹⁻³: Τὰ τέκνα, ὑπακούετε τοῖς γονεῦσιν ὑμῶν ἐν κυρίῳ· τοῦτο γὰρ ἐστὶ δίκαιον. Τίμα κτλ. (Ex. 20¹²).

D'après Col., l'obéissance des enfants aux parents doit être universelle (κατὰ πάντα); car cela, au point de vue chrétien (ἐν κυρίῳ), est « agréable » à Dieu et aux hommes. D'après Eph., l'obéissance doit procéder d'un motif surnaturel (ἐν κυρίῳ à joindre avec ὑπακούετε et non avec γονεῦσιν).

la promesse dont le législateur hébreu l'accompagne. Il n'était pas nécessaire de prescrire aux parents l'amour de leurs enfants : c'est un sentiment que la nature leur imprime au cœur; il suffisait de leur rappeler l'obligation de les élever comme il sied à des chrétiens¹. Toutefois, la force ne doit pas dégénérer en rudesse, ni la fermeté en rigueur. Une éducation à la Brutus n'est point du goût de Paul. Il ne veut pas qu'on rende les enfants pusillanimes à force d'exigence. En étouffant en eux la spontanéité, la confiance et l'abandon, par une sévérité intempestive, on y fait naître la dissimulation, la crainte servile et le mensonge.

Impossible d'offrir aux époux un idéal plus relevé que celui que Paul leur propose. Il avait écrit aux Colossiens : « Femmes, obéissez à vos maris comme il convient dans le Christ. Maris, aimez vos femmes et ne leur montrez point d'amertume². » S'il s'en était tenu à ce laconique précepte, on n'en aurait jamais soupçonné la raison profonde. Heureusement il se commente lui-même dans l'Épître aux Éphésiens : « Femmes, soyez soumises à vos maris comme au Seigneur; car le mari est le chef de la femme comme le Christ est le chef de l'Église, [qui est] son corps dont il est le Sauveur. De même que l'Église est soumise au Christ, les femmes aussi doivent l'être à leurs maris en toutes choses. Mais, aimez vos femmes, comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier, l'ayant purifiée par l'eau baptismale, dans la parole, pour l'amener devant lui, cette Église, glorieuse, sainte et immaculée, sans tache, ni ride, ni rien de semblable³. » Les devoirs de la femme se résument dans la soumission inspirée par un motif surnaturel (ὡς τῷ Κυρίῳ). L'obligation du mari comprend l'amour, le dévouement et le souci constant d'assurer le bonheur de sa compagne, à l'imitation du Christ s'immolant

1. Col. 3²¹ : Οἱ πατέρες, μὴ ἐρεθίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν.

Eph. 6⁴ : Καὶ οἱ πατέρες, μὴ παροργίζετε τὰ τέκνα ὑμῶν, ἀλλὰ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νοουθεσίᾳ κυρίου.

Les parents ont le devoir de ne pas irriter leurs enfants sans raison et à tout propos (ἐρεθίζειν en bonne part signifie « stimuler », en mauvaise part « agacer », par exemple des animaux en cage; παροργίζειν, plus commune n'a que le second sens).

2. Col. 3¹⁸⁻¹⁹. — 3. Eph. 5²²⁻²⁸.

pour l'Église. Modèle sublime pour l'un et pour l'autre des époux chrétiens! L'Ancien Testament employait volontiers l'allégorie du mariage pour rendre sensible l'union intime, unique en son genre, qui existait entre Jéhovah et la race élue; saint Paul, lui, veut que l'union encore plus étroite du Christ avec son Église serve de règle et de mesure à l'intimité du lien conjugal.

La révélation de justice et de perfection que le christianisme apportait au monde et qui devait le révolutionner n'apparaît nulle part avec plus d'éclat que dans la conception nouvelle du mariage. Quatre progrès, qui ne peuvent manquer d'avoir leur contre-coup sur les rapports mutuels des conjoints, la signalent dès l'origine : l'unité, l'indissolubilité, l'égalité des droits, la sainteté.

1. Sous l'influence de la législation romaine qui la proscrivait, la polygamie tendait alors à disparaître. Toutefois il est excessif de dire qu'« à cette époque il n'était plus question de bigamie ni de polygamie parmi les vrais Juifs ». Ni le Talmud ni l'Évangile n'ont gardé le souvenir de ces vrais Juifs qui se seraient fait scrupule d'user de la tolérance légale. Josèphe rapporte tout au long les dispositions mosaïques sans parler de désuétude et sans éprouver le besoin d'une apologie. Il ne semble pas qu'on ait fait un grief à Hérode d'avoir eu neuf femmes à la fois. En réalité, pour les Juifs d'alors comme pour les musulmans d'aujourd'hui, la pluralité des femmes, tout en restant licite, était un article de luxe que seuls les riches pouvaient se permettre. Elle était, au contraire, opposée aux principes du christianisme. Jésus l'abolissait en rappelant que dans les desseins du créateur l'homme et la femme étaient destinés à devenir une même chair¹. Cette union si intime excluait tout partage; et la signification symbolique du mariage chrétien représentant l'hymen de l'Église et du Christ l'excluait plus encore. Aussi l'histoire ecclésiastique n'offre-t-elle pas un seul exemple de bigamie officiellement tolérée; il fallut attendre la Réforme du seizième siècle pour voir sanctionner ce monstrueux abus.

1. Marc. 10⁸; Mat. 19⁵ (citant Gen. 2²⁴).

2. La doctrine de l'indissolubilité n'est pas plus spéciale à Paul que celle de l'unité du mariage. Il ne fait que la promulguer au nom du Seigneur¹; mais peut-être l'enseigne-t-il encore plus clairement que les évangélistes; car, au conjoint séparé de l'autre pour une cause quelconque, il ne laisse qu'une double alternative : ou se réconcilier ou s'abstenir d'un nouveau mariage²; ce qui suppose, en toute hypothèse, que le premier subsiste. L'exception qu'il paraît faire dans le cas appelé « privilège de Paul » n'est pas une exception véritable, puisqu'il ne s'agit pas là du mariage chrétien³.

3. Plus caractéristique est l'enseignement relatif à l'égalité de droits entre époux. Il n'est pas question d'une égalité absolue qui détruirait la subordination essentielle à l'union conjugale. Le rapport de la tête au corps est un rapport d'inégalité⁴. La sujétion naturelle de la femme à l'homme, sujétion que symbolise le voile, apparaît de plusieurs manières dans le récit de la création⁵. L'homme n'a pas été tiré de la femme mais la femme de l'homme⁶; l'homme n'a pas été créé pour la femme, mais la femme pour l'homme⁷; la femme est le reflet de l'homme comme l'homme est le reflet de Dieu⁸. On peut établir cette gradation ascendante : la femme, l'homme, le Christ, Dieu⁹. Ajoutons, pour suivre Paul jusqu'au bout, que l'homme a été créé le premier et qu'il n'a été séduit qu'après la femme¹⁰. Cependant il y a des compensations. Si la femme a besoin de l'homme, l'homme aussi a besoin de la femme, et si la première femme fut tirée de l'homme, maintenant l'homme naît de la femme¹¹. Mais les droits et les devoirs conjugaux sont les mêmes¹²; le privilège de Paul concerne tout époux converti, la femme aussi bien que le mari¹³; et les deux conjoints sont également tenus à maintenir la stabilité du foyer chrétien, quoique l'énoncé de ce devoir, par une nuance délicate, insinue la subordination de la femme¹⁴.

1. 1 Cor. 7¹⁰ : τοῖς δὲ γεγαμηκόσιν παραγγέλλω, οὐκ ἐγὼ ἀλλ' ὁ κύριος.

2. 1 Cor. 7¹¹ : ἐὰν δὲ χωρισθῇ, μενέτω ἄγαμος ἢ τῷ ἀνδρὶ καταλλαγήτω.

3. 1 Cor. 7¹². Cf. t. I, p. 155-157.

4. 1 Cor. 11³ : κεφαλὴ δὲ γυναικὺς ὁ ἀνὴρ. — 5. 1 Cor. 11⁵⁻¹⁰.

6. 1 Cor. 11⁸. — 7. 1 Cor. 11⁹. — 8. 1 Cor. 11⁷. — 9. 1 Cor. 11³.

10. 1 Tim. 2^{13,14}. — 11. 1 Cor. 11¹¹⁻¹². — 12. 1 Cor. 7³. — 13. 1 Cor. 7¹²⁻¹³.

14. 1 Cor. 7¹¹ : γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι... καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι.

4. Le chef-d'œuvre moral du christianisme est d'avoir sanctifié le mariage. Le devoir conjugal est pleinement licite — c'est la doctrine expresse de Paul — et le seul nom de devoir en montrerait la licéité¹. Si le mariage en soi est bon comme institution divine, le mariage chrétien est saint comme signe sensible d'une chose sainte. Certes, la virginité est meilleure²; mais c'est une grâce que Paul est heureux d'avoir reçue, qu'il souhaite aux autres fidèles³, qu'il n'impose à personne. Non seulement la virginité l'emporte, mais le veuvage même est préférable⁴. Les secondes noces arrêtent le candidat au seuil de la cléricature⁵. Cependant il est des cas où le mariage et les secondes noces sont à conseiller : tout dépend des circonstances et des personnes; pourvu, naturellement, qu'il n'y ait pas d'engagement antérieur, car c'est un crime de violer la foi jurée⁶. Telle est la sainteté du lien conjugal que, dans les mariages mixtes, elle rejaillit sur le conjoint païen et sur les enfants nés de cette union⁷. Le mariage chrétien prépare des recrues au baptême et des candidats au ciel. L'Apôtre couronne son enseignement par cette consolante parole : « La femme sera sauvée en devenant mère — par le fait qu'elle devient mère, διὰ τεκνογονίας — pourvu qu'elle persévère dans la foi, la charité et la sainteté unies à la modestie⁸. »

III. PRÉCEPTES DE MORALE INDIVIDUELLE.

Les trois vertus théologales. — La foi, l'espérance et la charité sont la base, le milieu et le faite de la vie chrétienne. La foi commence, la charité consomme, l'espérance est le trait d'union. Paul aime à les classer à part et à marquer la distance qui les sépare des autres vertus. Il exhorte les Thessaloniens à revêtir « la cuirasse de la

1. 1 Cor. 7³. — 2. 1 Cor. 7¹. — 3. 1 Cor. 7⁷. — 4. 1 Cor. 7⁴⁰.

5. Le πρεσβύτερος ou ἐπίσκοπος doit être μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ (n'avoir été marié qu'une fois, 1 Tim. 3²; Tit. 1⁶) ainsi que le diacre (1 Tim. 3¹²). De même la veuve officiellement reconnue par l'Eglise doit être ἐνὸς ἀνδρὸς γυνή (1 Tim. 5⁹).

6. 1 Tim. 5¹¹⁻¹². — 7. 1 Cor. 7¹⁴.

8. 1 Tim. 2¹⁵ : σωθήσεται διὰ τῆς τεκνογονίας.

foi et de la charité et le casque de l'espérance¹ », parce que la foi, doublée de la charité, rend le chrétien invulnérable et que l'espérance lui enseigne à ne rien craindre et à tout oser. Il loue chez eux « l'œuvre de la foi, le labeur de la charité et le support de l'espérance² », parce que la foi sincère est agissante, la vraie charité infatigable et l'espérance surnaturelle capable de tout souffrir. Par opposition aux charismes qui passent et dont le rôle est transitoire, « la foi, l'espérance et la charité demeurent³ ». Le nombre des cas où les trois vertus défilent ensemble est significatif et il paraîtra plus surprenant encore si à l'espérance on substitue un de ses synonymes, ou si l'on réfléchit qu'elle est virtuellement comprise dans le duo foi et charité qui revient si souvent sous la plume de l'Apôtre⁴.

Quand elle est associée à la charité et à l'espérance, la foi n'est plus le premier mouvement d'accès de l'âme vers Dieu et la prise de possession de la justice ; c'est alors une habitude surnaturelle qui donne aux diverses manifestations de la vie chrétienne leur impulsion, leur orientation et leur tonalité. Ce caractère de la foi stable est beaucoup plus ac-

1. 1 Thess. 5⁸ : ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας. Pour l'image, S. Paul s'inspire de Is. 59¹⁷ (ἐνεδύσατο δικαιοσύνην ὡς θώρακα καὶ περιέθετο περικεφαλαίαν σωτηρίου ἐπὶ τῆς κεφαλῆς), mais il change le nom des vertus afin d'amener son trio : foi, espérance et charité. Dans Eph. 6¹⁴⁻¹⁷ le but est différent ; il faut avoir une armure *défensive complète*, depuis le casque jusqu'à la chaussure. Les deux textes de Paul sont aussi à rapprocher de Sap. 5¹⁹ et de Baruch, 5².

2. 1 Thess. 1³ : μνημονεύοντες ὑμῶν τοῦ ἔργου τῆς πίστεως καὶ τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης καὶ τῆς ὑπομονῆς τῆς ἐλπίδος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Il est très probable que les derniers mots qualifient seulement l'espérance (Bisping, Schäfer, Bornemann etc.) qui a pour objet et pour stimulant le retour triomphal du Christ.

3. 1 Cor. 13¹³ : νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα.

4. En dehors des textes déjà cités, les trois vertus sont énumérées ensemble dans les passages suivants : Gal. 5⁵⁻⁶ (ἐκ πίστεως ἐλπίδα ἀπεκδεχόμεθα... πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη) ; Rom. 5¹⁻²⁻⁵ (δικαιωθέντες ἐκ πίστεως... κανχόμεθα ἐπ' ἐλπίδι... ἡ δὲ ἐλπίς οὐ καταισχύνει ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ κτλ.) ; Col. 1⁴⁻⁵ (ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν... καὶ τὴν ἀγάπην... διὰ τὴν ἐλπίδα) ; Eph. 1¹⁵⁻¹⁸ ; 3¹⁷ (comparé avec Col. 1²³). Cf. 1 Cor. 13⁷ ; Hebr. 6¹⁰⁻¹² ; 10²²⁻²⁴. — Avec ὑπομονή au lieu de ἐλπίς : 2 Thess. 1³⁻⁴ ; 1 Tim. 6¹¹ ; 2 Tim. 2²³ (ὕγιαίνοντες τῇ πίστει, τῇ ἀγάπῃ, τῇ ὑπομονῇ). — Le duo « foi et charité » : 1 Thess. 3⁶ ; Philem. 5 ; 1 Tim. 1¹⁴ ; 2¹⁵ ; 4¹² ; 2 Tim. 1¹³ ; 2²². — Notons pourtant que dans Gal. 5⁵ il s'agit de l'objet de l'espérance (lequel suppose d'ailleurs l'espérance subjective) et que dans Rom. 5⁵, il s'agit directement de l'amour de Dieu (qui répand dans nos cœurs la vertu de charité).

centué dans les Pastorales, où la formule « dans la foi » se présente stéréotypée; mais il n'est nullement absent des autres Épîtres. L'Apôtre recommande aux Corinthiens de rester fermes dans la foi, de s'éprouver pour savoir s'ils sont dans la foi; aux Colossiens, de persévérer dans la foi, de se fortifier dans la foi; il se réjouit de voir les Thessaloniens ancrés dans la foi; lui-même vit dans la foi du Fils de Dieu. Évidemment, dans tous ces exemples, la foi n'est pas un acte qui passe mais une vertu qui demeure¹.

Pour les classiques grecs, l'espérance était l'attente vaine ou motivée d'un événement heureux ou malheureux. Cette acception est étrangère à la Bible : ici l'espérance est toujours l'attente certaine d'un bien à venir. On craint le mal, on ne l'espère pas. L'espérance a toujours pour objet les promesses divines : le salut, la vie éternelle, la résurrection des morts; elle embrasse tout l'objet de la foi en tant qu'il nous concerne et qu'il est à venir². Comme elle doit être fondée en raison, elle n'est l'apanage que des chrétiens. Les Gentils n'ont pas d'espérance³; l'espérance des impies, n'étant qu'une illusion mensongère, périra; au contraire celle des chrétiens est certaine, « elle ne confond point⁴ », parce qu'elle s'appuie sur la foi; elle est donc pour eux une source intarissable de courage, de joie et de bonheur intime. L'espérance et la foi se prêtent un mutuel secours; si la foi agit sur l'espérance, l'espérance réagit sur la foi; l'une et l'autre tire de la charité sa valeur et son prix, mais l'une et l'autre enflamme la charité et la stimule à l'action⁵. L'espérance surtout, qui a le casque pour symbole et dont le caractère distinctif est l'ardeur, l'inrépabilité et l'audace, ne se laisse arrêter par aucun obstacle, émouvoir par aucun danger, lasser par aucun retard. Loin de l'abattre, l'épreuve l'affermi : « La tribulation produit la constance; la constance, une vertu éprouvée; la vertu éprouvée, l'espérance⁶. » L'espérance est en même temps le principe et le terme de cette évolution vers le mieux; car il y a compénétration partielle

1. Voir note Q₂, p. 356.

2. Hebr. 11¹. — 3. Eph. 2¹²; 1. Thess. 4¹³.

4. Rom. 5⁵. — 5. Col. 14⁵. — 6. Rom. 5⁴.

et causalité réciproque entre les vertus chrétiennes, selon le mot de saint Polycarpe : « La foi est notre mère à tous, l'espérance l'escorte, tandis que la charité les précède¹. »

Si la foi, l'espérance et la charité aiment à aller de conserve, la charité a le pas sur ses deux sœurs. C'est la charité qui prime en tout : « Aspirez aux meilleurs charismes. Et je vais vous montrer une voie encore plus excellente². » Cette voie, c'est le chemin royal de l'amour. La prééminence de la charité sur tous les autres dons de Dieu tient à quatre causes : 1. Sans elle les charismes ne sont d'aucun fruit pour qui les possède. — 2. Elle résume et contient éminemment toutes les vertus. — 3. Elle ne déchoit pas, elle est éternelle. — 4. Elle l'emporte sur la foi et sur l'espérance ; à plus forte raison éclipse-t-elle les vertus moindres. Il faut lire tout d'un trait cette admirable page, animée d'un souffle vibrant, qu'on pourrait nommer l'hymne de la charité :

« Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je ne suis qu'un airain bruyant et qu'une cymbale retentissante. Aurais-je le don de prophétie et une foi capable de transporter les montagnes, si je n'ai pas la charité je ne suis rien. Distribuerais-je [aux pauvres] tous mes biens et livrerais-je mon corps pour être brûlé, si je n'ai pas la charité cela ne me sert de rien.

« La charité est patiente, elle est bienveillante ; la charité n'envie pas ; la charité ne se vante pas, elle ne s'enfle pas, elle ne fait rien d'inconvenant, elle ne cherche pas son intérêt, elle ne s'irrite pas, elle n'impute pas le mal ; elle ne

1. *Ad Philipp.* III, 3 (Funk, *Patres Apost.* t. I, p. 300).

2. 1 Cor. 12³¹-13¹ : Ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα (ou bien τὰ κρείττονα)· καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῶν δείκνυμι. S. Paul reproche aux Corinthiens de rechercher les charismes les plus extraordinaires, les plus *voyants*. Il les exhorte à désirer les charismes les plus grands ou les meilleurs (μείζονα ou κρείττονα), c'est-à-dire les plus utiles, comme il l'a expliqué. — Il vaut mieux prendre ζηλοῦτε à l'impératif ; l'indicatif, avec un point d'interrogation après le premier membre, donnerait un sens assez contourné : « Aspirez-vous aux meilleurs charismes ? Eh bien ! je vais vous montrer une voie encore plus excellente. » Mais cela suppose que la charité est un charisme, ce qui est contraire au langage et à la pensée de l'Apôtre. Au contraire, avec l'impératif, le sens est tout naturel : le premier membre est la conclusion de ce qui a été dit au sujet des charismes ; Paul montre alors quelque chose de plus excellent et de plus enviable. — L'expression καθ' ὑπερβολὴν a la valeur d'un adjectif qualifiant ὁδός.

se réjouit pas de l'injustice, elle sympathise au contraire avec la vérité; elle excuse tout, elle espère tout, elle croit tout, elle supporte tout.

« La charité ne périra jamais. Si [vous nommez] les prophéties, elles s'évanouiront; les langues, elles cesseront; la science, elle aura son terme. Car nous savons partiellement et nous prophétisons partiellement; mais quand viendra ce qui est parfait, ce qui est partiel s'évanouira. Lorsque j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant; lorsque je suis devenu homme, j'ai dépouillé les [sentiments] de l'enfant. Maintenant nous voyons à travers un miroir, en images; alors au contraire [nous verrons] face à face. Maintenant je connais partiellement; alors au contraire je connaîtrai comme j'ai été connu moi-même.

« Maintenant demeurent la foi, l'espérance, la charité, ces trois [grandes choses]; mais la plus grande d'entre elles est la charité¹. »

Ce morceau lyrique est la clarté même et tout commentaire ne ferait que l'obscurcir. Il est évident que sans la charité les charismes les plus sublimes ne sont rien, puisqu'ils ne supposent ni ne donnent un atome de grâce sanctifiante. Il est aussi évident que la charité sincère sera accompagnée du cortège complet des vertus. Le Maître avait dit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme et de toute ta pensée; tel est le grand et le premier commandement; le second lui ressemble : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. A ces deux commandements est suspendue toute la Loi, ainsi que les prophètes². » Saint Paul dit plus brièvement : Tous les préceptes « sont résumés en ce mot : Tu aimeras le prochain comme toi-même... La plénitude de la Loi (c'est-à-dire son parfait accomplissement) est donc la charité³ ». Et ailleurs : « Toute la Loi est accomplie dans ce seul mot : Tu aimeras ton prochain comme toi-même⁴. » Ou avec une énigmatique concision : « La fin du précepte est la charité⁵. »

1. 1 Cor. 13¹⁻¹³. — 2. Mat. 22⁴⁰. — 3. Rom. 13^{9, 10}

4. Gal. 5¹⁴. — 5. 1 Tim. 1⁵.

Si Paul ne parle que de la charité envers le prochain, c'est que la charité est une et qu'il est impossible d'aimer le prochain d'une charité véritable sans aimer Dieu, comme il est impossible d'aimer Dieu véritablement sans aimer le prochain; car l'amour de Dieu rejaillit sur le prochain fait à l'image de Dieu et l'amour du prochain qui ne remonterait pas à Dieu ne mériterait pas le nom de charité. D'un autre côté, l'amour de Dieu comprenant la soumission implicite au vouloir divin dans toute son ampleur, la charité est la plénitude et le résumé de la Loi. L'Apôtre parfait son éloge en disant qu'elle est « le lien de la perfection¹ ». Sans elle toutes les vertus désagrégées tombent en ruine; c'est elle qui les tient unies ensemble.

Vertus morales. — Le rang hors de pair assigné à la charité a pour effet naturel de rejeter un peu dans l'ombre l'essaim des vertus morales. Leur peu de relief tient encore à une autre cause. Comme elles entraient dans la catéchèse apostolique et appartenaient par conséquent aux rudiments de la foi, les écrivains sacrés n'avaient guère à y insister. Quand ils jugent à propos d'y faire allusion, leurs listes de vertus et de vices ne sont ni complètes ni méthodiques. Saint Paul par exemple, dans l'Épître aux Galates, énumère neuf « fruits de l'Esprit » et quinze « œuvres de la chair », plutôt à titre de spécimen que pour épuiser la matière : « Les œuvres de la chair sont manifestes; c'est la fornication, l'impureté, la luxure, l'idolâtrie, les maléfices, les haines, la discorde, la jalousie, les emportements, les disputes, les dissensions, les sectes, l'envie, l'ivrognerie, les excès de table *et autres choses semblables*... Le fruit de l'Esprit c'est la charité, la joie, la paix, la longanimité, la mansuétude, la bonté, la foi, la douceur, la continence². »

1. Col. 3¹⁴. Voir note V₂, p. 482-3.

2. Gal. 5¹⁹⁻²³. Nous croyons devoir donner ici les listes de vertus et de vices contenues dans les écrits de saint Paul. On pourra les comparer avec la liste des *Deux Voies* (*Doctrine des apôtres et Épître de Barnabé*). Il n'y a pas d'ailleurs, à notre avis, grand'chose à tirer de cette comparaison. Voir pourtant Seeberg, *Die Didache des Judentums und der Urchristenheit*, Leipzig, 1908.

A) *Listes des vertus :*

a) Neuf fruits de l'esprit (Gal. 5²²⁻²³).

Ces longues énumérations ne nous apprennent que peu de chose. Relevons seulement les traits caractéristiques du lexique de Paul : l'humilité et la bonté parmi les vertus, la convoitise et la discorde parmi les vices.

1. L'*humilité* est une vertu spécifiquement chrétienne ; les païens ne paraissent pas l'avoir soupçonnée. Pour eux, « humble » (ταπεινός) a pour synonymes « bas, vil, abject, servile et ignoble¹ ». Chez les Hébreux, il en était tout autrement. L'homme opprimé qui, conscient de son néant et de sa misère, acceptait l'épreuve avec patience comme un moyen d'expiation, mettait son espérance en Dieu et n'avait pour ses persécuteurs ni haine ni rancune, passait pour l'idéal du juste. On le désignait d'un mot qui se traduit tour à tour par « pauvre, doux » et « humble ». Quand Jésus-Christ disait de lui-même : « Je suis doux et humble de cœur », les Juifs qui l'entendaient n'avaient pas de peine à le comprendre². L'humilité et la douceur sont la face et le revers d'une même vertu : humilité devant Dieu, douceur envers les hommes. Saint Paul les unit volontiers : il veut que « chacun, en toute humilité, regarde les autres comme au-dessus de soi » et il recommande vivement à ses néophytes d'être « pleins de douceur envers tous les hommes³ ». Ainsi

b) Trois fruits de la lumière (Eph. 5⁹).

c) Cinq vertus typiques du chrétien (Col. 3¹² ; Eph. 4²).

d) Vertus recommandées à Timothée (1 Tim. 6¹¹ ; 2 Tim. 2²²).

e) Vertus exigées du prêtre (1 Tim. 3²⁻⁶ ; Tit. 1⁵). Cf. t. I, p. 491-2.

f) Vertus exigées du diacre (1 Tim. 3⁸⁻¹³). Cf. t. I, p. 492-3.

g) Vertus compagnes de la charité (1 Cor. 13⁴⁻⁷). Cf. t. II, p. 483-4.

B) *Listes des vices et des pécheurs :*

a) Quinze œuvres de la chair (Gal. 5¹⁹⁻²¹).

b) Six œuvres des ténèbres (Rom. 13¹³).

c) Vingt et un vices des païens (Rom. 1²⁹⁻³¹).

d) Neuf vices des infidèles en général (Tit. 3³).

e) Dix-neuf vices de certains hérétiques (2 Tim. 3²).

f) Onze vices indignes des chrétiens (2 Cor. 12²⁰⁻²¹).

g) Dix membres du vieil homme (Col. 3⁵).

h) Dix sortes de pécheurs exclus du ciel (1 Cor. 6⁹⁻¹⁰).

i) Six sortes de scandaleux à éviter (1 Cor. 5¹¹).

j) Quatorze sortes de criminels (1 Tim. 1⁹⁻¹⁰).

1. Cf. Trench, *Synonyms of the New Testament*, XLIII.

2. Mat. 11²⁹ : ὅτι πραὺς εἰμι καὶ ταπεινός τῇ καρδίᾳ. Les deux adjectifs עָנַי et עָנַי étaient primitivement distincts par le sens et l'étymologie mais ils devinrent plus tard synonymes. Voir Cremer, *Wörterbuch*⁹, *sub voce*.

3. Le mot ταπεινοφροσύνη, Eph. 4² ; Phil. 2³ ; Col. 2¹⁸⁻²³ ; 3¹² ; Act. 20¹⁹

ces deux vertus jumelles, dont l'une était profondément méprisée et l'autre à peine connue du monde antique, deviennent le fondement de la perfection et la pierre de touche du vrai chrétien.

2. La *bonté* n'est pas moins caractéristique de la morale de Paul. Elle s'exprime par deux mots qui appartiennent à lui seul et dont l'un (ἀγαθωσύνη est proprement la « bonté », l'autre (χρηστότης) la « bénignité » ou la « mansuétude¹ ». Saint Jérôme en a bien saisi la nuance : « La bénignité, dit-il, est une vertu suave, aimable, tranquille, au parler doux, aux mœurs affables, alliage heureux de toutes les bonnes qualités. La bonté en est assez voisine, car elle aussi cherche à faire plaisir ; mais elle s'en distingue en ceci qu'elle est moins avenante et d'aspect plus sévère, qu'elle est prompte à faire du bien et à rendre service, mais sans cette aménité, cette suavité, qui gagne tous les cœurs². » La bonté tient plus au fond, la bénignité plus à la forme du dévouement. La bénignité comprend la bonté mais elle y joint un je ne sais quoi qui en double le prix. On dit sans pléonasme « la bénignité de la bonté » ; on ne dirait pas « la bonté de la bénignité ». La bénignité est l'apanage spécial de Dieu ; aussi est-elle l'empreinte la plus reconnaissable du Créateur sur

(discours de Paul), ne se retrouve plus que dans 1 Petr. 5⁵. Le mot *πραύτης*, 1 Cor. 4²¹ ; 2 Cor. 10¹ ; Gal. 5²³ ; 6¹ ; Eph. 4² ; Col. 3¹² ; 2 Tim. 2²⁵ ; Tit. 3², se trouve aussi dans Jac. 1²¹ ; 3¹³ ; 1 Petr. 3¹⁵. S. Paul joint les deux noms dans Eph. 4² ; Col. 3¹². Il dit encore *πραῦταβία* (1 Tim. 6¹¹). — S. Bernard définit l'humilité : « Virtus qua quis ex verissima sui cognitione sibi ipsi vilescit. » S. Chrysostome dit moins bien : être humble c'est εἶναι τις μέγας ὢν, ἑαυτὸν ταπεινοῖ. Il pensait sans doute à l'humilité du Christ. S. Basile appelle l'humilité (*Constit. mon.* 16) γαζοφυλάκιον ἀρετῶν. Trench, *loc. cit.*, établit ainsi la synonymie : « Πραύτης, or meekness, is more than mere gentleness of manner, if indeed the Christian grace of meekness of spirit must rest on deeper foundations than its own, on those namely which ταπεινοφροσύνη has laid for it, and can only subsist while it continues to rest on these. It is a grace in advance of ταπεινοφροσύνη, not as more precious than it, but as presupposing it, and as being unable to exist without it. »

1. Le mot ἀγαθωσύνη (bonté) est exclusivement paulinien (Rom. 15¹⁴ ; Gal. 5²² ; Eph. 5⁹ ; 2 Thess. 1¹¹) ; χρηστότης (bénignité) de même (Rom. 2⁴ ; 3¹² ; 11²² ; 2 Cor. 6⁶ ; Gal. 5²² ; Eph. 2⁷ ; Col. 3¹³ ; Tit. 3⁴), ainsi que χρηστεύεσθαι (1 Cor. 13⁴) et χρηστολογία (Rom. 16¹⁸).

2. *Comment. in Galat.* 5²². Cf. S. Basile (*Regul. brev. tract.* 214) : Πλαττέραν οἶμαι εἶναι τὴν χρηστότητα εἰς εὐεργεσίαν τῶν ὅπως δημοτοῦν ἐπιδομένων ταύτης, συνηγμένην δὲ μᾶλλον τὴν ἀγαθωσύνην καὶ τοῖς τῆς δικαιοσύνης λόγοις ἐν ταῖς εὐεργεσίαις συγχρωμένην.

sa créature. Cependant ni la bonté ni la bénignité chrétiennes ne dégénèrent en débonnairerie et en faiblesse, comme c'est souvent le cas chez les auteurs profanes.

3. De tous les vices, le plus odieux à Paul est l'esprit de *discorde*. Il le trouva sur sa route presque au début de sa carrière, menaçant d'entraver son ministère et d'anéantir son œuvre. Il le retrouvera au terme de sa course, toujours remuant, toujours inquiet, toujours jaloux. Il le flétrit sous une multitude de noms, dont quelques-uns lui appartiennent en propre : les disputes, les dissensions, les coteries, l'animosité, l'envie, l'amour des schismes et des sectes¹. Il ordonne expressément à Tite de fuir l'hérétique, c'est-à-dire le fauteur de troubles et de divisions. On dirait parfois que toute sa morale consiste à faire régner parmi ses chrétiens l'union, la bonne entente, la concorde et la paix.

4. Un autre vice qui tient une assez grande place dans les écrits de Paul (πλεονεξία, πλεονέκτης) et qui est caractéristique de son vocabulaire est difficile à définir². La Vulgate le

1. Sont pauliniens les mots : ἔρις (dispute), Rom. 12⁹; 13¹³; 1 Cor. 11¹; 3³; 2 Cor. 12²⁰; Gal. 5²⁰; Phil. 1¹⁵; 1 Tim. 6⁴; Tit. 3⁹; — διχοστασία (dissension), Rom. 16¹⁷; Gal. 5²⁰; — ἐριθία (discorde), Rom. 2⁸; 2 Cor. 12²⁰; Gal. 5²⁰; Phil. 1¹⁷; 2³ (sauf Jac. 3¹⁴⁻¹⁶).

2. Le verbe πλεονεκτεῖν, spécial à Paul (2 Cor. 21¹; 7²; 12¹⁷⁻¹⁸; 1 Thess. 4⁶), est rendu dans la Vulgate par *circumvenire*; πλεονέκτης, aussi spécial à Paul (1 Cor. 5¹⁰⁻¹¹; 6¹⁰; Eph. 5⁵), est rendu par *avarus*; πλεονεξία dans S. Paul (Rom. 12⁹; 2 Cor. 9⁵; Eph. 4¹⁹; 5³; Col. 3⁵; 1 Thess. 2⁵) et ailleurs (Marc. 7²²; Luc. 12¹⁵; 2 Petr. 2³⁻¹⁴) est rendu par *avaritia*. Or, dans beaucoup de ces textes, l'idée d'avarice est difficile à justifier : A) Eph. 5³ (Fornicatio et omnis immunditia aut *avaritia* nec nominetur in vobis) s'entend beaucoup mieux de la *convoitise charnelle* que de l'avarice, d'abord à cause des mots voisins, ensuite à cause du verbe au singulier et du *aut* (καὶ ἀκαθαρσία πᾶσα ἢ πλεονεξία) qui semble faire entendre qu'il s'agit du même vice sous des noms différents, enfin parce qu'on ne voit pas le danger qu'il y aurait à *nommer* l'avarice. — B) On ne voit pas non plus le rapport qu'il peut y avoir entre l'avarice et l'idolâtrie : Col. 3⁵ (καὶ τὴν πλεονεξίαν, ἥτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία), Eph. 5⁵ (πλεονέκτης, ὅς ἐστιν εἰδωλολάτρης); tandis que la Bible et l'histoire s'accordent à nous montrer les liens étroits entre l'idolâtrie et les passions charnelles. — C) Le mot πλεονεξία est ordinairement associé avec les péchés d'impureté : Col. 3⁵; Eph. 5³; 5⁵; Rom. 12⁹; 1 Cor. 5¹⁰⁻¹¹; 2 Petr. 2¹⁴; Marc. 7²¹ (l'ordre véritable est κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι, πλεονεξίαι).

Dans le Décalogue, la défense de *désirer le bien* du prochain et de *convoiter sa femme* est exprimée par un seul et même verbe : Ex. 20¹¹ (*Non concupisces domum proximi tui, nec desiderabis uxorem ejus, non ancillam, non bovem, non asinum, nec omnia quæ illius sunt*, en grec c'est le même verbe ἐπιθυμεῖν, en hébreu aussi *hāmad*). Quoique la cupidité et la convoitise aient été différenciées de bonne heure (dans Deut. 5⁸ les verbes diffèrent), elles ont pu continuer à être exprimées par le même mot. Peut-

traduit toujours par *avaritia*; mais c'est plutôt la convoitise que la cupidité. En effet ce vice est presque toujours associé aux péchés d'impureté et l'on ne voit pas trop ce que l'avarice vient faire en cette compagnie. De plus, il est présenté comme la note dominante du paganisme et il est même identifié une fois avec l'idolâtrie; or l'avarice ne semble pas avoir été le vice particulier des païens, tandis que l'idolâtrie et la fornication ou l'impudicité étaient synonymes. Enfin la défense intimée aux Éphésiens de ne pas en parler : *Fornicatio et omnis immunditia aut avaritia nec nominetur in vobis*, s'entend beaucoup mieux de la convoitise charnelle. Il faut se souvenir que dans la morale primitive, avant que les espèces de désirs mauvais fussent différenciées, le même mot signifiait à la fois convoitise ou appétit impur et cupidité ou avarice. L'usage spécial de saint Paul nous ramène à ces origines lointaines : telle est la solution la plus naturelle d'un problème de linguistique qui préoccupe les exégètes.

Ce qui précède suffit à montrer quel abîme sépare la morale de Paul de la morale stoïcienne. Comme on l'a fort bien dit, « le stoïcisme est le fruit du désespoir » : désespoir en religion, à la vue des mythologies caduques et absurdes; désespoir en politique, lorsque la conquête macédonienne eut dissipé tous les rêves d'indépendance; désespoir en philosophie, au spectacle des systèmes impuissants et contradictoires¹. Or le christianisme est la religion de l'espérance la morale de Paul est la morale de l'amour. Il n'y a point

être cette remarque éclaire-t-elle 1 Thess. 4^o (τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ). Πλεονεκτεῖν τινα veut dire ordinairement « porter préjudice, faire tort à quelqu'un par cupidité ou avarice en le privant de son dû »; ne peut-il pas signifier « faire tort à quelqu'un par convoitise » en le trompant dans cette affaire (ἐν τῷ πράγματι) du mariage? Ce sens cadre très bien avec le verset précédent où il était question du chaste usage du mariage et il cadre bien aussi avec la raison donnée dans le verset suivant (non enim vocavit nos Deus in immunditiam). Il ne faut donc pas s'étonner que S. Jérôme, Estius et d'autres commentateurs l'aient adopté.

1. Lightfoot, *Epistle to the Philippians*, p. 271-272 (Appendice *St. Paul and Seneca*, p. 270-333). Voir *Ibid.*, p. 299, une note érudite sur la patrie de tous les stoïciens de renom. R. Bultmann (*Der Stil der Paulinischen Predigt und die Kynisch Stoische Diatribe*, Göttingue, 1910) a essayé de prouver la dépendance de saint Paul à l'égard de l'école stoïco-cynique en ce qui concerne les procédés d'argumentation. La démonstration, à notre avis, n'a rien de convaincant.

entre ces grandeurs de commune mesure. Comme presque tous les stoïciens étaient d'origine orientale et que beaucoup d'entre eux s'étaient fixés à Tarse ou en Cilicie, on a pu soupçonner le Docteur des Gentils d'avoir subi leur influence; et en effet, en compulsant laborieusement Épictète et Sénèque, on y découvre un certain nombre de maximes assez semblables pour le ton et l'expression à celles de Paul. Ces rencontres ne doivent pas faire illusion; elles sont extérieures et superficielles. Nous constatons d'abord l'absence complète du vocabulaire stoïcien; mais, ce qui différencie surtout les doctrines, c'est l'esprit. Les stoïciens regardaient comme souverainement ridicule de demander à Dieu la vertu et de lui en faire honneur ¹; or rien n'est plus caractéristique dans la morale de Paul que la prière et l'action de grâces.

Ses injonctions à cet égard paraissent tenir de l'hyperbole : « Priez sans discontinuer; rendez grâces en tout. — En toute circonstance, exposez à Dieu vos besoins par des prières et des supplications, avec des actions de grâces. — Quoi que vous disiez, quoi que vous fassiez, faites tout au nom du Seigneur Jésus, rendant grâces par lui à Dieu le Père. — Faites en tout temps par l'esprit toutes sortes de prières et de supplications ². » Lui-même donne l'exemple. Il écrit aux nouveaux chrétiens : « Nous prions toujours pour vous avec actions de grâces... Nous ne cessons de prier pour vous ³. »

1. Cicéron est l'interprète de tous les stoïciens quand il écrit (*De natura Deor.*, III, 36) : « Virtutem nemo unquam acceptam Deo retulit. Nimirum recte : propter virtutem enim jure laudamur et in virtute recte gloriamur : quod non contingeret, si id donum a Deo, non a nobis haberemus. » Il est impossible d'imaginer rien de plus contraire à la théologie de saint Paul.

2. 1 Thess. 5¹⁷; Phil. 4⁶; Eph. 6¹⁸.

3. 1 Thess. 12; Col. 1⁹. — Ce qu'il dit, il le fait. Les Actes nous le montrent priant dans toutes les circonstances graves de sa vie : au moment de visiter Ananie (9¹¹), après sa conversion dans le Temple (22¹⁷), avant de recevoir l'imposition des mains (13³), quand il établit des *anciens* (14²³), dans la prison de Philippiens (16²⁵), à Milet devant les anciens réunis (20³⁶), à Tyr devant les fidèles (21⁵), après son miracle de Mytilène (28⁸), à Trois-Tavernes avant d'entrer à Rome (28¹⁵). Il avait coutume, comme les Juifs pieux de son temps, de prier avant ses repas (27³⁵). — S. Paul prie pour ses disciples (Rom. 1⁹⁻¹⁰; 2 Cor. 13⁷, Eph. 3¹⁴; Phil. 1³⁻⁹; Col. 1³; 1 Thess. 12; 2 Thess. 11; 2 Tim. 1³), pour les Juifs (1 Rom. 10¹), pour obtenir une grâce (2 Cor. 12⁸; 1 Thess. 3¹⁰); il exhorte les fidèles à prier (Rom. 12¹³; 1 Cor. 7⁵; 11⁵⁻¹³; 14¹³; Phil. 4⁶; Col. 4²; 1 Tim. 2¹⁻⁴⁻⁸⁻⁹), pour lui spécialement (Rom. 15³⁰⁻³²; 2 Cor. 11¹; Eph. 6¹⁸; Col. 4³⁻¹⁸; 2 Thess. 3¹⁻²); il compte sur leurs prières (Phil. 1¹⁹; Philem. 22). La prière est le devoir

Ses lettres, coupées de doxologies, débutent en général par un acte de remerciement qui parfois se poursuit à travers l'Épître entière dont il forme le cadre. Le souhait final ramène encore presque toujours une formule de prière ¹.

Si nous n'insistons pas davantage, c'est qu'il n'y a là rien de bien spécial. Tout cela pourrait convenir également aux autres apôtres. La pratique de la prière fréquente est une habitude contractée par saint Paul au sein du pharisaïsme. Tous les Juifs pieux d'alors semaient eux aussi leurs écrits et leurs discours de prières et de doxologies. Saint Paul ne s'en distingue guère que par le sérieux de ses supplications et par le fait déjà signalé ailleurs que, dans ses invocations, il associe le Fils au Père ².

Mentionnons en terminant trois vertus modestes bien chères à l'Apôtre : le travail, l'ordre et le décorum. Sitôt arrivé dans une nouvelle mission, il s'installait dans une de ces boutiques exigües qui bordaient l'agora ; il y reprenait son métier de tisseur, pour suffire à ses besoins, donner à tous le bon exemple et sauvegarder son indépendance. Aux anciens d'Éphèse, venus à Milet recevoir ses adieux, il montrait fièrement ses mains rugueuses, habituées aux durs labeurs de jour et de nuit ³. Aux Thessaloniens, obsédés par la perspective de la fin prochaine du monde, il rappelait avec insistance la loi du travail : « Nous n'étions pas oisifs parmi vous, et nous n'avons mangé gratis le pain de personne ⁴. » Sa maxime était que « quiconque ne veut pas travailler ne doit pas manger ⁵ ». L'aisance, qui met à l'abri du besoin, n'est pas une excuse à l'oisiveté. Paul veut qu'on travaille pour fuir le désœuvrement et — s'il faut un motif plus noble, plus chrétien — afin de répandre plus largement l'aumône ⁶. Le travail par lui-même est une bonne œuvre, mais la charité en décuple le prix.

particulier des veuves (1 Tim. 5^b). L'Esprit-Saint nous apprend à prier et prie avec nous (Rom. 8²⁶). — Cf. 2 Cor. 9¹⁸.

1. Voir t. I, p. 99. Sur les doxologies adressées au Christ, t. II, p. 176-9.
2. Cf. E. von der Goltz, *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, Leipzig, 1901 ; P. Christ, *Die Lehre vom Gebet nach dem N. T.*, Leyde, 1886 ; Juncker, *Das Gebet bei Paulus*, Berlin, 1905 ; Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*⁴, t. II, p. 569-572 et les travaux de Seeberg, de Zahn, cités à propos de l'invocation du Christ dans S. Paul.

3. Act. 20³⁴. — 4. 2 Thess. 3⁸. — 5. 2 Thess. 3¹⁰. — 6. Eph. 4²⁸⁻²⁹.

L'ordre ne tenait pas moins au cœur de l'Apôtre et il en était un vivant modèle. Il prescrivait que dans les assemblées religieuses tout se passât avec ordre ¹. Rien ne le charmait tant que de contempler en esprit le bel ordre d'une communauté naissante ². Il exigeait qu'on reprît fraternellement les désœuvrés qui troublaient et scandalisaient les autres et qu'on les soumit même, en cas de récidive, à une sorte d'excommunication bénigne, capable de les ramener au devoir ³.

Le décorum était à ses yeux la résultante de l'ordre et du travail : « Que tout se fasse avec décence, répétait-il souvent. Conduisez-vous avec bienséance comme au plein jour de la lumière évangélique. Agissez avec bienséance dans vos rapports avec les personnes étrangères » à nos croyances ⁴. Le converti ne doit pas s'exiler du monde; il peut accepter les invitations des infidèles; mais il faut qu'il laisse partout un parfum d'édification⁵. C'est trop peu de n'être pas « une pierre d'achoppement pour les Juifs et pour les Grecs ⁶ »; le chrétien, dans sa tenue et l'ensemble de sa conduite, doit donner une haute idée de sa foi et faire honneur à l'Évangile ⁷. Relevées par ces motifs, les petites vertus deviennent grandes; elles prennent le nom de zèle, de dévouement et d'apostolat.

La morale de saint Paul est toute pleine de contrastes. L'Apôtre associe, avec une incomparable aisance, la mystique la plus sublime à l'ascétisme le plus pratique. Tandis que son œil plonge dans les cieux, son pied ne perd jamais le contact de la terre. Rien n'est au-dessus ni au-dessous de lui. Au moment où il se déclare crucifié au monde et vivant de la vie même du Christ, il sait trouver à l'adresse de ses enfants des mots ravissants d'aménité et de grâce et descendre aux prescriptions les plus minutieuses sur le voile des femmes, le bon ordre des assemblées, le devoir du travail manuel, le soin d'un estomac débile. Aussi sa spiritualité offre-t-elle aux esprits les plus humbles un aliment toujours savoureux, et aux âmes d'élite une mine inépuisable de profondes méditations.

1. 1 Cor. 14⁴⁰. — 2. Col. 2⁵. — 3. 1 Thess. 5¹⁴; 2 Thess. 36-11.

4. 1 Cor. 14⁴⁰; Rom. 13¹³; 1 Thess. 4¹²; Col. 4⁵.

5. 1 Cor. 10²⁷⁻²⁸. — 6. 1 Cor. 10³². — 7. Tit. 2¹⁰.

NOTE X₂. — LA CHARITÉ REINE DES VERTUS.

I. HISTOIRE DU MOT CHARITÉ.

Pour exprimer l'amour et l'amitié, les Grecs possédaient quatre mots dont notre langue est impuissante à rendre les nuances : φιλεῖν, στέργειν, ἐρᾶν, ἀγαπᾶν. — A) Φιλεῖν est le terme le plus général qui peut embrasser toute espèce d'amour, l'amour des personnes et des choses qui nous sont chères (φιλά), l'amour de Dieu et des hommes, l'amour des autres et de soi-même, l'amour honnête et l'amour coupable. C'est le contraire de haïr (μισεῖν, ἐχθραίνειν); c'est un sentiment né de l'attrait ou de l'accoutumance (φιλεῖν avec l'infinitif = aimer à). — B) Στέργειν désigne un amour sensible mais non sensuel, un sentiment tranquille, égal et constant, dicté par la nature ou produit par l'intimité familiale. C'est l'amour des parents pour leurs enfants et réciproquement, l'amour mutuel des époux, l'amour de la patrie. Le mot n'est pas employé dans le Nouveau Testament. — C) Ἐρᾶν marque un amour ardent, passionnel, le plus souvent sexuel; un amour accompagné d'un violent désir qui suppose son objet absent ou imparfaitement possédé. Accouplé à φιλεῖν il forme gradation : « Un prince doux et bienfaisant, dit Dion Chrysostome, ne doit pas être simplement aimé des hommes mais passionnément aimé » (*Orat.* 1 : μὴ μόνον φιλεῖσθαι ὑπ' ἀνθρώπων, ἀλλὰ καὶ ἐρᾶσθαι). Même gradation dans Xénophon, *Hiéron*, xi, 11. Le verbe ἐρᾶν, pas plus que ἐρως et ἐραστής, n'est employé dans le Nouveau Testament. C'était un vocable souillé par des associations d'idées impures. En vain Platon avait-il essayé de le réhabiliter, dans le *Banquet* et dans le *Phèdre*; il n'en restait pas moins prostitué, dans l'usage ordinaire, à l'amour sensuel et à l'amour contre nature. Les auteurs du Nouveau Testament le remplacent par ἐπιθυμεῖν et ἐπιθυμία avec un sens défavorable. Il est demeuré au ban de la langue chrétienne, pour la raison qu'Origène expose dans son Commentaire sur le Cantique des cantiques (*Prolog.*, XIII, 68). Le mot de S. Ignace d'Antioche : Mon amour a été crucifié (*Roman.* vii, 2 : δ' ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται) n'est appliqué au Christ que par un singulier contresens dont la lecture du contexte fait assez justice. — D) Ἀγαπᾶν c'est aimer par estime et par choix. La Vulgate le traduit très bien par *diligere* (sauf 2 Petr. 2¹⁵ : amare), tandis que *amare* sert à rendre φιλεῖν. Il y a en effet dans ἀγαπᾶν une idée de choix, de préférence fondée sur l'estime ou le devoir; au lieu que φιλεῖν exprime plutôt un sentiment spontané fait de sympathie naturelle ou de rapports intimes. La distinction indiquée par Aristote est fort juste : ἀγαπᾶν, προαιρεῖσθαι, διώκειν (*Eth. Nichom.* I, 3); τὸ δὲ φιλεῖσθαι ἀγαπᾶσθαι ἐστὶν αὐτὸν δι' αὐτόν (*Rhetor.* I, 11). Selon qu'on veut mettre en relief l'une ou l'autre idée, ἀγαπᾶν (*diligere*) est plus fort que φιλεῖν (*amare*) ou réciproquement. Cf. Xénophon, *Comment.* II, vii, 9; Cicéron, *Ad Famil.* xiii, 47; *Ad Brut.* I. Dion Cassius (xlii, 48) fait dire à Antoine parlant de César : « Vous l'avez aimé comme un père et chéri comme un bienfaiteur (ἐφίλησατε αὐτὸν ὡς πατέρα, καὶ ἡγαπήσατε ὡς εὐεργέτην). » Étudier aussi ces nuances délicates dans Joan. 21¹⁵⁻¹⁷.

Si le verbe ἀγαπᾶν est fréquemment employé par les écrivains profanes, le substantif ἀγάπη est propre à la Bible. On le trouve dix-huit fois dans l'Ancien Testament (deutérocanniques compris), dont dix fois dans le Cantique des cantiques. Il traduit toujours l'hébreu אָהָבָה. Deissmann (*Bibelstudien*, p. 80) croyait l'avoir lu dans un papyrus antérieur à l'ère chrétienne ; mais la lecture est reconnue fausse (cf. *Neue Bibelstudien*, p. 26-28) et l'on ne peut plus citer qu'un exemple de Philon (*Quod Deus immut.* 14, Mangey, t. I, p. 283) qui naturellement l'emprunte aux Septante et un autre d'un scoliaste de Thucydide (II, 51) de date incertaine.

Les deux mots (ἀγαπᾶν et ἀγάπη) sont très communs dans le Nouveau Testament, surtout dans S. Paul et dans S. Jean. Il n'est pas besoin de dire combien ils sont aptes à exprimer l'amour de Dieu pour nous, notre amour pour Dieu, l'amour pour nos frères et en particulier le sentiment chrétien de l'amour des ennemis. Jésus-Christ dit : ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν (Mat. 5⁴⁴ ; Luc. 6²⁷), car la charité est libre et dépend du vouloir ; s'il avait dit : φιλεῖτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, il aurait presque demandé l'impossible. Cependant Dieu, non seulement nous *chérît*, mais il nous *aime* avec tendresse parce qu'il est père (φιλεῖ, Joan. 16²⁷) et S. Paul prononce l'anathème contre quiconque n'aimerait pas celui qui nous a tant aimés (1 Cor. 16²² : εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν Κύριον ἢ τὸν ἀνάνθημα).

II. LA PRÉÉMINENCE DE LA CHARITÉ.

1. *La charité faite de l'édifice spirituel.* — Ayant énuméré les charismes les plus utiles au bien de l'Eglise comme aussi les plus merveilleux (1 Cor. 12²⁸⁻³⁰), l'Apôtre ajoute : « Aspirez aux meilleurs charismes ; et je vais vous montrer une voie encore plus excellente. » Il compare ensuite la charité au don des langues, à la prophétie, au don de science et à la foi des miracles, aux charismes encore meilleurs du renoncement et du dévouement parfait et il conclut que, sans la charité, tout cela n'est rien et ne sert de rien à son possesseur (13¹⁻³). Il en donne pour raison l'imperfection relative et le caractère passager des charismes (13⁸⁻¹²), tandis que la charité dure éternellement et ne change pas essentiellement de nature quand elle se transforme en gloire. On ne pourrait lui comparer que la foi et l'espérance, mais elle l'emporte sur les deux. C'est pourquoi elle est le premier fruit du Saint-Esprit, c'est-à-dire le plus précieux (Gal. 5²²) et elle est la fin de la promesse (1 Tim. 1⁵), parce que les biens promis par Dieu se résument en elle.

2. *La charité lien de la perfection.* — Col. 3¹⁴ : ἐπὶ πᾶσι δὲ τοῖς τὴν ἀγάπην, ὅ ἐστι σύνδεσμος τῆς τελειότητος. Comme il vient d'être question de vertus à revêtir (v. 12), on serait tenté de traduire : « Par-dessus toutes ces [vertus, revêtez] la charité. » La charité serait alors comme un manteau qui envelopperait de ses plis les autres vertus ou comme une large ceinture qui les assujettirait autour du chrétien. Mais il est probable que le sens figuré de ἐνδύσασθε n'est plus sensible ; la Vulgate l'a remplacé par l'incolore *habete*. En ce cas, ἐπὶ πᾶσι τοῖς voudra dire : « plus que tout cela, de préférence à tout ce que je viens de vous recommander ». — Le point capital est de savoir à quoi la cha-

rité sert de *lien* (σύνδεσμος). Est-ce aux autres vertus, ou bien aux chrétiens eux-mêmes? La première explication est la plus commune. Ainsi Chrysostome : πάντα ἐκεῖνα αὕτη συσφίγγει. De même Abbott (Love binds the virtues into a harmonious whole), Lightfoot, etc... On rapproche le mot des pythagoriciens, d'après lesquels l'amitié est le lien de toutes les vertus (σύνδεσμος πασῶν τῶν ἀρετῶν). Le génitif τῆς τελειότητος serait alors objectif : la charité est ce qui lie, resserre et unit entre elles les vertus, dont l'ensemble constitue la perfection. L'idée est belle, mais l'expression a quelque chose de singulier; car on lie bien les parties pour former un tout, mais qu'est-ce que le lien d'un tout? — C'est pourquoi la seconde explication conserve sa probabilité. La charité serait le lien inestimable qui unit les chrétiens entre eux. Le génitif τῆς τελειότητος est alors un génitif de qualité (un lien parfait), ou un génitif d'apposition (un lien consistant dans la perfection), ou même, si l'on veut, un génitif possessif (un lien à l'usage de la perfection).

3. *La charité résumé des commandements.* — Toute violation de la loi divine est une atteinte à la charité, soit envers le prochain soit envers Dieu lui-même. Par conséquent, celui qui garde intacte la charité accomplit la loi tout entière. C'est ce que Paul dit aux Galates (5¹⁴ : Omnis enim lex in uno sermone impletur : Diliges proximum tuum sicut teipsum) et ce qu'il explique aux Romains (13⁸⁻¹⁰). Après leur avoir recommandé de rendre à chacun son dû, il se souvient d'une dette qu'on ne peut éteindre (v. 8 : Nemini quidquam debeatis nisi ut invicem diligatis) mais dont le payement continu sert à acquitter toutes les autres (qui enim diligit proximum legem implevit). Il le prouve en montrant que tous les préceptes sont contenus dans le précepte de l'amour : « et si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur (ἀνακεφαλαιούται = est résumé, est contenu en abrégé) : Diliges proximum tuum sicut teipsum » ; et il conclut par cet aphorisme : « La charité est donc l'accomplissement de la loi (πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη). » S'il parle spécialement de la charité fraternelle, c'est qu'elle ne diffère point par son objet formel de la charité envers Dieu, bien qu'on puisse être tenté d'en faire moins de cas.

4. *La charité forme des vertus.* — Dans Gal. 5⁶ : ἀλλὰ πίστις [ισχύει τι] δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη, qu'on traduise : « la foi [vaut] mise en œuvre par la charité » (sens passif) ou bien : « opérant par la charité » (sens moyen), il en résulte de toute manière que la foi tire de la charité son énergie, son efficacité et sa valeur. Sans la charité, les charismes les plus merveilleux, les plus excellents, les plus utiles aux autres, ne sont d'aucun profit pour qui les possède (1 Cor. 13¹⁻³). Les charismes, ayant toujours quelque chose d'imparfait et de transitoire, ne conviennent qu'à la vie présente, tandis que la charité est éternelle de sa nature. A ce point de vue, elle l'emporte aussi sur ses deux sœurs, l'espérance et la foi, dont la permanence n'est que relative (1 Cor. 13⁸⁻¹³). Saint Paul n'ajoute pas que les vertus morales ne sont rien sans la charité, peut-être pour ne pas laisser entendre que ces vertus puissent avoir sans elle une existence véritable. En revanche, il nous représente la charité entourée du groupe des vertus qu'elle enfante (1 Cor. 13⁴⁻⁷) :

α) « La charité est patiente (Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ),

- b) elle est pleine de bénignité (χρηστεύεται),
- c) la charité n'est pas envieuse (   γάπη ο  ζηλοῦ),
- d) la charité n'est pas fanfaronne (   γ. ο  περπερεύεται),
- e) elle ne s'enfle pas d'orgueil (ο  φυσιοῦται),
- f) elle ne fait rien d'inconvenant (ο κ  σχημονεῖ),
- g) elle ne cherche pas son avantage (ο  ζητεῖ τ   ουτ ς),
- h) elle ne s'irrite pas (ο  παροξύνεται),
- i) elle n'impute pas le mal (ο  λογίζεται τ  κακόν),
- j) elle ne prend pas plaisir à l'injustice (ο  χαίρει  πὶ τ   δικία),
- k) mais elle se réjouit de la vérité (συγχαίρει δ  τ  ἀληθεί ),
- l) elle excuse tout (πάντα στέγει),
- m) elle croit tout (πάντα πιστεύει),
- n) elle espère tout (πάντα  λπίζει),
- o) elle supporte tout (πάντα ὑπομένει). »

On a, sans beaucoup de succès, essayé de classifier ces quinze vertus. Il n'y faut pas chercher un ordre trop rigoureux, sous peine de sacrifier l'exégèse au système. L'énumération est faite plutôt à titre d'exemple que pour épuiser la matière : Paul aurait pu allonger sa liste ou la raccourcir à son gré. Quelques termes exigent une explication : b) Χρηστεύεσθαι, c'est pratiquer la vertu paulinienne de χρηστότης (bénignité); cf. p. 475. — d) Περπερεύεσθαι, c'est être  έρπερος, « fanfaron » ou « flagorneur »; mais le second sens convient moins bien à cause du voisinage de ο  φυσιοῦται. — f)  σχημονεῖν, c'est avoir, dans ses actions ou ses manières, quelque chose de choquant, de blessant, pour les autres. — i) Λογίζεσθαι τ  κακόν pourrait signifier « porter les mauvais procédés au compte des autres pour s'en venger à l'occasion »; mais il vaut mieux entendre : « imputer une chose à mal », c'est-à-dire « supposer une mauvaise intention ». — j et k) Le mot  δικία ne désigne pas « l'injustice faite au prochain » et le mot χαίρει n'exprime pas le sentiment de plaisir que cette vue inspire au jaloux. L'idée est plus générale : « la charité déteste toute iniquité et elle prend plaisir au contraire à triomphe de la vérité » (συγχαίρει elle se réjouit avec la vérité qui triomphe). — l) Στέγειν peut vouloir dire « supporter »; mais, cette idée se trouvant énoncée plus bas (o), il est préférable de s'en tenir au sens classique de « passer sous silence, excuser ». — m et n) Ces deux incisives s'entendent mieux par rapport au prochain que par rapport à Dieu. Paul ne veut pas dire ici que la charité alimente la foi et l'espérance théologiques; mais que, sans défiance, elle croit ce qu'on lui dit, et, sans soupçon, espère ce qu'on lui promet.

La monographie récente de Harnack, *Das hohe Lied des Apostels Paulus von der Liebe* (I. Kor. 13) und seine religionsgeschichte. Bedeutung (dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1911, p. 132-163), est surtout un long plaidoyer en faveur de la variante καυχ σμαι au lieu de καυ  σμαι (1 Cor. 13^s).

CHAPITRE II

LES FINS DERNIÈRES.

I. POINTS DE CONTACT AVEC L'ESCHATOLOGIE JUDAÏQUE.

Difficulté du sujet. — Sous le nom compréhensif d'*eschatologie*, on désigne souvent la mort et l'état intermédiaire qui l'accompagne, la parousie avec ses signes avant-coureurs, la résurrection et le jugement, la rétribution des bons et des méchants, la consommation des choses. On réserve le nom spécial d'*apocalypse* à la crise morale et religieuse qui précédera le dernier jour, avec ses phases préliminaires et la lutte dramatique engagée entre les puissances célestes et infernales au sujet du genre humain. Ces termes sont passés en usage et nous les emploierons, pour abréger le discours, concurremment avec celui de « fins dernières » qui embrasse, outre les destinées individuelles, le sort final de l'humanité et la transformation définitive de l'univers.

On sait que l'enseignement eschatologique de saint Paul suivit une marche nettement décroissante. Après avoir joué un si grand rôle dans les lettres aux Thessaloniens et rempli encore une place notable dans les grandes Épîtres, il ne paraît plus qu'incidemment et à de longs intervalles dans les écrits de la captivité et dans les Pastorales¹. A partir du jour où la théorie du corps mystique a été gravée en haut relief, elle concentre toute l'attention : l'eschatologie n'est plus désormais que l'aboutissement normal, le couronnement régulier,

1. Les principaux textes eschatologiques sont, par ordre de date : 1 Thess. 4¹³⁻⁵⁵; 2 Thess. 14¹²; 22¹²; 1 Cor. 15; 2 Cor. 5¹⁻¹⁰; Rom. 8^{17.23}; 11^{25.29}; Phil. 3²¹; 2 Tim. 4¹⁻⁸.

de la vie morale. Loin d'être la partie la plus originale de la théologie de Paul, l'eschatologie n'en serait qu'un appendice de peu d'intérêt si elle ne se rattachait d'un côté à l'enseignement primitif des apôtres et par là même à la première transfiguration des espérances juives, de l'autre à la doctrine du corps mystique dont saint Paul a fait son particulier apanage. Nous en esquisserons les traits les plus saillants en les groupant sous quatre chefs : I. Points de contact avec l'eschatologie judaïque. — II. Mort et résurrection. — III. Parousie et jugement. — IV. Consommation des choses.

Si la connaissance précise du milieu néo-testamentaire n'est nulle part plus désirable à l'historien des origines du christianisme que dans les questions d'eschatologie, nulle part aussi elle n'est d'un plus difficile accès. Les écrivains hellénistes de cette époque, Philon et Josèphe, jaloux d'accommoder la pensée juive, l'un au goût de ses lecteurs païens, l'autre aux postulats de la philosophie grecque, n'ont pu que l'altérer, la voiler ou l'atténuer. Les productions du rabbinisme, d'une date si incertaine et en général si tardive, ne doivent être utilisées qu'avec une extrême circonspection. Seraient-ils du premier siècle, comme on le croit communément, et non pas du troisième, comme le soutiennent avec vigueur quelques récents critiques, les Targums d'Onkelos et de Jonathan nous fourniraient peu de lumière sur l'eschatologie contemporaine, car l'un, même en paraphrasant, n'entend pas abandonner son rôle d'interprète, et l'autre n'est qu'un traducteur exact jusqu'au scrupule. Les sources les moins troubles des traditions judaïques — je parle de la *Mischna*, écrite apparemment au déclin du second siècle, et de la *Tosephta*, rédigée peut-être à l'aube du troisième — vu leur caractère de pandectes, ne touchent que très incidemment à l'eschatologie. C'est dans la *Ghemara* des deux Talmuds et dans les *Midraschim* que les idées eschatologiques coulent avec le plus d'abondance ; mais qu'on lise la *Jüdische Theologie* de Weber ou tout autre ouvrage semblable et l'on verra ce qu'on peut tirer de ce fatras confus, incohérent et contradictoire.

Restent les apocalypses juives, si nombreuses aux environs de l'ère chrétienne. Ici encore, nous sommes assaillis par des

difficultés de toute nature. « C'est une tâche délicate, a-t-on dit justement, de mettre un peu d'ordre dans ce chaos, au risque de sacrifier mainte nuance à la nécessité d'aboutir à des idées générales, tâche nécessaire cependant à cause de l'importance extrême — disons tout de suite disproportionnée — que l'on attache aujourd'hui à ces produits d'un temps à la fois agité et épuisé par la fièvre. » On ne serait pas trop sévère en les qualifiant de « gigantesque effort dans le vide, ou de rêve ennuyeux, avec quelques éclairs de bon sens dans le cauchemar d'un malade, et parfois de réelles beautés, avec un accent religieux, et plus encore nationaliste, sincère et passionné¹ ». Mais l'embarras de débrouiller ce chaos n'est pas le seul. Les apocalypses juives, telles qu'elles nous sont parvenues, fourmillent d'interpolations chrétiennes. Comment reconnaître sûrement la main du faussaire et l'étendue de ses méfaits? Problème ardu, toujours compliqué, le plus souvent insoluble.

En se rapprochant des temps apostoliques, l'eschatologie juive devenait à la fois plus universelle, plus individuelle, plus spirituelle : plus universelle, car elle regardait maintenant au delà de l'horizon national, pour s'occuper des destinées de tous les peuples ; plus individuelle, car ayant cessé de fonder le sort des particuliers dans l'histoire d'Israël, elle dégageait avec une intensité toujours croissante le sentiment de la responsabilité personnelle ; plus spirituelle enfin, elle s'élevait par moments au-dessus des rêves d'un patriotisme exalté et d'un grossier réalisme : si le royaume terrestre hantait encore les imaginations, il ne formait plus la somme totale des espérances messianiques. Voilà ce qu'on peut dire en général ; mais cet aperçu schématique risquerait de nous égarer. Dans la marche en avant, il y a des arrêts, des écarts, des mouvements régressifs dont il faut tenir compte. Chaque document exige un traitement à part. Cette étude, heureusement, n'est pas de notre sujet ; nous résumons dans une note² ce qu'elle peut avoir d'intéressant pour nous,

1. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 39.

2. Note Y₂, p. 492-494.

comme terme de comparaison, nous bornant à signaler ici une conception d'une importance considérable dans l'évolution de l'eschatologie.

Le siècle présent et le siècle à venir. — Aux yeux des prophètes, l'apparition du Messie inaugurerait une ère nouvelle : c'était le point de départ de *la fin des temps*¹, le début du règne de sainteté et de justice que le Jour du Seigneur devait précéder ou clore. L'accomplissement des promesses messianiques et les dernières destinées des peuples se ramassaient en un tableau sans perspective où tous les événements semblaient se confondre. Parfois on dirait que tout cet avenir tient en un indivisible instant. L'exégèse rabbinique travailla sur ces données. A mesure qu'elle séparait le règne terrestre du Messie de son règne éternel et que, par des calculs fantaisistes, elle assignait au premier une durée de quarante, soixante-dix, cent, quatre cents, six cents, mille ans ou davantage, elle obtenait pour la fin des temps un double point de départ, dont elle fixait l'origine soit au commencement soit au terme du royaume terrestre. En principe, l'histoire de l'humanité se divisait en deux périodes, l'âge présent et l'âge à venir, et il y avait deux mondes mesurés par ces deux périodes, le monde présent et le monde futur. A quel âge, à quel monde, appartenait le règne temporel ? Naturellement, les apocalypses sans Messie n'avaient pas à envisager cette question ; mais les autres pouvaient la résoudre de deux manières : ou bien toute l'eschatologie était rapportée au monde futur ; ou bien elle était dédoublée, pour ainsi dire, en deux jugements, deux résurrections, deux règnes messianiques, deux renouvellements. Chaque auteur ne représentant que son autorité personnelle, on ne sait à quel système il convient d'accorder la préférence ; et si l'on songe aux retouches, aux remaniements, aux interpolations que ces documents ont subis, aux aggro-

1. L'expression בְּאַחֲרִית הַיָּמִים (*in fine dierum*) se lit Gen. 49¹; Num. 24¹⁴; Deut. 4³⁰; 31²⁰; Is. 2²; Jer. 23²⁰; 30²⁴; 48⁴⁷; 49³⁰; Ezech. 38¹⁶; Os. 3⁵; Mich. 4¹. Ezech. 38⁸ emploie le synonyme בְּאַחֲרִית הַשָּׁנִים (*in fine annorum*). Kimchi remarque avec raison, à propos de Is. 2² : « Ubicumque leguntur hæc verba, ibi sermo est de diebus Messiae. » En effet, tous les textes où cette locution se rencontre sont messianiques à quelque degré.

mérats d'écrits hétérogènes qui s'offrent maintenant à nous sous un même titre, la confusion n'a plus de bornes.

Ce qui distingue essentiellement l'eschatologie chrétienne de l'eschatologie juive, c'est la foi au double avènement du Christ. Les espérances messianiques sont réalisées, mais en partie seulement; les anciennes prophéties s'expliquent et se précisent à la lumière de l'histoire; les perspectives se reculent et s'harmonisent; tous les points de vue sont changés par le fait même : la résurrection, le jugement, la rétribution finale sont reportés dans l'avenir et rattachés ensemble au second avènement. L'horizon peut paraître plus ou moins lointain, la crise suprême plus ou moins proche; mais c'est là un point accessoire et l'eschatologie chrétienne acquiert une netteté de contours, une fermeté relative de lignes, que n'eut jamais l'eschatologie judaïque.

Toutefois la terminologie dont on héritait ne s'adaptait pas sans effort aux conceptions nouvelles. De là des incertitudes d'expression, des divergences d'usage. Ainsi la fin des temps coïncide, pour saint Matthieu, avec la fin du monde; pour l'Épître aux Hébreux, conformément au langage des prophètes, avec l'aurore de l'âge messianique. Saint Paul donne ce même sens à la plénitude des temps et à la fin des siècles ¹. La limite des derniers jours n'est guère plus fixe : selon les points de vue différents, nous y sommes déjà parvenus ou nous les attendons encore.

Nous avons vu quel rôle exceptionnel joue, dans le Nouveau Testament et en particulier dans saint Paul, la concep-

1. La locution ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος (*consummatio sæculi*) désigne cinq fois dans saint Matthieu (13³⁹⁻⁴⁰⁻⁴⁹; 24³; 28²⁰) l'époque de la parousie. Dans l'Épître aux Hébreux (9²⁶ : νυνὶ δὲ ἀπὸ συντελείᾳ τῶν αἰώνων) elle coïncide avec l'âge messianique. C'est aussi le sens de τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου (Gal. 4⁴) ou τῶν καιρῶν (Eph. 1¹⁰). — La fin de toutes choses dans la *Prima Petri* (4⁷ : πάντων τὸ τέλος) est eschatologique; la fin des siècles dans saint Paul (1 Cor. 10¹¹ : τὰ τέλη τῶν αἰώνων) est messianique et rappelle les prophéties relatives à la fin des temps. — Le dernier jour et la dernière heure sont toujours associés dans le quatrième Évangile à la résurrection et au jugement. Ailleurs le sens varie : il est eschatologique dans Jac. 5³; 1 Petr. 1⁵; il embrasse l'âge messianique dans 2 Tim. 3¹ (ἐν ἐσχάταις ἡμέραις); 1 Tim. 4¹ (ἐν ὑστέροις καιροῖς); 1 Petr. 1²⁰ (ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων); 2 Petr. 3³ (ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν); Jud. 18 (ἐπ' ἐσχάτου χρόνου). Dans quelques-uns de ces cas, ce peut être la dernière phase des temps messianiques, comme aussi dans 1 Joan. 2¹⁸ : ἐσχάτη ὥρα ἐστίν.

tion du monde ou du siècle présent. La conception correspondante du monde ou du siècle à venir n'a pas, à beaucoup près, la même importance. Saint Paul mentionne une seule fois « le siècle à venir ¹ », une autre fois « les siècles qui viennent ² »; l'auteur de l'Épître aux Hébreux nomme une fois « les puissances du siècle à venir ³ » et deux fois « la terre ou la cité à venir ⁴ ». Et c'est tout. Comment expliquer la rareté de cette locution, quand la locution qui lui fait pendant est si fréquente? Ce phénomène, attribué par Bousset à un pur accident, semble bien imputable à d'autres causes que le hasard. C'est que, pour les écrivains du Nouveau Testament, le siècle présent ou le monde présent n'ont plus qu'une valeur morale; le siècle présent a perdu la notion de durée et le monde présent la notion d'espace; dès lors le siècle présent et le siècle à venir peuvent se compénétrer; il n'y a plus entre eux d'opposition chronologique; il n'y a qu'une opposition d'influences contraires. D'un autre côté, l'idée d'une catastrophe soudaine inaugurant le règne du Messie et d'un bouleversement subit opéré par Dieu seul, sans le concours de l'homme qui ne serait que spectateur passif, fait place peu à peu à celle d'un royaume messianique se développant par degrés jusqu'à la consommation des choses. Dans ces conditions, le concept judaïque du siècle ou du monde à venir était presque inapplicable et il fallait le remplacer par la vie éternelle.

En somme, les apocryphes et le Talmud sont d'un faible secours pour l'intelligence de l'eschatologie néo-testamentaire. Tous ceux qui s'engagent dans cette voie dans l'espoir d'y trouver la lumière en reviennent déçus, et ceux qui nous y renvoient avec tant d'assurance feraient soupçonner qu'ils ne l'ont pas beaucoup fréquentée eux-mêmes. Un texte de Daniel éclaire peut-être plus l'eschatologie du Nouveau Testament que tous les écrits rabbiniques ensemble : « En ce temps-là se lèvera Michel, le grand chef, le défenseur des enfants de ton peuple. Et ce sera une époque de tribulation, telle qu'il n'y en aura point eu depuis que les nations existent.

1. Eph. 1²¹. — 2. Eph. 2⁷. — 3. Hebr. 6⁵. — 4. Hebr. 2⁵; 13¹⁴.

En ce temps-là seront sauvés tous ceux de ton peuple qui se trouveront inscrits dans le livre de vie. Et beaucoup de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre, la honte éternelle. Et les hommes sages [et justes] brilleront comme la splendeur du ciel et ceux qui auront enseigné la justice à la multitude étincelleront comme des étoiles pour toujours et à tout jamais ¹. » Ce passage, objet d'innombrables allusions ou réminiscences, nous apprend sept vérités capitales : 1. Le rôle hors de pair de l'archange Michel dans l'eschatologie judéo-chrétienne. — 2. Les temps d'extrême tribulation qui doivent précéder le grand Jour. — 3. Le livre de vie où sont inscrits les noms des justes et où sont consignées leurs créances de glorieuse immortalité. — 4. La double résurrection des bons et des méchants. — 5. La vie éternelle des justes et la gloire inégale des élus. — 6. L'opprobre et l'ignominie sans fin qui sont le lot des réprouvés. — 7. La distinction définitive des bons et des méchants, séparés « pour toujours et à tout jamais » par une infranchissable barrière.

Daniel, la seconde partie d'Isaïe, les sections des prophètes relatives au jugement et à la fin des temps, les Livres des Machabées, telles sont les sources véritables de l'eschatologie néo-testamentaire. Dans le borbier des apocryphes et des écrits rabbiniques se rencontrent parfois quelques parcelles d'or; mais combien mêlées d'impures scories!

1. Dan. 12¹⁻⁴.

NOTE Y₂. — TROIS POINTS D'ESCHATOLOGIE JUDAÏQUE.

La plus grande difficulté que présente l'étude de l'eschatologie juive est son mélange presque inextricable avec les conceptions messianiques et avec les idées apocalyptiques, mobiles et fuyantes comme des rêves. Nous n'avons heureusement à nous occuper que de trois idées pouvant éclairer, par analogie ou par contraste, l'exégèse du N. T.

I. DURÉE DES TEMPS MESSIANIQUES.

Les prophètes assignaient au Messie un règne sans fin (Jer. 24⁶; 33¹⁷⁻²²; Ezech. 37²⁵; Joel 4 (3)²⁰; Dan. 7²⁷). Tel est aussi l'enseignement des plus anciens auteurs extra-canoniques (*Énoch*, LXII, 14; *Sibyll.* III, 49-50, 766; *Psalm. Salom.* XVII, 4). Cf. Joan. 12³⁴ : Nos audivimus ex lege, quia Christus manet in æternum. Toutefois, parallèlement à la thèse du règne éternel du Messie, s'accrédita plus tard l'opinion d'un règne temporel servant de prélude à un règne céleste qui ne devait pas finir. L'*Apocalypse de Baruch*, tout en admettant l'éternité du règne messianique (LXXIII, 1), ne laisse pas de dire, XL, 3 : Et erit principatus ejus stans in sæculum, *donec finiatur mundus corruptionis*. Le *quatrième livre d'Esdras* fixe même une limite (XII, 34 : quoadusque veniat finis, dies judicii) et une date (VII, 28-29 : annis quadringentis. Et erit post annos hos, et morietur filius meus Christus). — Les spéculations rabbiniques sont ramassées dans un passage du Talmud de Babylone, *Sanhedrin*, 96^b-99^a. Les *jours du Messie* sont de *quarante* ans d'après Ps. 94 (95)¹⁰ et d'après Deut. 8³ comparé avec Ps. 89 (90)¹⁵, ou de *soixante-dix* ans d'après Is. 23¹⁵, ou de *trois générations* d'après Ps. 71 (72)⁵, ou de *quatre cents* ans d'après Ps. 89 (90)¹⁵ comparé avec Gen. 15¹³. — A ces hypothèses la *Pesiqta rabbathi* ajoute les suivantes : *six cents* ans (sans autorité scripturaire), ou *mille* ans d'après Ps. 89 (90)¹ et Is. 63⁴, ou *deux mille* ans d'après Ps. 89 (90)¹⁵, ou *sept mille* ans d'après Is. 62⁵, ou *trois cent soixante-cinq mille* ans (une année de jours du Seigneur) d'après Is. 63⁴. — Tous ces calculs reposent sur le principe que la félicité messianique doit égaler les temps d'épreuve ou qu'un jour du Seigneur équivaut à mille ans. — Une autre tradition qui devait exercer beaucoup d'influence sur les premiers écrivains chrétiens, est consignée dans le Talmud de Babylone (*Aboda Zara* 9^a et *Sanhedrin* 97^a-98^a) et part d'une donnée différente. Elle fait durer le monde six mille ans, comme la création a duré six jours : deux mille ans de chaos (תוהו), deux mille ans de Loi (תורה), deux mille ans de jours du Messie (יבנות המשיח). Cf. Weber, *Jüd. Theol.*², 372-373, 349.

II. LE SIÈCLE PRÉSENT ET LE SIÈCLE A VENIR.

L'hébreu עולם (traduit עולם par les Septante et *sæculum* dans la Vulgate) dérive d'une racine dont le sens primordial est « cacher » et veut dire proprement « le passé lointain » qui se perd dans la nuit des temps, par extension « une durée longue, indéfinie, sans limites,

éternelle », soit dans le passé soit dans l'avenir. Comme il y a un rapport étroit entre la durée du monde et le monde qui dure, ce mot, en hébreu rabbinique et en araméen, finit par signifier aussi « le monde »; et c'est le dernier sens qui seul s'est conservé en arabe. — Dans son acception la plus ancienne et la plus classique, le grec αἰών signifie « la durée totale de la vie humaine ». C'est ainsi que le définissent Aristote (*De cælo*, I, 9) et les lexicographes Eustathe (τὸ μέτρον τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς) et Hésychius (ὁ τῆς ζωῆς χρόνος). Plus généralement c'est la durée normale d'une vie d'homme (soixante-dix ans), enfin une durée quelconque pourvu qu'elle soit considérée comme indéfinie ou comme très longue. De là les locutions ἀπ' αἰῶνος, δι' αἰῶνα, εἰς αἰῶνα, ἐξ αἰῶνος. Arrivé à ce stade de son évolution, αἰών se trouvait apte à rendre l'hébreu עוֹלָם qui avait suivi une marche contraire : d'abord durée indéfinie, ensuite durée longue quoique limitée.

A quelle époque remonte la distinction entre le siècle présent et le siècle à venir? Le texte hébreu de l'Ancien Testament n'en offre aucune trace; les deutérocanoniques non plus (sauf peut-être Tob. 14⁵ : ἕως πληρωθῆναι καιροὶ τοῦ αἰῶνος) : les mots πατήρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος de l'*Alexandrinus* (Is. 9⁷) sont une correction chrétienne pour la vraie traduction des Septante μεγάλης βουλῆς ἄγγελος. Elle n'est pas davantage dans Philon. Elle se trouve au contraire assez fréquemment dans le *quatrième livre d'Esdras*, VII, 42-43 : « Præsens sæculum non est finis... dies enim iudicii erit finis temporis hujus et initium futuri immortalitatis temporis, in quo pertransivit corruptela. » — VIII, 1 : « Hoc sæculum fecit Altissimus propter multos, futurum autem propter paucos. » — VI, 7, 9 : « Quæ erit separatio temporum, aut quando prioris finis et sequentis initium? » — Le siècle présent est plein de tristesse, de misères, de labeurs et d'angoisse (IV, 2, 27; VII, 12, 47), le siècle futur est plein d'allégresse et de sécurité (VI, 20; VII, 13). — Dans l'*Apocalypse de Baruch*, le siècle est remplacé par son synonyme le monde : « Propter hoc etiam ipsi sine timore relinquunt mundum istum et fidentes in lætitia sperant se recepturos mundum quem promissisti eis (XIV, 13). Vere sicut in hoc mundo qui præterit... laborem multum pertulistis; ita in mundo illo cui finis non est accipietis lucem magnam (XLVIII, 50). » Voir encore XV, 7-8 et XLIV, 15.

III. LA RÉSURRECTION DES MORTS.

Aux environs de l'ère chrétienne, les Juifs croyaient-ils à la résurrection universelle? Divisons cette période en trois sections.

1. *Temps qui précèdent l'apparition du christianisme.* — Le second livre des Macchabées ne s'occupe que de la résurrection des justes (2 Mac. 7⁹⁻¹⁴⁻²³; 12¹³⁻¹⁴; 14¹⁶) et particulièrement des martyrs, qui semblaient avoir un droit spécial à la résurrection (cf. Apoc. 20⁴). Le fameux passage de Daniel (12² : Et multi de his qui dormiunt in terræ pulvere evigilabunt, alii in vitam æternam et alii in opprobrium), tout en mentionnant la résurrection des méchants, peut à la rigueur s'entendre d'une résurrection partielle, bien que la totalité ne soit pas exclue. Mais, du moment que le principe de la résurrection des impies était admis, il n'y avait plus de raison de le limiter. Les diverses parties

du livre d'Énoch contiennent des conceptions fort différentes. D'après xxii, 13, les pécheurs qui ont subi leur peine ici-bas ne ressusciteront point; xxv, 5 semble supposer que les autres ressusciteront pour être châtiés. Quant aux justes, leur résurrection ne fait pas de doute.

2. *Premier siècle de notre ère.* — A) *L'école rationaliste*, représentée surtout par les sadducéens, niait absolument la résurrection et même l'immortalité de l'âme (Josèphe, *Bell. jud.* II, viii, 14; *Antiq.* XVIII, 1, 4); mais comme leurs partisans étaient peu nombreux, les sadducéens, pour ne pas choquer la masse du peuple, étaient obligés de se conformer au langage des pharisiens (Josèphe, *loc. cit.*). Cf. Mat. 22²³; Marc. 12¹⁸; Luc. 20²⁷; Act. 4^{1.2}; 23⁸. — B) *L'école helléniste*, représentée par Philon et le quatrième livre des Macchabées, admettait l'immortalité de l'âme mais niait ou dissimulait la résurrection du corps. Selon Josèphe (*Bell.* II, viii, 11; *Antiq.* XVIII, 1, 5) les esséniens auraient partagé cette opinion. — C) *L'école orthodoxe*, représentée par les pharisiens, admettait la résurrection des justes et même plus communément la résurrection de tous les hommes, Juifs et non Juifs, bons et méchants. Ainsi le quatrième livre d'Esdras, vii, 32 : « Et terra reddet quæ in ea dormiunt, et pulvis qui in eo silentio habitant, et promptuaria reddent quæ eis commendatæ sunt animæ. » Si l'*Apocalypse de Baruch*, xxx, ne parle que des justes, elle fait plus loin mention expresse des impies (L) : « Restituet terra tunc mortuos quos recipit nunc ut custodiat eos, nihil immutans in figura eorum, sed sicut recipit ita restituet eos. » Le changement des bons et des méchants ressuscités n'apparaîtra qu'après le jugement (Li) : « Et cum præterierit ille dies statutus, immutabitur aspectus eorum qui damnati fuerint et gloria eorum qui justificati fuerint. Fiet enim aspectus eorum qui nunc impie agunt pejor quam est, ut sustineant supplicium » etc. (trad. Ceriani, *Monumenta sacra et prof.*, Milan, t. I, 1866, p. 86). Le *Testament de Benjamin*, x, 8 (Charles, *The Testaments of the twelve patriarchs*, Oxford, 1908, p. 229), est encore plus explicite : Καὶ οἱ πάντες ἀναστήσονται, οἱ μὲν εἰς δόξαν, οἱ δὲ εἰς ἀτιμίαν (Arménien : Tóte πάντες ἀλλαγῶμεθα, οἱ μὲν εἰς δόξαν, οἱ δὲ εἰς ἀτιμίαν, cf. 1 Cor. 15⁵¹⁻⁵²). Mais il faut toujours escompter les chances d'interpolation chrétienne.

3. *Judaïsme rabbinique.* — L'opinion primitive, qui est restée traditionnelle, est que les morts ressusciteront à la fin des temps pour le jugement. Vers la fin du second siècle de notre ère, ce semble, une école dissidente imagina une résurrection des justes pour jouir du règne messianique terrestre; mais cette école n'arriva point à prévaloir. De plus en plus, on fit de la résurrection le pendant de la création. Cela supposait la résurrection universelle, conformément à Dan. 12²; quoiqu'on s'occupât surtout, naturellement, de la résurrection des justes. Cf. Lagrange, *Le messianisme*, p. 122-131 et 176-185. On peut consulter aussi : F. Schwally, *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstell. des alten Israels und des Judentums*, 1892; A. Bertholet, *Die israel. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode*, Fribourg-en-B., 1899; R. H. Charles, *A critical history of the doctrine of future life in Israel, in Judaism and in Christianity*, Londres, 1899; P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Aqiba*, Tubingue, 1903.

II. LA MORT ET LA RÉSURRECTION.

La mort et l'au-delà. — La *mort* a des acceptions aussi variées que la *vie* dont elle est l'antithèse¹. Outre la mort naturelle ou la destruction physique du composé humain, saint Paul mentionne une mort spirituelle, la mort du péché, qui s'oppose à la vie de la grâce et qui devient, au terme de l'épreuve, la mort éternelle. Les impies sont dignes de mort, le péché opère la mort, « la mort est la solde du péché² ». Mort physique, mort spirituelle, mort éternelle, tout cela remonte, directement ou indirectement, à une commune source, la transgression de l'Éden : « Le jour où tu mangeras du fruit défendu tu mourras de mort. » Mais il est une quatrième mort, remède des trois autres, la mort mystique dans le Christ, qui est pour l'âme et pour le corps le prélude et le gage de l'immortalité glorieuse : « Vous êtes morts et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. » — « Un mourut pour tous, donc tous moururent³ » mystiquement avec lui.

C'est comme peine du péché que la mort est terrible. A l'horreur instinctive de la dissolution, s'ajoute la crainte du

1. Kabisch (*Eschatol. des Paulus*, p. 109-110) et Tobac (*Problème de la justic.*, p. 79 et *passim*) prétendent que la mort dans saint Paul doit partout s'entendre de la mort *physique*. Cette thèse nous paraît totalement insoutenable. « Mort » et « mourir » sont employés au sens figuré dans un grand nombre de textes, par exemple : Rom. 1³²; 6². 7-8. 11. 16. 21; 7⁴. 6. 10; 8⁶. 13; 2 Cor. 5¹⁴; 7¹⁰; Gal. 2¹⁹; Eph. 2¹. 5; Col. 2¹³. 20; 3³; 1 Tim. 5⁶; 2 Tim. 2¹¹. Voici comment M. Tobac explique quelques-uns de ces textes : Rom. 7⁸ : « Avant d'être soumis à la Loi, le péché habitant en moi était mort et moi je vivais, je n'avais pas encore conscience d'être frappé d'une sentence de mort; mais la Loi intervenant, le péché prit vie en moi et par là je mourus, j'eus conscience d'être soumis à la mort » (*Ibid.*, p. 79). — « Il n'en va pas autrement avec 2 Cor. 7, 10; Rom. 1, 32; Eph. 2, 1, 5; Col. 2, 13 : nous étions morts à cause de nos délits et de nos fautes [mais il y a le datif *instrumental* qui ne signifie pas *à cause de*], c'est-à-dire nous étions des fils de colère, nous étions voués, condamnés à mort » (*Ibid.*, p. 80). Avec cette exégèse on peut aller loin. — D'autres par contre (Schmidt, *Die Lehre des Ap. Paulus*, p. 35-49) soutiennent que la mort, comme conséquence du péché, est toujours la mort spirituelle. La vérité est entre les deux.

2. Rom. 6²³. Le sens ressort ici de l'opposition : τὸ δὲ χάρισμα τοῦ Θεοῦ ζωὴ αἰώνιος. De même Rom. 6²¹ (finis illorum mors est).

3. Col. 3¹; 2 Cor. 5¹⁴. — De même Rom. 6² (mortui sumus peccato, au datif et non pas à l'ablatif instrumental).

Juge et l'incertitude de l'au-delà. Dans le langage imagé de Paul « le péché est l'aiguillon de la mort ». La mort se sert du péché comme d'un dard empoisonné pour dilater son empire ou mieux peut-être comme d'un trait acéré pour mener à son gré et terroriser les hommes. Jésus-Christ, vainqueur du péché, ôte à la mort son aiguillon malfaisant et douloureux; il la rendra un jour impuissante, inoffensive. Si elle garde jusqu'au bout un reste de son antique pouvoir et ne cède que la dernière au triomphe de la croix, elle a déjà perdu ses épouvantements. En dépit des répugnances naturelles, se fait jour le sentiment de résignation chrétienne prêché aux fidèles de Thessalonique et de Corinthe, le sentiment plus héroïque d'amoureux désir que Paul, sans se départir de la conformité au vouloir divin, laisse percer souvent. Désormais la vie est un devoir qu'on accepte et la mort un gain auquel on aspire.

Que devient l'âme séparée du corps ? Quels sont ses rapports avec Dieu, avec les vivants, avec les autres défunts ? Sur tous ces problèmes, saint Paul nous donne peu d'indications et moins encore d'enseignements. Un nombre assez notable de théologiens hétérodoxes prétendent que l'Apôtre se représente l'âme inactive, engourdie, endormie, en attendant l'heure de la résurrection ¹. Pareille aux ombres qui voltigeaient sur les bords de l'Érèbe mythologique, elle n'aurait plus ni sentiment, ni souvenir, ni conscience, ni personnalité ; et il ne faudrait rien moins que l'éclat de la trompette dernière pour la tirer de sa léthargie. On se fonde sur le nom de

1. Les partisans de ce système peuvent être divisés en trois classes : 1. Ceux qui l'admettent pour leur compte et qui le cherchent un peu partout dans le Nouveau Testament. — 2. Ceux qui l'attribuent spécialement à Paul sans distinction de temps (Dähne, Köstlin, etc.). — 3. Ceux qui prétendent que Paul l'a soutenu jusqu'après la première Épître aux Corinthiens (Usteri, Pfleiderer, etc.). Plus tard il se serait ravisé lorsque la perspective de la parousie prochaine commençait à s'éloigner et qu'il entrevoyait pour lui-même la possibilité de mourir avant le retour du Christ. Le commerce d'Apollos, imbu d'idées hellénistiques sur l'immortalité des âmes, n'aurait peut-être pas été étranger à ce revirement.

Il faut dire que beaucoup d'auteurs protestants ne partagent pas ces vues. Messner trouve l'hypothèse susdite arbitraire (*Lehre der Apostel*, p. 283); Beyschlag la juge peu naturelle (*Neutest. Theol.*², t. II, p. 272); Weiss la combat (*Bibl. Theol. des N. T.*⁶, p. 395-6) ainsi que Schmidt et Wendt.

« dormants ¹ » donné parfois aux morts ; mais cet appui est bien fragile. Dans toutes les littératures, la mort et le sommeil sont frères ; le sommeil est la vivante image de la mort et mourir c'est dormir. Cette métaphore convient encore mieux à la mort chrétienne, trait d'union entre deux vies, court intermède entre deux actes d'une même existence. Si elle entraînait la perte de la pensée, la mort n'aurait rien de désirable. Paul nous enseigne formellement qu'elle ne sépare pas les justes du Christ ². Sortir du corps, pour l'âme, c'est émigrer vers le Seigneur, c'est vivre en sa société ³. La couronne attend le vainqueur au terme de la lice, qui figure évidemment la vie présente ⁴. Ce qui dort en nous ce n'est donc pas l'âme, c'est le corps couché dans la poussière de la tombe et pour lequel la résurrection sera un réveil.

Si les justes entrent en possession de la béatitude sans attendre le dernier jour, il est naturel que les pécheurs subissent leur châtiment dès la fin de l'épreuve. Toutefois l'Apôtre ne dit rien à ce sujet. Il ne nous parle pas non plus du jugement particulier qui règle les destinées de chaque homme aussitôt après son trépas. Mais ce discernement immédiat est dans la nature des choses et il ressort de ce fait que ni le

1. Les morts sont ceux qui sont endormis (οἱ κοιμημένοι, 1 Cor. 15²⁰; Mat. 27⁵²), qui s'endormirent (οἱ κοιμηθέντες, 1 Cor. 15¹⁸; 1 Thess. 4¹⁴⁻¹⁵), qui s'endorment (οἱ κοιμώμενοι, 1 Thess. 4¹³). — Dormir (κοιμᾶσθαι) est encore pris métaphoriquement au sens de mourir, Joan. 11¹¹; Act. 7⁶⁰; 13³⁶; 1 Cor. 7³⁹; 11³⁰; 15⁵¹; 2 Petr. 3⁴. — En vertu d'une métaphore semblable la mort est un *repos* (Hebr. 4³⁻¹¹; Apoc. 14¹³). — Il est à noter que Jésus-Christ lui-même est appelé « prémices des dormants » (1 Cor. 15²⁰ : ἀπαρχὴ τῶν κοιμημένων) et fait par conséquent partie de ceux qui dorment (remarquez le participe parfait du verbe et la valeur du mot ἀπαρχή) : d'où il suit que la mort n'entraîne pas plus pour nous que pour le Christ la perte de l'activité intellectuelle et de la conscience.

2. Phil. 1²¹⁻²³ : ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι, πολλῷ γὰρ μᾶλλον κρεῖσσον. Il est évident que la dissolution du corps et la société avec le Christ sont simultanées ; s'il devait y avoir un intervalle, la vie serait préférable à la mort.

3. 2 Cor. 5⁶⁻⁸. La simultanéité de *peregrinari a corpore* avec *præsentes esse ad Dominum* est évidente, à cause de l'antithèse (dum sumus in corpore peregrinamur a Domino). Or *præsentes esse ad Dominum* c'est *ambulare per speciem* : jouir de la vision béatifique.

4. 2 Tim. 2⁵. — Dans 2 Tim. 4⁸, le couronnement (solennel) du vainqueur est bien reporté au dernier jour (ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ), mais 2⁵⁻⁶ ne laisse pas supposer une si longue attente entre la victoire et le prix, entre le labeur et la moisson : le prix est décerné après la lutte et la moisson suit de près le travail.

bonheur des élus ni, par analogie, le supplice des réprouvés n'est différé jusqu'à la parousie. Peut-être la manière dont l'Épître aux Hébreux rapproche le jugement de la mort, sans mettre, ce semble, aucun intervalle entre ces deux événements, autorise-t-elle la même conclusion¹. Nous ne trouvons pas davantage un enseignement ferme sur le sort des justes qui terminent la vie avec des fautes légères ou non entièrement expiées. Rien d'impur n'entre au ciel et nul n'est reçu dans le sein de Dieu sans avoir payé sa dette jusqu'à la dernière obole : la doctrine du purgatoire s'appuie sur ces données bibliques et sur la tradition ; mais le texte de saint Paul invoqué par plusieurs fournit plutôt une indication qu'une preuve apodictique². Cette pénurie de détails sur les choses de l'au-delà ne doit pas nous surprendre, tout l'intérêt de l'Apôtre convergeant vers le fait de la résurrection et cette vérité capitale que les justes sont unis intimement au Christ dans la mort comme dans la vie.

La résurrection des justes. — Nous savons par l'Épître aux Hébreux que la résurrection des morts était, avec le jugement dernier, un des points cardinaux de la catéchèse apostolique³. Paul ne manquait jamais de placer à la base de son enseignement la résurrection de Jésus à laquelle il rattachait, sous forme de corollaire, notre propre résurrection⁴. Ni les railleries des Athéniens⁵, ni les sarcasmes du procureur Festus⁶, ni le scepticisme du roi Agrippa⁷, ni l'incrédulité des sadducéens⁸, ne purent l'induire à dissimuler une vérité si capitale. Il aurait rougi d'acheter sa liberté au prix d'un silence coupable et il se faisait gloire

1. Hebr. 9²⁷ : ἀποκείται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις. Les théologiens scolastiques entendent généralement ce texte du jugement particulier ; les exégètes, eux, sont très divisés, et les raisons alléguées de part et d'autre laissent subsister le doute. Voir Atzberger, *Eschatologie*, p. 204-209. — Quant à 2 Cor. 5¹⁰, presque tous les exégètes n'y voient qu'un jugement dernier.

2. 1 Cor. 3¹¹⁻¹⁵. Cf. t. I, p. 132-4, 137-8. — Sur les textes du Nouveau Testament en faveur du purgatoire, voir Atzberger, *Eschat.*, p. 269-282.

3. Hebr. 6² : ἀναστάσεως νεκρῶν καὶ κρίματος αἰωνίου. Ces deux articles appartiennent au fondement (θεμέλιον) de la doctrine chrétienne.

4. 1 Cor. 15¹⁻¹³. Remarquez la protestation finale : *Sive enim ego, sive illi : sic prædicamus et sic credidistis*. À ce point de vue, la prédication de Paul n'a rien de spécial.

5. Act. 17³². — 6. Act. 26²⁴. — 7. Act. 26²⁷⁻²⁸. — 8. Act. 23⁶⁻⁸.

d'être persécuté pour cet article de foi. On sait quelle fut sa surprise et son indignation en apprenant que dans une église fondée par lui des hésitations ou des doutes s'élevaient à l'encontre d'un dogme si fondamental ¹.

Il avait prêché à Césarée la résurrection générale des bons et des méchants ². C'est sans doute ainsi que devait être ordinairement présentée la doctrine de la résurrection, étant donné le texte si connu de Daniel et l'enseignement formel de Jésus, d'accord en cela avec l'opinion la plus autorisée des Juifs de cette époque ³. Toutefois, dans ses lettres, Paul semble ne s'occuper que de la résurrection des justes; ses arguments ne valent que pour celle-là; son contexte impose le plus souvent une limitation qu'il convient d'étendre par analogie à deux ou trois expressions douteuses. Il est vrai que dans la première aux Corinthiens il mentionne sans distinction la résurrection des morts ⁴, mais toute la suite du discours montre qu'il entend parler de la résurrection glorieuse; et quand, dans l'Épître aux Philippiens, il exprime le vœu de « parvenir à la résurrection des morts ⁵ », sa pensée n'est pas non plus équivoque : c'est à la résurrection glorieuse qu'il aspire. De bons exégètes sont d'avis que l'insigne victoire remportée par le Christ sur la mort suppose ou exige la résurrection universelle; car, disent-ils, si tous les morts ne ressuscitaient pas, la défaite de la mort ne serait que partielle et saint Paul n'aurait pas le droit de dire : « Novissima autem inimica destruetur mors ⁶. » Cet argument

1. 1 Cor. 15¹² : πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν; ce n'est que le fait de *quelques-uns*; mais ce doute partiel lui paraît tout de même invraisemblable.

2. Act. 24¹⁵ : ἀνάστασιν μέλλειν ἔσεσθαι δικαίων τε καὶ ἀδίκων.

3. Dan. 12² : « Et multi de his qui dormiunt in terræ pulvere evigilabunt : alii in vitam æternam, et alii in opprobrium ut videant semper. » Au lieu de *ut videant semper*, il faudrait *in ignominiam sempiternam*; mais cette inexactitude n'obscurcit pas le texte en ce qui regarde les *deux catégories de ressuscités*. Le mot hébreu *rabbim* (multi) qui signifie proprement « la multitude » se dit de la totalité et de l'ensemble aussi bien que de la partie. — Cf. Joan. 5²⁸⁻²⁹ : « Omnes, qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei : et procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitæ : qui vero mala egerunt, in resurrectionem judicii. » — Pour la doctrine du judaïsme voir ci-dessus, note Y₂, p. 493-494.

4. 1 Cor. 15⁴² (ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν); cf. 15¹²⁻¹³⁻²¹ (ἀνάστασις νεκρῶν).

5. Phil. 3¹¹ : εἰ πῶς καταστήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν.

6. 1 Cor. 15²⁶ : ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος. Cornely (p. 477, note 1)

nous paraît peu décisif. La victoire du Christ sur le péché sera complète aussi, comme sa victoire sur la mort; et cela n'entraîne pas la conversion de tous les pécheurs. C'est que les fruits de la rédemption, universels en principe, sont en fait conditionnés par la coopération de l'homme. La victoire du Christ sur la mort sera absolue chez ceux qui s'uniront à lui pour participer à sa victoire; chez les autres elle pourrait n'être que potentielle, comme la victoire sur le péché. Plus faible encore nous paraît l'argument tiré de ce texte : « Chacun [ressuscitera] dans son rang. Les prémices, c'est le Christ; ensuite ceux qui appartiennent au Christ, au moment de sa parousie; puis la fin ¹. » On veut que ce soit la *fin* de la résurrection et le troisième ordre des ressuscités, de ceux qui

fait sur ce verset la remarque suivante : « Licet Paulus in toto hoc tractatu de iustorum resurrectione agat atque destructionem regni mortis quoque ea potissimum ratione asserat, quā mors corpora *electorum* velut prædam sibi propriam et subjectam retinet, verba ipsa tamen ita sunt comparata, ut legitimū universalis resurrectionis præbeant argumentum. Neque enim, si mors corpora reproborum retineret, ejus regnum posset dici *destructum* et *evacuatum*, sed ex parte saltem maneret; *integra* ergo præda ei eripietur nec ulla ei relinquatur, de qua quasi sibi subjecta et propria gloriari queat. »

1. 1 Cor. 15²³⁻²⁴ : Ἐκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι· ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, εἰτα τὸ τέλος κτλ.

Dans les versets précédents, saint Paul vient de dire que le Christ est ressuscité comme prémices des dormants, que la résurrection est le fait d'un seul homme (Jésus-Christ), comme la mort a été le fait d'un seul homme (Adam); et que tous seront vivifiés dans le Christ, comme tous meurent en Adam. Cette vivification — la résurrection des morts — se produit suivant un certain ordre qui fait le sujet du présent verset. Remarquons d'abord que le texte de la Vulgate est paraphrasé d'une manière assez malheureuse : « Unusquisque autem in suo ordine : primitiæ Christus; deinde ii qui sunt Christi qui in adventu ejus crediderunt. » Les mots en italiques sont ajoutés. En les omettant le sens est simple. Chacun [ressuscitera] dans son ordre : le Christ [comme] prémices ; ensuite ceux qui [appartiennent] au Christ, lors de son avènement. Il s'agit de savoir : A) Ce que signifie le mot ordre (τάγμα). B) Combien d'ordres sont énumérés.

A) *Sens du mot τάγμα*. On sait que τάγμα s'employait souvent pour signifier « un corps de troupes » et spécialement « la légion romaine » (références dans Thayer, *A Greek-English Lexicon of the N. T.*⁴). Mais on le prenait aussi fréquemment au sens de « ordre, rang, classe, série » etc. Sextus Empiricus parle de la classe des athées (*Adv. Math.* I, 54 : ἐκ τοῦ τάγματος τῶν ἀθέων), Josèphe met les sadducéens au second rang des sectes juives (*Bell.* II, VIII, 2.14 : Σαδδουκαῖοι δὲ τὸ δεύτερον τάγμα) et Théophylacte intercale τάγμα entre deux mots qui signifient la conduite et le genre de vie (*In* 1 Cor. 7²⁰ : ἐν οἷῳ βίῃ καὶ ἐν οἷῳ τάγματι καὶ πολιτεύματι). Les deux acceptions peuvent convenir ici et peut-être l'acception militaire cadre-t-elle mieux avec le langage habituel de saint Paul, surtout si, comme le veut saint Clément (*Ad Corinth.* I, 37.41), le chef seul peut constituer un τάγμα. Quoi qu'il en soit, on peut considérer dans le τάγμα l'ordre de temps et

n'appartiennent pas au Christ; mais c'est lire beaucoup trop de choses entre les lignes. Quoi qu'il en soit, la résurrection des pécheurs, sans grand intérêt pour l'Apôtre parce qu'elle est sans connexion avec sa doctrine, reste d'ordinaire en dehors de son horizon visuel.

Quant à la résurrection des justes, elle est prouvée par une dizaine d'arguments : 1. L'argument par *réduction à l'absurde*, fondé sur les pernicieuses conséquences de la thèse contraire¹. — 2. L'argument de *tradition* qui s'appuie sur la doctrine et l'enseignement constant des apôtres². — 3. L'argument qu'on pourrait appeler *ad hominem*, tiré de la persuasion intime, spontanée, irrésistible des fidèles eux-mêmes³. — 4. L'argument de la *cause méritoire*, établi sur cette vérité que Jésus-Christ vient réparer l'œuvre du premier Adam et relever les ruines du péché⁴. — 5. L'argument de la *cause exemplaire*, assis sur la doctrine du corps mystique et sur la solidarité des justes avec le Christ⁵. —

l'ordre de dignité. C'est le dernier que l'Apôtre semble avoir principalement en vue. Bien que tous les justes ressuscitent dans le Christ et par le Christ, il y a parmi les ressuscités diverses catégories répondant aux différences de mérite et de gloire. Cf. 1 Cor. 15^{41.42} : « Alia claritas solis, alia claritas lunæ, et alia claritas stellarum. Stella a stella differt in claritate; sic et resurrectio mortuorum. » Mais, outre l'ordre de dignité, l'ordre de temps semble aussi indiqué dans le contexte, de manière toutefois que l'attention de l'Apôtre porte *exclusivement* sur la *priorité* de Jésus-Christ en tant que *prémices* : « Unusquisque in suo ordine, primitiæ Christus : deinde » etc.

B) *Combien d'ordres dans la résurrection ?* — Une catégorie spéciale, unique, est formée par Jésus-Christ seul qui ne partage avec personne sa qualité de *prémices* (ἀπαρχή) et qui se trouve ainsi réunir la priorité de temps et de dignité. Les justes ressuscités (οἱ τοῦ Χριστοῦ) sortant *ensemble* du tombeau, mais *après* le Christ (ἐπειτα), constituent la seconde classe distribuée en phalanges distinctes. Quelques commentateurs voient une troisième catégorie indiquée dans les mots εἰτα τὸ τέλος. Ils entendent par τέλος « la fin de la résurrection », c'est-à-dire la résurrection des pécheurs : ainsi Théodoret (ἡ κοινὴ πάντων ἀνάστασις), Cajetan, Bengel, Meyer, Grimm, *Zeitsch. f. wiss. Theol.* 1873, p. 385 etc. Cornelius a Lapide expose l'interprétation de Cajetan en second lieu et sans se prononcer. Saint Cyrille d'Alexandrie partage aussi cette opinion, mais il voit dans la troisième classe des ressuscités les *justes* morts avant la venue de Jésus-Christ. Schmiedel croit que τέλος désigne le troisième ordre (τάγμα) des ressuscités, coïncidant avec le moment de la parousie. Le système de Godet est plus compliqué. Il pense qu'après la parousie aura lieu le règne du Christ dont la fin est marquée par εἰτα τὸ τέλος : la résurrection des méchants, sans être expressément énoncée, serait contenue implicitement dans la victoire *complète* sur la mort.

1. 1 Cor. 15¹²⁻¹⁹. — 2. 1 Cor. 15^{30.32}.

3. 1 Cor. 15²⁹. — 4. 1 Cor. 15²¹. Cf. Rom. 12¹⁸.

5. 1 Cor. 15^{20.23}. Cf. 6^{13.14}; 2 Cor. 4¹⁴; Rom. 8¹¹.

6. L'argument du *sceau* imprimé en nous par l'Esprit-Saint qui nous fait siens et s'oblige à nous garder, âme et corps, éternellement¹. — 7. L'argument des *arrhes* données par le même Esprit comme un acompte de l'immortalité glorieuse². — 8. L'argument du *temple*, demeure sainte et impérissable de ce même Esprit³. — 9. L'argument des *prémices*, autrement dit de la grâce semence de gloire⁴. — 10. L'argument du *désir surnaturel* que le Saint-Esprit allume en nous et qui nous fait soupirer après la glorification de ce corps associé aux combats de l'âme, instrument des actes de vertu⁵. — Plusieurs de ces arguments se touchent de si près qu'ils se compénètrent : ce sont moins des preuves distinctes que des aspects divers d'une même preuve. Que peuvent-ils avoir d'oratoire, nous n'avons pas à l'examiner; mais il faut bien se garder de les considérer comme des conclusions philosophiques. Ce sont des inductions théologiques⁶ dans toute la force du terme, prenant leur point d'appui sur l'enseignement de l'Apôtre. Abstraction faite des assertions de Paul qui en affirme les prémisses comme vérités de foi, quelques-uns sembleraient reposer sur une pétition de principes ou rouler dans un cercle vicieux.

Les cinq arguments mis en tête de la liste ont été étudiés à propos de la première Épître aux Corinthiens⁷. Les cinq autres, dont les éléments sont répandus en diverses Épîtres, se fondent tous sur l'activité surnaturelle du Saint-Esprit. On peut dire qu'ils se ramènent à cette formule : « Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité d'entre les morts Jésus-Christ vivifiera aussi vos corps morts, à cause de son Esprit qui habite en vous⁸. » Est-ce précisément pour habiter le corps des justes comme son temple que le Saint-Esprit se doit à lui-même d'en relever les ruines? Il faudrait s'y attendre. Toutefois, à part deux passages où le Saint-Esprit est repré-

1. Eph. 4³⁰. — 2. 2 Cor. 5⁵; Eph. 1¹⁴. — 3. 1 Cor. 6¹⁹.

4. Rom. 8²³. — 5. Rom. 8¹⁵⁻¹⁷⁻²³⁻²⁶.

6. Est-il besoin de dire que ces *inductions théologiques* sont tirées par les *théologiens*, d'après l'enseignement de l'Apôtre, non par l'Apôtre lui-même qui se contente d'affirmer?

7. Voir t. I, p. 185-193. — 8. Rom. 8¹¹.

senté comme âme du corps mystique, plutôt que comme hôte d'un temple individuel¹, le raisonnement de l'Apôtre prend un autre tour. Le Saint-Esprit, dit-il, « vous a marqués de son seing pour le jour de la rédemption² ». Vous êtes sa propriété; un jour il vous réclamera pour siens : en ce jour, le corps après l'âme sera vengé des outrages de la mort. Le sceau dont parle saint Paul nous est imprimé au baptême. Ce rite sacramentel, qui nous incorpore au corps mystique, nous confère aussi les « arrhes de l'Esprit³ », autre gage de l'éternelle béatitude. Les arrhes sont un acompte, avancé comme garantie du paiement intégral. Elles ne sont pas distinctes du Saint-Esprit; c'est le Saint-Esprit comme don des âmes, don identique dans son essence mais susceptible de progrès en intimité et en perfection. Les justes, vivifiés par la grâce, ont reçu, dès ce monde, les prémices de l'immortalité glorieuse; ils sont « sauvés en espérance » et le salut promis regarde le corps aussi bien que l'âme. Paul n'établit jamais une ligne de démarcation rigide entre la grâce et la gloire qui en est l'épanouissement tardif mais assuré. Quiconque est greffé sur le Christ, est par là même associé à sa vie immortelle et glorifiée.

La preuve tirée du désir paraît de prime abord un sophisme et le serait en effet s'il s'agissait d'un désir purement naturel, car il y aurait alors disproportion entre la tendance et le but. Mais l'Apôtre suppose et affirme que ce désir est surnaturel, produit et entretenu en nous par le Saint-Esprit lui-même. En faisant monter à nos lèvres ce cri du cœur : *Abba, Pater!* l'Esprit témoigne de notre filiation adoptive, il atteste que nous sommes héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ. Mais la gloire du corps ressuscité fait partie intégrante de cet héritage. Dès lors nous n'avons plus besoin que la création, par ses aspirations anxieuses, nous prédise le retour à l'immortalité originaire : « nous-mêmes, ayant les prémices de l'Esprit, nous gémissons intérieurement dans l'attente de

1. 1 Cor. 6¹⁹; 2 Cor. 6¹⁶. — 2. Eph. 4³⁰.

3. 2 Cor. 1²² (δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ Πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν); 5⁵ (ὁ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ Πνεύματος); Eph. 1¹⁴ (ὁ ἐστὶν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν).

la filiation [consommée] et de la rédemption [totale] de notre corps¹. » Le désir qui nous presse est plus ambitieux encore : « Nous voudrions être revêtus [d'immortalité] sans être dépouillés [de l'existence actuelle], de sorte que ce qu'il y a de mortel en nous fût absorbé par la vie. Et celui qui nous a disposés à cela [c'est] Dieu qui nous a donné les arrhes de l'Esprit². » Ce désir conditionnel s'accomplira pourvu que la condition à laquelle il est subordonné se réalise et que le second avènement du Christ nous trouve encore en vie. « Si le désir de la nature n'est pas vain, dit saint Thomas, à plus forte raison le désir de la grâce ne sera-t-il pas frustré. » Pour qu'il le fût, il faudrait qu'il s'agit d'une chose impossible; mais comment l'Esprit-Saint nous mettrait-il au cœur une aspiration qu'il ne peut assouvir?

Le sort des vivants. — Saint Paul nous enseigne que les justes témoins de la parousie ne mourront point³. Aussi ne dit-il pas : « Tous les justes ressusciteront »; il dit : « Les morts qui sont dans le Christ ressusciteront⁴. » Parfois il

1. Rom. 8²⁴. — 2. 2 Cor. 5⁴⁻⁵. Voir la note Z₂, p. 517-520.

3. Sur le sort de la dernière génération des justes, voir t. I, p. 109-112. — L'opinion de la mort universelle est plus commune aujourd'hui parmi les théologiens, peut-être en raison de ces paroles du *Catéchisme du concile de Trente* (I, II, 6) : « Huic sententiæ quæ asserit omnes morituros esse nemine excepto Ecclesiam acquiescere ipsamque sententiam magis veritatis convenire, scriptum reliquit S. Hieronymus; idem sentit et S. Augustinus. Neque vero huic sententiæ repugnant Apostoli verba ad Thessalonicenses (1 Thess. 4⁶)... Nam S. Ambrosius cum ea explanaret ita inquit : In ipso raptu mors præveniet » etc. — Malheureusement, il y a dans ces lignes trois graves inexactitudes qui réduisent à néant la preuve d'autorité : 1. L'auteur du commentaire cité n'est pas S. Ambroise, mais l'Ambrosiaster, laïque instruit, probablement orthodoxe, mais qui n'est pas docteur de l'Eglise. — 2. S. Augustin est tout à fait neutre (*Retract.* II, 33 : *Aut non morientur aut... mortem non sentient*); il serait plutôt favorable à l'opinion contraire. Voir t. I, p. 109-111. — 3. Les paroles attribuées à S. Jérôme ne sont pas de S. Jérôme mais d'Acace de Césarée cité par S. Jérôme (*Epist.* 119 ad *Minerv.*, XXII, 970-1), avec Théodore d'Héraclée, Apollinaire, Diodore de Tarse, Didyme d'Alexandrie, Origène. Ici saint Jérôme n'est que rapporteur : « Hæc celeri sermone dictavi quid eruditi viri de utroque sentirent loco et quibus argumentis suas vellent probare sententias vestræ prudentiæ exponens » (*Ibid.*, 978). Mais ailleurs il nous fait connaître son sentiment personnel (*Epist.* 59 ad *Marcell.*, XXII, 587) : « Hoc ex ipsius loci continentia sciri potest, quod sancti qui in adventu Salvatoris fuerint deprehensi in corpore, in iisdem corporibus occurrent ei; ita tamen ut inglorium et corruptivum et mortale gloria et incorruptione et immortalitate mutetur, ut qualia corpora mortuorum surrectura sint in talem substantiam etiam vivorum corpora transformentur. » On ne saurait être plus catégorique.

4. 1 Thess. 4¹⁶.

présente sa pensée sous ce dilemme : « Ou bien nous ressusciterons ou bien nous serons transformés ¹. » Il part de ce principe que « la chair et le sang ne peuvent hériter le royaume de Dieu ² ». La chair et le sang, c'est toujours chez lui la nature humaine dans ce qu'elle a de faible, de changeant, de périssable, surtout par opposition à la nature divine, éternelle, immuable, incorruptible. Sa pensée n'est donc point ici, comme l'ont cru certains Pères, que rien d'impur n'entrera dans le royaume céleste, ni que la chair n'aura point de part à la résurrection glorieuse, comme le veulent plusieurs interprètes modernes, alliant à une faute d'exégèse une erreur doctrinale. Il enseigne que le corps des justes, pour entrer dans la gloire, a besoin d'une transformation. Cette transformation, qu'il a décrite minutieusement pour les défunts rendus à la vie, est tout aussi nécessaire — et encore plus mystérieuse à son gré — pour les vivants épargnés par la mort.

Voici le message qu'il transmet aux Thessaloniens de la part du Seigneur. « Nous, les vivants, nous réservés pour [assister à] la parousie du Seigneur, nous ne devancerons pas ceux qui dorment [du sommeil de la mort]. Car le Seigneur lui-même, au commandement, à la voix de l'archange, au son de la trompette de Dieu, descendra du ciel et les morts [qui sont] dans le Christ ressusciteront d'abord ; ensuite nous, les vivants, les survivants, ensemble avec eux nous serons ravis dans les nuées aériennes à la rencontre du Seigneur ; et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur ³. » De cette révélation, qui n'a rien d'obscur pourvu qu'on la lise sans préjugés dogmatiques, trois vérités ressortent : 1. Les morts en état de grâce (οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ) ressusciteront *avant* le transport aérien des justes alors en vie. — 2. Les morts ressuscités et les vivants seront ravis *ensemble* dans les airs à la rencontre du Christ. — 3. Tous les justes, morts ressuscités et vivants, seront *pour toujours* avec le Seigneur. — Il n'est rien dit du sort des pécheurs, pas plus des vivants que des morts. L'Apôtre ne s'occupe que des justes et spécialement de ceux qui

1. 1 Cor. 15⁵². — 2. 1 Cor. 15⁵⁰. — 3. 1 Thess. 4¹⁵⁻¹⁷.

vivront au moment de la parousie. Il affirme qu'ils n'auront aucun avantage sur les chrétiens frappés par la mort; il ne dit pas en propres termes qu'ils seront eux aussi l'objet d'une transformation, mais ne le fait-il pas entendre en disant qu'ils jouiront éternellement, sans changement ni vicissitude, de la société du Christ glorifié? S'il en était autrement, le sort des vivants ne serait-il point à plaindre? Paul n'avait pas à insister sur une doctrine dont les néophytes de Thessalonique ne doutaient pas.

Il y reviendra plus tard pour répondre aux doutes des Corinthiens : « Voici que je vais vous dire un secret. Tous nous ne mourrons pas, mais tous nous serons transformés, en un instant, en un clin d'œil, au son de la trompette dernière; car la trompette sonnera et les morts ressusciteront incorruptibles et nous, nous serons transformés. Car il faut que ce [corps] corruptible revête l'incorruptibilité et que ce [corps] mortel revête l'immortalité¹. » Saint Paul annonce qu'il va dévoiler un secret, quelque chose de caché et de mystérieux (μυστήριον). 1. Le mystère consiste en ceci que même les justes épargnés par la mort *doivent être transformés*, aussi bien que les justes morts dans le Christ. — 2. Cette transformation commune aux vivants et aux morts aura lieu *instantanément et simultanément*, au premier éclat de la trompette sonnant la parousie. — 3. Pour préciser encore plus, les morts ressusciteront incorruptibles et les vivants, au nombre desquels se place l'Apôtre, seront transformés, c'est-à-dire rendus incorruptibles, tout comme les morts ressuscités. — 4. La raison d'être de cette transformation nécessaire, c'est que « la chair et le sang ne sauraient hériter le royaume de Dieu, ni la corruption l'incorruptibilité ». Corruption et incorruptibilité sont deux choses contradictoires, par conséquent incompatibles. Donc ce corps corruptible doit cesser d'être corruptible et ce corps mortel doit cesser d'être mortel. C'est en quoi consiste la transformation.

Revêtir l'immortalité sans subir les affres de la mort est un privilège enviable. Les Corinthiens, sachant par l'ensei-

1. 1 Cor. 15⁵¹⁻⁵³.

gnement de Paul qu'il était possible et qu'il sera de fait le lot de la dernière génération des justes, se mirent à le désirer. L'Apôtre ne les en blâme pas, car ce désir est au fond de notre nature : « Nous ne perdons pas courage — dit-il en parlant de lui-même et de ses compagnons d'apostolat — mais, bien que notre homme extérieur tombe en ruines, notre [homme] intérieur se renouvelle de jour en jour¹. » C'est l'espérance qui les soutient : « Car nous savons que si la tente de notre maison terrestre est détruite, nous avons une demeure [faite ou donnée] par Dieu, spirituelle, éternelle, dans les cieux. C'est pourquoi aussi nous gémissons, désirant ardemment revêtir par-dessus [le corps périssable] notre demeure du ciel... Oui, nous qui sommes dans la tente [de ce corps périssable], nous gémissons dans l'accablement, parce que nous ne voulons pas être dépouillés mais revêtus [d'immortalité] par-dessus [le corps actuel], afin que ce qu'il y a de mortel [en nous] soit absorbé par la vie [glorieuse]. Or, celui qui nous a disposés à cela, c'est celui-là même qui nous a donné les arrhes de l'Esprit². » Grande est la difficulté de ce passage, indépendamment d'une incise que nous omettons maintenant parce qu'elle réclame un examen spécial. La difficulté naît partiellement d'un manque d'harmonie dans les métaphores, Paul se représentant tour à tour notre corps sous l'image d'un habit et sous celle d'une demeure et mêlant quelquefois ensemble les deux représentations; mais elle tient encore à d'autres causes. C'est ici le cas de recourir au principe d'exégèse en vertu duquel ce qui est obscur s'explique par ce qui est clair. Or les deux points suivants paraissent hors de doute : 1. « La tente de notre habitation terrestre » désigne le corps humble, vil et corruptible, qui est ici-bas le séjour de l'âme. — 2. Nous voudrions ne pas être dépouillés de ce corps, tout abject qu'il est; nous redoutons pour notre âme une *nudité* contraire à sa nature et à ses aspirations; nous désirons en conséquence revêtir notre vêtement céleste sans quitter notre vêtement terrestre. Telle est la valeur exacte du mot grec (ἐπενδύσασθαι = mettre par-dessus), intraduisible en français.

1. 2 Cor. 4¹⁶. — 2. 2 Cor. 5¹⁻⁵. Voir la note Z₂, p. 517-520.

A quoi répond le vêtement céleste? Que signifie la demeure éternelle qui est dans les cieux? Ici commencent les controverses. Repoussons d'abord sans hésitation une hypothèse émise par un petit nombre d'exégètes hétérodoxes et même par un ou deux commentateurs catholiques. Les justes recevraient au baptême le germe d'un corps glorieux qui se développerait dès ici-bas par l'usage des sacrements et surtout de l'eucharistie; ce corps provisoire suivrait l'âme après la mort et serait échangé plus tard, au moment de la résurrection générale, contre le corps définitif. Il n'y a pas trace dans saint Paul de cette conception bizarre. Les justes, en mourant, émigrent du corps; en ressuscitant, ils reprennent leur corps transfiguré; nulle part, il n'est question d'un corps intermédiaire entre le corps périssable et le corps glorifié.

Cette hypothèse une fois écartée, deux opinions restent en présence. Selon les uns, la demeure spirituelle désigne par métaphore le corps glorieux; au gré des autres, elle exprime la gloire céleste. La première interprétation est la plus commune. Puisque « la tente terrestre » représente le corps mortel, n'est-il pas naturel que « la demeure céleste » représente le corps glorieux? Sans doute nous ne le possédons pas en fait aussitôt après le trépas, comme semble l'indiquer la proposition conditionnelle de l'Apôtre; mais nous le possédons dès lors idéalement, on peut dire que nous y avons droit; nous le possédons, non pas avec la certitude relative de l'espérance, mais avec la certitude pleine et absolue d'une créance à recouvrer. Or l'Écriture exprime couramment par un verbe au présent la certitude d'un bien à venir. La seule difficulté sérieuse, c'est qu'en réalité nous ne revêtons pas le corps glorieux *par-dessus* le corps mortel : ce ne sont pas deux choses entièrement distinctes; les éléments matériels sont communs aux deux; seule, la manière d'être diffère. Cette difficulté n'existe point dans la seconde opinion. L'âme sainte revêt réellement la gloire céleste *dès que* le corps mortel est séparé d'elle; et les justes témoins de la parousie revêtiront cette même gloire *par-dessus* leur corps véritable dont ils n'auront jamais été dépouillés. L'allégorie s'harmonise donc et le langage de Paul est d'une rigoureuse exacti-

tude. Si nous mourons, nous avons aussitôt notre vêtement de gloire (ἐάν... ἔχομεν); et si nous vivons jusqu'au dernier jour, la gloire nous enveloppera comme d'un manteau royal, selon le désir que le Saint-Esprit allume dans nos cœurs (οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἄλλ' ἐπενδύσασθαι), afin que ce qu'il y a de mortel en nous soit absorbé par la vie.

III. LE JOUR DU SEIGNEUR.

La parousie. — Parousie, littéralement « présence » et par extension « venue », est un terme technique usité dans le Nouveau Testament pour désigner le second avènement de Jésus-Christ, qui s'appelle aussi « la révélation » ou « l'apparition » ou « le jour du Seigneur ¹ ».

Au moment où saint Paul écrivait ses lettres, on nommait « parousie » la visite solennelle d'un souverain ou de quelque grand personnage, en particulier de l'empereur lui-même. Cette circonstance extraordinaire, célébrée par des fêtes, des jeux, des sacrifices, perpétuée par des statues, des fondations, des médailles commémoratives et quelquefois par l'établissement d'une ère nouvelle, était de nature à frapper l'imagination des peuples et laissait un souvenir durable dans la mémoire des hommes ². Aucune expression ne convenait donc mieux au retour triomphal du Christ venant inaugurer son règne.

1. Parousie et synonymes. — A) Παρουσία (du Christ ou du Seigneur) 1 Thess. 2¹⁹; 3¹³; 4¹⁵; 5²³; 2 Thess. 2¹⁻⁸; 1 Cor. 15²³; Jac. 5⁷⁻⁸; 2 Petr. 1¹⁶; 3⁴⁻¹²; 1 Joan. 2²⁸; Mat. 24³⁻²⁷⁻³⁷⁻³⁹. Le mot s'emploie aussi pour la *visite*, la *présence* d'autres personnes : Stéphanas (1 Cor. 16¹⁷), Tite (2 Cor. 7⁶⁻⁷), Paul (2 Cor. 10¹⁰; Phil. 1²⁶; 2¹²), l'Antéchrist (2 Thess. 2⁹). — B) Ἡμέρα (du Seigneur) 1 Cor. 1⁸; 5⁵; 2 Cor. 1¹⁴; 1 Thess. 5²; 2 Thess. 2² (du Christ); Phil. 1⁶¹⁻¹; 2¹⁶ (le Jour par antonomase); 2 Thess. 1¹⁰; 2 Tim. 1¹²⁻¹⁸; 4⁸ (ἡ ἡμέρα ἐκείνη); 1 Cor. 3¹³ (ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει). Cf. Rom. 2¹⁶ et 13¹²; 1 Thess. 5⁴. Ailleurs, Act. 2²⁰; Hebr. 10²⁵ (βλέπετε ἐγγίζουσιν τὴν ἡμέραν); 1 Petr. 3¹⁰⁻¹²; Apoc. 16¹⁴ (τοῦ Θεοῦ). — C) Ἐπιφάνεια, 1 Tim. 6¹⁴; 2 Tim. 1¹⁰; 4¹⁻⁸; Tit. 2¹³. A noter 2 Thess. 2⁸ (τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ). — D) Ἀποκάλυψις, 1 Cor. 1⁷; 2 Thess. 1⁷. Cf. 1 Petr. 1⁷⁻¹³; 4³.

2. Voir à ce sujet Deissmann, *Licht vom Osten*, Tubingue, 1908, p. 270. — La *parousie* de Saitapharnes à Olbia (III^e siècle av. J.-C.) coûta 900 pièces d'or. Dittenberger, *Sylloge* ², n° 226, l. 85-86. — Le texte suivant de Polybe est doublement intéressant pour nous (*Hist.* XVIII, 31) : ἀποκαταδοκεῖν τὴν Ἀντιόχου παρουσίαν. Le mot ἀποκαταδοκία est employé deux fois par saint Paul (Rom. 8¹⁹; Phil. 1²⁰), une fois au moins dans un sens eschatologique.

La parousie emprunte largement la mise en scène et le coloris du jour de Jéhovah dont elle est la réalisation typique. Des deux côtés, le jour du Seigneur clôt l'histoire de l'humanité et marque la fin des âges. Des deux côtés, le jour du Seigneur paraît proche, sans qu'on puisse dire s'il l'est en effet ou si l'illusion tient au style prophétique qui, supprimant les perspectives, projette sur le même plan des événements éloignés. Des deux côtés, le jour du Seigneur arrive escorté d'un appareil redoutable, s'annonce par des convulsions cosmiques et laisse la nature entière purifiée et renouvelée. Des deux côtés enfin, le Seigneur se présente comme juge, sauveur et vengeur : juge universel, sauveur des siens, vengeur des opprimés. Mais, à la différence du jour de Jéhovah, la parousie se lie toujours intimement à la résurrection des morts ; le caractère en est plus spirituel ; c'est le Christ, plutôt que Dieu, qui prononce le jugement.

Dans toute prophétie et toute apocalypse, la part du type, du symbole et de l'allusion aux prophéties antérieures, est difficile à démêler. Ni la prophétie ne devrait s'expliquer comme un récit historique, ni l'apocalypse comme une prophétie ordinaire. Ce genre littéraire comporte des symboles traditionnels qu'il serait dangereux de prendre à la lettre et dont le sens, conditionné par une série de prédictions plus anciennes, reste toujours mystérieux et flottant. Comme toutes les compositions de même espèce, l'apocalypse de Paul se fait l'écho d'autres apocalypses. On y trouve en foule des réminiscences de Daniel, d'Isaïe, d'Ézéchiel, des Psaumes, avec divers traits empruntés au discours eschatologique de Jésus. Difficulté toute spéciale : elle se réfère à un enseignement oral dont nous ignorons la teneur.

Le décor extérieur de la parousie est à peu près le même que dans les Synoptiques. L'éclat de la trompette convoque morts et vivants aux grandes assises de l'humanité ; le Fils de l'Homme s'avance, avec les anges pour escorte et les nuées pour char ; un coup de théâtre change en un clin d'œil la face du monde et remplit les spectateurs de surprise, de consternation et d'effroi. Le bouleversement physique de l'univers, si accusé dans l'eschatologie des prophètes, est à

peine indiqué par saint Paul et nous ne trouvons chez lui aucune trace certaine du feu de la conflagration, dont la première Épître de saint Pierre fait le dramatique tableau ¹.

Des trois signes avant-coureurs de la parousie — en dehors des phénomènes physiques — la conversion finale des Juifs est spéciale à Paul, l'apostasie générale est commune à tous, et il en est probablement ainsi de l'apparition de l'Antéchrist, bien que les Synoptiques parlent d'une multiplicité de faux Christs et que saint Jean semble partager entre plusieurs personnages le rôle assigné par saint Paul à l'Homme d'iniquité, au Fils de perdition. Comme saint Jean nous apprend que la venue d'un Antéchrist unique faisait partie de l'enseignement des apôtres, on peut admettre que les

1. Voici les traits relatifs au *suprême appel* et au *cortège triomphal*.

A) *Le suprême appel*. — a) *Le commandement* (1 Thess. 4¹⁶ : αὐτὸς ὁ Κύριος ἐν κελεύσματι καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ). Κέλευσμα désigne le *cri* par lequel on excite des animaux (chevaux, chiens etc.) ou des hommes (matelots, soldats etc.). Qui pousse ce cri? Est-ce Dieu donnant au Christ le signal de la parousie (Tillmann, *Die Wiederkunft Christi*, p. 152)? Est-ce le Christ rassemblant les anges de son escorte (Wohlenberg, *Thessalonicherbriefe*, p. 100)? — b) *La voix de l'archange* (1 Thess. 4¹⁶ : ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου). On s'accorde à croire que c'est Michel. Cf. Dan. 10²¹; 12¹. — c) *Le son de la trompette* (1 Cor. 15⁵² : ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι. — 1 Thess. 4¹⁶ : ἐν σάλπιγγι Θεοῦ). La trompette annonçait d'ordinaire les théophanies, Ex. 19¹³⁻¹⁶; Ps. 46 (47)⁶; Is. 27¹³; Joel, 2¹; Soph. 1¹⁶; Zach. 9¹⁴. Mais ici elle sonne l'appel des morts. Cf. Mat. 24³¹. Elle est dite *dernière*, non qu'elle soit la *dernière* d'une série mais parce qu'elle retentira au *dernier* jour. Elle est dite de *Dieu* parce qu'elle proclame l'ordre de Dieu. La note d'Estius est sage : « Significatur metaphorice signum aliquod universale, evidentissimum et præclarissimum, quo velut instrumento divinæ virtutis omnes mortui suscitandi sunt ad vitam et convocandi ad tribunal judicis Christi, quomodo tubæ sonitu solebat olim populus convocari. » Cf. S. Augustin, *Epist. ad Honorat.* cap. 34.

B) *Le cortège*. — a) *Anges* (2 Thess. 1⁷ : μετ' ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ). C'est l'escorte ordinaire de Dieu et du Christ juge, Mat. 25³¹; Marc. 8³⁸; Luc. 9²⁶ etc. — b) *Saints* (1 Thess. 3¹³ : μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ). L'allusion à Zach. 14⁵ (καὶ ἔξει κύριος ὁ Θεὸς καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ) semble manifeste. Mais, de ce que dans le texte de Zacharie et ailleurs les saints désignent les anges, on ne peut pas conclure (avec Lüdemann, Bornemann et d'autres exégètes) qu'il en soit de même dans S. Paul. Le mot *saints*, pour signifier les *anges*, est sans exemple dans le Nouveau Testament. Il s'agit donc des âmes de *tous* les élus (πάντων), qui accompagneront le Sauveur et reprendront leur corps au signal donné. — c) *Les nuées* (1 Thess. 4¹⁷) font partie du décor de la parousie (Mat. 24³⁰; 26⁶⁴; Marc. 13²⁶; 14⁶²; Luc. 21²⁷) comme en général des théophanies. — d) *Le feu* aussi (1 Cor. 3¹³ : ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται. — 2 Thess. 1⁸ : ἐν πυρὶ φλογὸς δίδοντας ἐκδίχηναι). Cf. Act. 7³⁰ (le buisson ardent); Ex. 19¹¹⁻¹³⁻¹⁶⁻¹⁷⁻¹⁸ (apparition du Sinaï, avec les principaux traits des théophanies : *trompette, voix, nuée, feu*). Sur ce feu voir t. I, p. 138.

antéchrists multiples étaient considérés comme les suppôts ou les précurseurs du grand adversaire ¹.

Le jugement dernier. — Ayant déjà parlé des deux points particuliers à l'apocalypse de Paul — l'obstacle mystérieux qui s'oppose à la manifestation immédiate de l'Antéchrist et le privilège des justes témoins de la parousie — nous n'ajouterons que peu de mots sur le jugement dernier, où d'ailleurs la théologie paulinienne ne présente rien de bien original. Le jugement est si intimement lié à la parousie qu'il est impossible de séparer ces deux scènes d'un même drame réunies par l'Église sous un même article du symbole. Jésus-Christ vient et il vient pour juger les vivants et les morts. Les apôtres ne manquaient pas de faire entrer ce dogme dans leur premier discours aux païens : saint Paul avec plus d'insistance que les autres parce que, au moins au début, il donnait à la parousie un très grand relief.

Le jugement sera universel et fondé sur les œuvres : « Tous nous devons comparaître devant le tribunal du Christ, afin que chacun y reçoive la rétribution de ce qu'il a fait pendant qu'il était dans le corps, soit en bien soit en mal ². » Il ne s'agit ici que des adultes, seuls capables d'actions morales ; et malgré l'autorité de saint Augustin qui a entraîné

1. Les signes avant-coureurs du dernier jour sont : A) *L'apostasie générale* (2 Thess. 2³ : ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον). Ce n'est pas une *défection politique*, comme l'ont cru plusieurs Pères, car S. Paul se tient ici constamment sur le terrain religieux, ni une *hérésie au sein du judaïsme*, comme le pensent plusieurs commentateurs modernes réfutés par Tillmann (*Die Wiederkunft Christi*, 1909, p. 131-133) mais une *apostasie de la foi chrétienne*, prédite par J.-C. dans le grand discours eschatologique (Mat. 24¹²; Luc. 18⁸) et annoncée aussi par S. Paul (2 Tim. 3¹⁻¹⁰). — B) *L'Antéchrist* (2 Thess. 2³⁻⁸ : « l'homme de perdition, l'homme d'iniquité, l'inique »). Ce n'est pas Satan en personne, car il est expressément distingué de Satan (2 Thess. 2⁹), ni Bélial non plus (2 Cor. 6¹⁵), quoi qu'en dise Bousset (*Der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche*, Göttingue, 1895, p. 99). C'est un être personnel comme l'indiquent ses titres, en particulier sa qualité d'adversaire du Christ. L'apostasie dont il est parlé ci-dessus préparera les voies à l'Antéchrist (2 Thess. 2⁷) qui à son tour propagera l'esprit de séduction et d'erreur (2 Thess. 2¹⁰⁻¹²). H. Kellner (*Jesus von Nazareth und seine Apostel im Rahmen der Zeitgeschichte*, Ratisbonne, 1908, p. 320) a renouvelé l'hypothèse de Grotius identifiant l'Antéchrist avec Caligula et l'obstacle avec Pétrone, gouverneur de Syrie. Mais Caligula était mort depuis environ dix ans quand saint Paul écrivait. Sur l'obstacle qui s'oppose à l'apparition de l'Antéchrist, voir t. I, p. 115-117 et 120. — C) *La conversion des Juifs*. Voir t. I, p. 369-370.

2. 2 Cor. 5¹⁰.

comme à l'ordinaire tant d'interprètes, on ne peut sans violence y inclure les petits enfants; mais l'universalité absolue du jugement était exprimée par une formule exempte d'équivoque : « Il viendra juger les vivants et les morts¹ », les morts ressuscités et les vivants témoins de la parousie. De quelque manière qu'on entende les vivants et les morts, il n'y a point de milieu entre ces deux termes qui comprennent nécessairement tous les hommes sans exception. Il en résulte que les saints, assesseurs du souverain Juge, seront jugés aussi. Bien plus « nous jugerons les anges² »; et non pas seulement les anges déchus, mais les anges restés fidèles : les mauvais anges ne reçoivent pas ce nom sans qualificatif. Pour conclure, le jugement aura la même extension que le mérite et le démérite. Anges ou hommes, tous ceux qui ont été soumis à l'épreuve, qu'ils en soient ou non sortis vainqueurs, auront à comparaître devant le tribunal de Dieu.

On enseignait aux catéchumènes que le jugement sera « éternel³ », dans ses effets et ses conséquences, c'est-à-dire définitif et irrévocable. Pour les justes, saint Paul ne saurait être plus explicite : ils seront « *toujours* avec le Seigneur⁴ »; la vie *éternelle* qu'ils ont conquise les met à l'abri d'une seconde mort. La sentence prononcée contre les méchants n'est pas moins immuable; ils sont voués « à la perdition *éternelle*⁵ ». Ceux qui prétendent que saint Paul, après les Éptres aux Thessaloniens, aurait changé d'avis, n'ont pas fait la preuve de cette rétractation imaginaire. Dans tous les écrits apostoliques, la mort est présentée comme le terme des craintes et des espérances. Le sort des élus et des réprouvés n'est donc plus sujet aux fluctuations et aux vicissitudes.

Un passage de saint Paul rappelle la pathétique séparation des bons et des méchants décrite par saint Matthieu et esquissée par saint Jean dans l'Apocalypse. C'est un morceau rythmé et lyrique, sorte d'hymne ou de psaume, qui rassemble comme en un faisceau les principaux traits de l'escha-

1. 2 Tim. 4¹ (τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς); 1 Petr. 4⁵; Act. 10⁴².

2. 1 Cor. 6³ : οὐκ οἶδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν; — 3. Hebr. 6².

4. 1 Thess. 4¹⁷ : καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα.

5. 2 Thess. 1⁹ : οἵτινες δίκην τίσουσιν ὀλεθρον αἰώνιον.

tologie chrétienne. Faisant allusion aux persécutions essuyées par les néophytes, l'Apôtre dit :

« C'est une preuve du juste jugement de Dieu qui veut vous rendre dignes de son royaume pour lequel vous souffrez;

« car il est juste aux yeux de Dieu de renvoyer l'affliction à ceux qui vous affligent et de vous accorder à vous, les affligés, le repos avec nous;

« quand se révélera du haut du ciel le Seigneur Jésus, avec les anges de sa puissance, dans un feu flamboyant;

« pour punir ceux qui ne connaissent pas Dieu et ceux qui n'obéissent pas à l'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ :

« ils subiront pour châtement la ruine éternelle, loin de la face du Seigneur et de la gloire de sa puissance;

« quand il viendra pour être glorifié dans ses saints et admiré dans tous les croyants ¹. »

Paul démontre la nécessité du jugement par le spectacle du monde actuel, où les innocents sont si souvent victimes. Ce renversement momentané de l'ordre doit cesser tôt ou tard. Le monde à venir sera le contrepied du monde présent : aux

1. 2 Thess. 1⁵⁻¹⁰. On s'aperçoit, à la simple lecture, que tout le passage est rempli d'allusions et de réminiscences bibliques. Comme ce fait intéresse grandement l'exégèse, il est bon d'indiquer quelques rapprochements : A) *Le juste jugement de Dieu* (1⁵ : ἐνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ Θεοῦ). Cf. Eccl. 32²² (κρινεῖ δικαίως καὶ ποιήσει κρίσιν). — B) *Le jugement de rétribution pour le bien et pour le mal* (1⁶⁻⁷ : ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλίψιν καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἀνεσιν). Cf. Is. 34⁸ (ἡμέρα κρίσεως κυρίου καὶ ἐνιαυτὸς ἀνταποδόσεως); 35⁴ (κρίσιν ἀνταποδίδωσι καὶ ἀνταποδώσει); 61²; 63⁴⁻⁷; 66⁴; Jer. 28⁶⁻²⁴⁻³⁶; Lam. 3⁶³ (ἀποδώσεις αὐτοῖς ἀνταπόδομα); Abdias, 15, etc. — C) *Théophanie au milieu des anges et du feu vengeur* (1⁷⁻⁸ : μετ' ἀγγέλων δυνάμει αὐτοῦ ἐν πυρὶ φλογός). Cf. Ex. 3² (ὤρθη ἄγγελος κυρίου ἐν πυρὶ φλογός); 19¹⁸; Deut. 4¹¹; Is. 4⁵; 29⁶ (φλὸς πυρὸς κατεσθίονσα); 66¹⁵⁻¹⁶ (Κύριος ὡς πῦρ ἔξει... ἀποδοῦναι ἐν θυμῷ ἐκδίκησιν αὐτοῦ καὶ ἀποσκορακισμὸν αὐτοῦ ἐν φλογὶ πυρὸς· ἐν γὰρ τῷ πυρὶ κυρίου κριθήσεται πᾶσα ἡ γῆ); Dan. 7⁹ (ὁ θρόνος αὐτοῦ φλὸς πυρὸς) etc. — D) *Châtiment des rebelles et de ceux qui ignorent Dieu* (1⁸ : διδόντος ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσι Θεὸν καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ). Cf. Is. 59¹⁻⁸ (ἀνταποδώσων ἀνταπόδοσιν ὄνειδος τοῖς ὑπεναντίαις); 66⁶ (φωνὴ κυρίου ἀνταποδιδόντος· ἀνταποδίδουσιν τοῖς ἀντικειμένοις); Jer. 10²⁵ (ἐκχεον τὸν θυμὸν σου ἐπὶ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα σε); Ps. 78 (79)⁶. — E) *Ruine éternelle des impies loin de la face de Dieu* (1⁹ : δίκην τίσουσιν ὀλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ). Cf. Jer. 25¹² (ἐκδικήσω τὸ ἔθνος ἐκεῖνο καὶ θήσομαι αὐτοὺς εἰς ἀφανισμόν αἰώνιον); Is. 2¹⁰ (κρύπτεσθε εἰς τὴν γῆν ἀπὸ προσώπου τοῦ φόβου κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ); 21⁹⁻²¹. — F) *Glorification de Dieu dans ses saints* (1¹⁰ : ὅταν ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ). Cf. Is. 49³ (ἐν σοὶ ἐνδοξασθήσομαι); Ezech. 28²²; 38²³; 39²¹.

persécuteurs, la douleur et la honte ; aux persécutés, le repos et la gloire. Dieu nous ménage l'épreuve pour nous rendre dignes de la couronne ; en l'accordant, il fait acte de justice ; il exerce un jugement aussi juste qu'en la refusant aux impies ; des deux côtés, il y a rétribution¹. On ne saurait dire plus clairement que le royaume de Dieu se conquiert, se gagne, se mérite. Certes, on travestirait la pensée de Paul en supposant que le mérite, tout réel, tout personnel qu'il est, puisse être le fruit de nos seuls efforts. C'est Dieu qui, après nous avoir mis en main le pouvoir de mériter, nous excite et nous aide à en faire usage, qui fait triompher en nous sa grâce, qui nous rend dignes du royaume. Il n'en est pas moins vrai que le mérite est nôtre et nous crée un droit véritable auprès de Dieu. « Il me reste, écrit l'Apôtre à Timothée, à recevoir la couronne de justice que me décernera en ce jour-là le Seigneur, le juste Juge ; et non seulement à moi mais à tous ceux qui ont aimé son retour glorieux². » La couronne de « justice » est un prix conquis légitimement et le « juge », s'il est « juste », ne peut que le décerner sans arbitraire ni passe-droit. « Dieu ne fait point acception de personnes ; aussi, quiconque a péché sans Loi périra sans Loi ; quiconque a péché dans la Loi sera jugé par la Loi : car ce ne sont pas les auditeurs de la Loi qui sont justes auprès de Dieu ; ce sont les observateurs de la Loi qui seront justifiés³. » Le jugement aura lieu selon les lumières des hommes et selon leurs œuvres. Aussi le jour de la rétribution s'appelle-t-il, relativement aux méchants, « le jour de la colère » et, par rapport à tous, « la manifestation du juste jugement de Dieu ». Est-il besoin d'ajouter que les « œuvres » qui seront la mesure du jugement ne sont pas les seules actions extérieures et que l'œil du souverain Juge pénètre jusqu'aux plus intimes replis de la conscience humaine⁴?

Le supplice des méchants consiste en deux choses : ils sont bannis loin du Seigneur et privés de sa gloire — c'est ce

1. 2 Thess. 1⁶⁻⁷ : εἴπερ δίκαιον παρὰ Θεοῦ ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλίψιν καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἀνεσιν μεθ' ἡμῶν.

2. 2 Tim. 4⁸. — 3. Rom. 2¹¹⁻¹³.

4. 1 Cor. 4⁵ : φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκοτίους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν.

qu'on appelle aujourd'hui la peine du dam — et ils éprouvent dans leurs sens l'affliction et l'angoisse; leur sort est la ruine, la mort éternelle¹. La récompense des élus est tout l'opposé : c'est la quiétude, le repos et l'apaisement, causés par la satisfaction de tous les désirs légitimes et c'est par-dessus tout le royaume de Dieu, l'union avec Jésus leur chef dans la paix et le bonheur sans fin². Du reste la parole humaine est impuissante à traduire ces merveilles, parce que « l'œil de l'homme n'a point vu et son oreille n'a pas entendu et son cœur n'a pas éprouvé les choses que Dieu a préparées à ceux qui l'aiment³ ». Tout ce qu'on peut dire c'est que la vision de Dieu sans voile et sans intermédiaire succédera pour nous aux lueurs obscures de la foi; nous verrons Dieu face à face et nous le connaissons comme nous en sommes connus⁴.

1. 2 Thess. 1⁹ : δίκην τίσουσιν ὁλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου.

2. 2 Thess. 1⁷. — 3. 1 Cor. 2⁹.

4. 1 Cor. 13¹²; 2 Cor. 5⁷. Ces deux textes ont quelque ressemblance, avec des différences qu'il faut noter. Dans 2 Cor. 5⁷ (διὰ πίστεως περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἰδους), διὰ indique non pas l'instrument mais le temps ou le mode : maintenant nous sommes *sous le régime* (dans l'état, dans la condition) de la foi. Ce sens classique est fréquent dans le N. T. Le mot εἶδο; désigne non pas la vision (ὄψις), mais l'apparition, la présence *immédiate* de l'objet contemplé. L'Apôtre veut dire : « Ici-bas, exilés *loin* du Seigneur, du Christ, nous ne le voyons que par la foi d'une vue *indirecte*; là-haut, *près* du Seigneur, nous le verrons *face à face*. » Remarquez qu'il s'agit du Christ. — Dans 1 Cor. 13⁸⁻¹¹, Paul affirme que le charisme de « science » (γινῶσις), étant partiel et imparfait, parce qu'il s'appuie sur la foi, doit s'évanouir quand viendra l'état de perfection. Il ajoute, 13¹² : « Car nous voyons maintenant dans un miroir (δι' ἑσόπτρου) confusément (ἐν αἰνίγματι), mais alors nous verrons face à face. » Le mot ἑσόπτρου désigne non pas ces lamelles de gypse à demi transparent que l'on appelait « pierre spéculaire » (δίοπτρον) et dont les riches garnissaient leurs fenêtres; mais, comme κάτοπτρον, les miroirs métalliques dont se servaient les anciens et qui ne donnaient qu'une image plus ou moins confuse. L'Apôtre oppose la vision *directe* et *distincte* de la vie future à la connaissance *indirecte* et *confuse* de la vie présente. Pour accentuer cette opposition, il conclut : « Maintenant, je connais (γινώσκω) partiellement, alors je connaîtrai clairement (ἐπιγινώσκωμι, tenir compte de la force de ce mot composé), comme je fus connu moi-même » par Dieu, de toute éternité. Ma connaissance ne sera pas *compréhensive*; mais elle sera *intuitive* comme celle de Dieu et par conséquent incompatible avec la foi. La foi et la vision diffèrent non seulement de *degré* mais d'*ordre*. Voilà pourquoi l'on ne saurait appliquer à la charité — dans l'état d'épreuve et dans l'état de gloire — ce que saint Paul dit de la foi.

NOTE Z₂. — LE CORPS GLORIEUX DES ÉLUS (2 COR. 5^{1,5}).

Ce passage compte de toute manière parmi les plus difficiles. Bien qu'il tienne étroitement aux versets qui précèdent et à ceux qui suivent, il est possible de l'étudier à part; et cette étude est le complément indispensable de l'eschatologie paulinienne.

I. TENTE TERRESTRE ET DEMEURE CÉLESTE.

2 Cor. 5¹ : Οἶδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ, οἰκοδομην ἐκ Θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Scimus enim quoniam si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod ædificationem ex Deo habemus, domum non manufactam, æternam in cælis.

Quelques particularités rendent la Vulgate obscure : le *quod* est superflu et ne fait que troubler le sens; le *quoniam* doit s'entendre au sens de *que* (ὅτι); au lieu de *terrestris domus nostra hujus habitationis*, il faudrait plutôt *terrestris domus nostra tentorii* pour maintenir l'antithèse qu'on peut mettre ainsi en relief :

Ἡ οἰκία (La maison)
τοῦ σκήνους (qui est une tente)
πρόσκαιρος (transitoire)
ἐπίγειος (terrestre)
ἡμῶν (qui est à nous).

Οἰκοδομή (Une demeure)
ἀχειροποίητος (spirituelle)
αἰώνιος (éternelle)
ἐν τοῖς οὐρανοῖς (dans les cieux)
ἐκ Θεοῦ (qui vient de Dieu).

La fin du chapitre précédent était déjà dominée par le contraste entre le périssable et l'incorruptible, entre ce qui passe et ce qui durera toujours, entre les tribulations du temps présent et la gloire du siècle à venir (4¹⁶⁻¹⁸). L'Apôtre précise maintenant ces espérances. « Nous savons, dit-il, de science certaine (οἶδαμεν), que si notre corps mortel (ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους = « notre maison terrestre [qui n'est qu'une] tente » fragile) tombe en dissolution, nous avons dans le ciel une habitation [construite] par Dieu, une demeure éternelle, impérissable (ἀχειροποίητον = non faite de main d'homme). » On voit : *a*) que τοῦ σκήνους est un génitif d'apposition; *b*) que ἐκ Θεοῦ dépend de οἰκοδομην et non de ἔχομεν, ce qui détruirait l'harmonie du contraste; *c*) que ἐν οὐρανοῖς se rapporte à ἔχομεν pour contraster avec ἐπίγειος.

Qu'est-ce que la demeure céleste? Un certain nombre de commentateurs latins, ayant à leur tête S. Thomas, veulent que ce soit la gloire des élus (*Summa, Supplem.* qu. LXIX, a. 2; *Contra Gent.* IV, 91; *Contra Græc.* 9 et *Comment.* « Si corpus dissolvatur, id est corrumpatur per mortem, habemus statim, non in spe sed in re, meliorem domum, id est gloriam cælestem, non corpus gloriosum »). Ils se fondent sur le présent habemus, qui coïncide pour le temps avec le conditionnel si dissolvatur. Il faut convenir que cette explication cadre bien avec la figure (revêtir la gloire céleste par-dessus le corps actuel) et qu'elle fournit aux chrétiens affligés un puissant motif d'espérance. Néanmoins l'explication ordinaire, qui est celle des Pères grecs, de la plupart des

latins et de presque tous les exégètes modernes, doit être maintenue : la demeure céleste est le corps glorieux. Estius paraphrase ainsi : « Certa fide persuasi sumus nos ministri novæ legis, quod posteaquam domus nostra terrestres hujus tabernaculi dissoluta seu destructa fuerit (id est corpus hoc nostrum, in quo velut in tabernaculo moramur ad tempus super terram, morte fuerit dissolutum), habituri sumus ædificium in cælis a Deo nobis præparatum, domicilium, inquam, non manufactum (id est factum non opere humano) qualia sunt quæ sibi manibus suis ad exiguum tempus duratura construunt homines in terris, ut illis merito comparentur corpora nostra mortalia tanquam et ipse sint manufacta, sed opere divino, supra naturæ facultatem, corpus videlicet gloriosum, immortale, æternum. »

II. DÉSIR DE REVÊTIR LE CORPS GLORIEUX SANS DÉPOUILLER LE CORPS ACTUEL.

2 Cor. 5² : Καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν, τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες,

³ εἴ γε καὶ ἐνδύσáμενοι οὐ γυμνοὶ εὐρεθῶμεθα·

⁴ καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκῆνῃ στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἄλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς.

⁵ Ὁ δὲ κατεργασάμενος ἡμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο Θεός, ὁ δὸς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος.

² Nam et in hoc ingemiscimus, habitationem nostram, quæ de cælo est, superindui cupientes,

³ si tamen vestiti, non nudi inveniamur.

⁴ Nam et qui sumus in hoc tabernaculo, ingemiscimus gravati : eo quod nolumus expoliari, sed supervestiri, ut absorbeatur quod mortale est, a vita.

⁵ Qui autem efficit nos in hoc ipsum, Deus, qui dedit nobis pignus spiritus.

On remarque tout d'abord que le v. 4 est la reprise développée du v. 2. Les mots καὶ γάρ (car aussi) montrent que ces versets ne sont pas un simple éclaircissement ou une pure justification du v. 1, mais qu'ils contiennent une idée nouvelle. Les mots ἐν τούτῳ sont pris par quelques commentateurs au sens local (Meyer, Cornely, etc.) : « dans cette tente, dans ce corps », en suppléant σκῆνῃ du v. 1 et en comparant le v. 4 : ἐν τῷ σκῆνῃ στενάζομεν. Cependant la plupart les considèrent avec raison comme signifiant : « à cause de cela » (de ce qui vient d'être dit) ou plutôt : « à cause de ceci » (de ce qui va suivre).

Le désir que nous éprouvons est de revêtir le corps glorieux *par-dessus* le corps actuel (ἐπενδύσασθαι), nous ne voulons pas *être dépouillés* (ἐκδύσασθαι) de ce corps mortel, de manière à nous trouver *nus* (γυμνοί, v. 3). Ce désir qui nous presse (ἐπιποθοῦντες) et nous arrache des gémissements (ἐν τούτῳ... στενάζομεν), avec la répugnance qui naît de ce désir (ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν), nous causent une véritable angoisse (βαρούμενοι). Si ce désir se réalise, ce qui est mortel en nous sera absorbé par la vie (ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς) : et c'est justement ce à quoi nous aspirons. En d'autres termes, l'Apôtre et les fidèles désirent vivre jusqu'à la parousie, où les justes encore vivants seront revêtus de gloire sans dépouiller leur corps (1 Thess. 4¹⁷⁽¹⁶⁾; 1 Cor. 15^{52, 54}). Cette opération s'exprime ailleurs (1 Cor. 15⁵³) par le verbe simple (ἐνδύσασθαι)

parce que là c'est le composé humain (τὸ φθαρτὸν τοῦτο) qui aspire à revêtir l'immortalité, tandis qu'ici c'est l'âme (ou l'homme intérieur, 2 Cor. 4¹⁶) qui désire revêtir son vêtement supérieur (la gloire ou le corps glorieux) sans quitter le vêtement inférieur (le corps actuel).

Le v. 3 est expliqué de façon très diverse par les exégètes anciens et modernes; mais comme il ne modifie pas les résultats acquis, de quelque manière qu'on l'entende, on pourrait, à la rigueur, en faire abstraction. Tout d'abord, la leçon occidentale ἐκδυσάμενοι (pour ἐνδυσάμενοι) est trop faiblement attestée pour avoir chance d'être authentique. Bispington est, parmi les modernes, presque le seul à s'y rallier. Nous regardons aussi comme certain que la double métaphore « vêtus » (ἐνδυσάμενοι) et « nus » (γυμνοί) doit se prendre au sens physique (revêtus, dépouillés du corps) et non au sens moral (revêtus, dépouillés de vertus et de bonnes œuvres) : ce qui répandrait sur tout le contexte une inextricable confusion.

L'explication ordinaire est la suivante : Nous désirons revêtir le corps glorieux par-dessus le corps actuel, « si toutefois [au moment de la parousie] nous sommes trouvés revêtus [du corps actuel] et non pas nus [dépouillés par la mort de cette enveloppe mortelle]. » Le sens est tellement simple et naturel qu'on ne saurait s'étonner de le voir adopté par tant de Pères (Tertullien, saint Jérôme, saint Cyrille d'Alexandrie etc.) et de commentateurs catholiques (Estius, Cornely, Corluy, Spic. t. I, p. 232 etc.) et protestants (Grotius, Bengel, Meyer etc.). Second et Crampon s'accordent à traduire : « si du moins nous sommes trouvés vêtus et non pas nus ». La survivance jusqu'au moment de la parousie est en effet la condition indispensable à la réalisation de notre désir. Quelque simple que cette explication paraisse, elle ne va pas sans difficultés au point de vue philologique. Elle exige qu'on regarde οὖ γυμνοί comme synonyme de ἐνδυσάμενοι, construction singulière qui n'a pas son pendant dans les phrases dont on la rapproche pour la justifier, 1 Cor. 3² (γάλα οὖ βρώμα); Rom. 2²⁹ (ἐν πνεύματι οὖ γράμματι); 1 Thess. 2¹⁷ (προσώπῳ οὖ καρδίᾳ). Surtout elle oblige à prendre adjectivement ἐνδυσάμενοι, ce qui serait possible avec le participe parfait ἐνδεδυμένοι, mais non, semble-t-il, avec le participe aoriste. Ce dernier garde toujours sa valeur de participe et, joint à un verbe au futur, il prend le sens du futur passé; il devient alors sujet au lieu d'être attribut.

L'autre explication évite toutes les difficultés philologiques, mais le sens qu'elle offre est un peu embarrassé. Le v. 3 n'est plus la condition à remplir pour la réalisation du désir énoncé au v. 2, mais l'objet même de ce désir ou, si l'on veut, la circonstance qui rend cet objet désirable. On peut traduire : [Nous désirons revêtir le corps céleste sans quitter le corps mortel], attendu que, une fois revêtus [de ce corps céleste] nous ne serons pas trouvés nus (dépouillés de notre corps). L'on voit que, dans cette explication : 1. εἴγε n'a pas un sens dubitatif mais un sens affirmatif sous la forme dubitative du style indirect (non pas si tamen mais siquidem, sens que possède réellement εἴγε); — 2. ἐνδυσάμενοι équivaut à ἐπενδυσάμενοι et le participe aoriste en concordance avec le futur εὑρεθησόμεθα équivaut au futur passé (quand nous aurons été revêtus); — 3. οὐχ εὑρεθησόμεθα a la valeur de οὐκέτι (nous ne serons plus trouvés) : une fois revêtus de notre corps céleste, nous ne risquons

plus d'être trouvés sans notre corps, puisque la mort n'est plus à craindre.

III. CONCLUSIONS DOCTRINALES.

1. L'Apôtre a la certitude que si son corps vient à se dissoudre et si la mort le surprend avant la parousie du Seigneur, un corps glorieux et impérissable lui est réservé dans les cieus (5⁴). Cette espérance lui fait affronter avec joie toutes les tribulations de cette vie de misères et le console de voir son corps tomber en ruines (4¹⁶⁻¹⁸).

2. Cependant il éprouve le désir naturel de vivre jusqu'à la parousie. Ce n'est pas précisément par crainte de la mort, car il sait bien que la mort ne le séparera point du Christ objet de son amour (Phil. 1²³; Rom. 8³⁸); c'est à cause de la répugnance instinctive qu'il ressent de se trouver dépouillé du corps et dans un état contre nature. Pour parler son langage, il voudrait que ce qu'il y a de mortel en lui « fût absorbé par la vie », ou encore il voudrait « revêtir » le corps glorieux « par-dessus » le corps actuel (5⁴). Il se fonde évidemment sur l'assurance donnée aux Thessaloniens que les survivants de la parousie seront ravis dans les airs au-devant du Christ, pour être toujours ensuite avec le Seigneur (I Thess. 4¹⁷), et sur la doctrine enseignée aux Corinthiens qu'à l'instant de la parousie les morts ressusciteront incorruptibles et les vivants seront transformés (I Cor. 15⁵²), que ce qu'il y a de corruptible revêtira alors l'incorruptibilité et ce qu'il y a de mortel revêtira l'immortalité (15⁵³).

3. Il ne donne la survivance jusqu'à la parousie ni comme certaine, ni comme probable; mais il la donne comme possible, autrement son désir serait vain et sans objet. Bien plus, il affirme que l'auteur de ce désir est le Saint-Esprit lui-même : ce qui, une fois de plus, en indique la possibilité. La condition requise pour la réalisation de ce désir est expressément affirmée si l'on entend le verset 3 suivant l'exégèse ordinaire; elle est sous-entendue et supposée, si on l'interprète comme la plupart des commentateurs modernes.

4. Pourtant le désir en question n'est pas tellement impérieux qu'il ôte la résignation et la paix. Car nous savons que notre pèlerinage dans le corps mortel est un exil loin du Seigneur (5⁶) et nous savons aussi qu'émigrer de ce corps mortel c'est immigrer vers le Seigneur (5⁸). Pour se résigner à cet échange, malgré les désirs instinctifs de la nature et de la grâce, il faut pourtant de l'intrépidité et du courage (5⁶⁻⁸ : *θαρροῦντες, θαρροῦμεν*), sentiments que la foi nous inspire. En tout état de cause, nous nous efforçons de plaire au Seigneur, soit loin de lui soit près de lui (5⁹) : c'est l'essentiel; le reste ne dépend point de nous.

IV. LA CONSOMMATION DES CHOSES.

Le royaume de Dieu et du Christ. — Le royaume de Dieu, ce trait si saillant de la prédication synoptique, prend dans le reste du Nouveau Testament et en particulier chez saint Paul, un autre caractère. Différence d'orientation qui s'explique aisément. Au début de notre ère, on se savait à la veille du jour où allaient s'accomplir les prophéties annonçant la venue du roi issu de David, qui ferait refleurir dans sa splendeur accrue la théocratie d'Israël et fonderait sur la terre le règne de la paix, de la justice et de la sainteté. Il fallait donc que Jésus, s'il voulait se faire reconnaître pour le Messie, revendiquât cette royauté, en expliquant la nature spirituelle du royaume qu'il venait établir. Je sais bien qu'à peu d'exceptions près les écrits du rabbinisme, tous postérieurs à l'Évangile, ne mettent pas le « royaume de Dieu » en connexion directe avec les espérances messianiques; ils désignent par là le gouvernement divin dans le monde et moins l'emprise de Dieu sur les âmes que la libre acceptation du « joug de la Loi » par la profession de foi judaïque¹. Mais de deux choses l'une : ou bien la disjonction du règne de Dieu et du règne du Messie était générale dans le pharisaïsme contemporain et il importait souverainement que Jésus-Christ corrigeât cette fausse idée si préjudiciable au succès de sa mission; ou bien elle fut suggérée plus tard aux rabbins par leur esprit d'hostilité contre le christianisme, et l'on comprend mieux alors pourquoi la doctrine évangélique du royaume de Dieu ne souleva, dès l'abord, aucune objection de principe. En toute hypothèse, l'annonce du royaume devait être un article fondamental de la prédication de Jésus, durant cette phase du ministère public que caractérise l'enseignement des paraboles et que les Synoptiques nous exposent de préférence.

Mais cette doctrine passe au second plan lorsque l'idée chrétienne du royaume de Dieu se trouve réalisée dans l'Église. Si l'on dit encore par habitude « prêcher le royaume² »,

1. Cf. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 148-157.

2. Ainsi les Actes, 1³; 8¹²; 19⁸; 28²³⁻³¹.

comme on dirait « prêcher l'Évangile », on a soin d'éviter les malentendus et de ménager les susceptibilités de l'autorité romaine, en transportant le royaume hors de la sphère où s'agitent les intérêts de ce monde. C'est pour cela que saint Paul, tout en faisant un assez fréquent usage de cette locution, lui donne le plus souvent un sens eschatologique¹. « Les injustes, les voleurs n'héritent pas le royaume de Dieu »; les impurs, les idolâtres « n'ont point de part dans le royaume du Christ et de Dieu »; la persécution nous « rend dignes du royaume de Dieu », que « la chair et le sang ne sauraient hériter ». A ce point de vue, le royaume de Dieu commence au retour triomphal du Christ et s'identifie avec la vie éternelle. Cependant il n'en est pas toujours ainsi. Le royaume de Dieu existe déjà pour nous; nous le possédons par anticipation, comme nous possédons la vie, la rédemption, le salut et la gloire, dans un état d'imperfection qui n'exclut pas la réalité. On peut prendre au sens eschatologique la vocation par laquelle Dieu nous appelle « à son royaume et à sa gloire », mais non l'acte par lequel il nous a « transférés au royaume de son Fils bien-aimé »; et, en parlant de ses « collaborateurs pour le royaume de Dieu », Paul veut-il désigner autre chose

1. Le royaume de Dieu a dans S. Paul trois acceptions bien distinctes.

A) *Le royaume eschatologique, la gloire éternelle.*

- a) 1 Cor. 6⁹ : ἄδικοι Θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν.
- b) 6¹⁰ : οὐχ ἄρπαγες βασιλείαν Θεοῦ κληρονομήσουσιν.
- c) 15⁵⁰ : σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν Θεοῦ κληρονομήσαι οὐ δύναται.
- d) Gal. 5²¹ : οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες βασιλείαν Θεοῦ οὐ κληρονομήσουσιν.
- e) Eph. 5⁵ : οὐκ ἔχει κληρονομίαν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ.
- f) 2 Thess. 1⁵ : εἰς τὸ καταξιωθῆναι ὑμᾶς τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ.
- g) 2 Tim. 4¹ : τὴν ἐπιφανείαν αὐτοῦ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ.
- h) 4¹⁸ : σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον.

B) *L'Église militante, seule ou avec l'Église triomphante.*

- i) 1 Cor. 15²⁴ : ὅταν παραδιδῷ τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ πατρί.
- j) Col. 1¹³ : μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ.
- k) 4¹¹ : οὗτοι μόνοι συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ.
- l) 1 Thess. 2¹² : καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν.
- m) Act. 20²⁵ : ἐν οἷς διῆλθον κηρύσσων τὴν βασιλείαν.

C) *L'esprit du christianisme, l'essence de l'Évangile.*

- n) Rom. 14¹⁷ : οὐ γὰρ ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ βρώσις καὶ πόσις.
- o) 1 Cor. 4²⁰ : οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

Les deux derniers textes seront étudiés plus loin. On pourrait peut-être ajouter à cette liste Act. 14²² (καὶ ὅτι διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ) s'il était certain que les paroles de Paul et de Barnabé fussent rapportées en style direct. Il y aurait là un nouvel exemple de l'acception eschatologique, exemple unique dans les Actes.

que l'Église? Deux fois, le langage de l'Apôtre est remarquable : « Le royaume de Dieu n'est pas le manger et le boire, mais il est justice et paix et joie dans le Saint-Esprit¹. » Ce n'est évidemment pas ici la société des fidèles, ni à plus forte raison la société des saints du ciel que le royaume indique; c'est plutôt le *règne de Dieu* tel qu'il se présente dans les écrits des rabbins. On modifierait à peine le sens en substituant au royaume l'Évangile ou le christianisme. Pareillement « le royaume de Dieu n'est pas en paroles mais en [œuvres de] force² »; il ne consiste pas à parler beaucoup, comme faisaient les agitateurs de Corinthe, mais à agir avec vigueur, comme Paul se propose de faire à son retour. En résumé, le royaume de Dieu désigne ordinairement la vie éternelle où les justes régneront avec Jésus-Christ, plus rarement l'Église militante où ils luttent pour lui, quelquefois l'essence et les principes directeurs de l'Évangile.

Pour saint Paul comme pour les apôtres, le royaume de Dieu est aussi le royaume du Christ. L'établissement du royaume est le but de la mission rédemptrice; ce but une fois atteint, le mandat du Sauveur expire : « Ensuite la fin, quand il remettra le royaume au Dieu et Père, après avoir réduit à néant toute principauté et toute puissance et [toute]

1. Rom. 14¹⁷. La question capitale est de savoir s'il s'agit du *règne de Dieu dans l'âme individuelle* ou du *règne social de Dieu dans l'Église*. Ceux qui défendent la première interprétation (comme Meyer-Weiss) entendent la justice, la paix et la joie de la possession et de la jouissance de ces trois vertus : Le règne de Dieu dans l'âme ne consiste pas à boire et à manger (il n'y a pas βρῶμα καὶ πόμα = « aliment et boisson », mais βρῶσις καὶ πόσις = « action de manger et de boire »); il consiste à posséder la justice surnaturelle, à jouir de la paix qui est un fruit de cette justice et à goûter la joie qui naît de la paix. Les tenants de la seconde interprétation (Sanday, Cornely etc.) qui nous paraît la meilleure, expliquent ainsi : Le règne de Dieu consiste, dans son côté positif, à pratiquer la *justice* envers les autres, justice qu'on violerait si on les scandalisait, si on était pour eux une pierre d'achoppement (cf. v. 13, 15, 20), à faire régner la *paix* fraternelle (cf. v. 19 : *itaque quæ pacis sunt sectemur*), à promouvoir la *joie* commune au lieu de contrister des frères (cf. v. 15) pour des choses qui n'en valent pas la peine, telles que le manger et le boire. On voit combien mieux cette seconde explication s'adapte au contexte. Dans tous les cas, il peut y avoir une allusion aux idées grossières des Juifs contemporains sur le royaume de Dieu qu'ils concevaient à la façon d'un paradis de Mahomet.

2. 1 Cor. 4²⁰. Ici encore il est question du *règne social de Dieu* : non pas de la société des fidèles sur la terre ou au ciel, mais des principes et des lois qui gouvernent cette société. C'est donc l'Évangile plutôt que l'Église.

vertu. Car il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait mis sous ses pieds tous ses ennemis. Le dernier ennemi rendu impuissant sera la mort. Car, [dit le Psalmiste, Dieu] a placé toutes choses sous ses pieds. Quand il dit que toutes choses lui ont été assujetties, c'est évidemment à l'exception de celui qui lui a soumis toutes choses. Mais lorsque tout lui aura été assujetti, alors le Fils lui-même s'assujettira à son Père, afin que Dieu soit tout en tous¹. » La fin dont il s'agit ici

1. 1 Cor. 15 ²⁴⁻²⁶ : εἰτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῷ τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἄρχην καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.

Δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεῦειν ἄχρι οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.

¹ Ἐσχάτος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος.

²⁴ Deinde finis : cum tradiderit regnum Deo et patri, cum evacuaverit omnem principatum, et potestatem, et virtutem.

²⁵ Oportet autem illum regnare donec ponat omnes inimicos sub pedibus ejus.

²⁶ Novissima autem inimica destruetur mors.

A) *La fin du monde actuel.* — Il résulte du v. 23 que la fin dont parle l'Apôtre n'est ni directement ni indirectement la fin de la résurrection. Il faut donc la prendre au sens ordinaire, le seul qui pût venir à l'esprit des lecteurs (la fin du monde actuel et le commencement d'un nouvel ordre de choses). Cf. Mat. 24¹⁴ (τότε ἔξει τὸ τέλος) ; Marc. 137 ; Luc. 21⁹ ; 1 Petr. 4⁷. Par deux fois, dans les lettres aux Corinthiens, la fin est mise en connexion avec la parousie (1 Cor. 1⁸ ; 2 Cor. 1¹³⁻¹⁴). D'ailleurs, pour prévenir tout doute, Paul définit la fin par deux circonstances qui ne peuvent convenir qu'à la consommation des choses : a) « lorsqu'il remettra le royaume à son Père » (relation de simultanéité), par conséquent lorsque son œuvre sera terminée ; b) « lorsqu'il aura réduit à l'impuissance tous ses ennemis » (relation d'antériorité), par conséquent lorsque se fermera le cycle des combats et des victoires. — Nous lisons avec les meilleures autorités παραδιδῷ ou (παραδιδῶ). La leçon ὅταν παραδῶ qui est celle du texte reçu et de la Vulgate (*cum tradiderit*) revient au même, à condition de n'établir qu'une succession logique entre la remise du royaume au Père et la fin du monde. Avec la leçon que nous adoptons, la fin coïncide avec la remise et les deux ὅταν ne sont plus coordonnés mais subordonnés. Il ne faut pas traduire : « Quand il aura remis le royaume à son Père et réduit à l'impuissance tous ses ennemis », mais : « Quand il remettra le royaume et qu'il aura réduit » etc. Les deux événements sont successifs, au moins logiquement, le dernier énoncé précédant l'autre.

B) *Destruction des ennemis.* — Le mot καταργεῖν, employé deux fois dans ce passage, signifie « rendre vain, sans force, sans effet, sans valeur ; réduire à l'impuissance, à néant » etc. Comme il est question d'ennemis, il s'agit d'une victoire complète, définitive, sur eux. On se demande si ces « ennemis » sont des puissances terrestres ou infernales. Nous préférons y voir toutes les puissances hostiles à Dieu, toutes celles qui entravent l'œuvre du Christ, de quelque nature qu'elles soient. Notez que la mort est comptée au nombre de ces ennemis. En toute hypothèse, « les principautés, les puissances et les vertus » ne sont pas les anges, dont l'office et le ministère cesseraient alors (S. Augustin, *De Trinit.* 1, 8, S. Thomas et d'autres commentateurs latins). Le cas de Col. 2¹⁵ est tout différent.

C) *Remise du royaume au Père.* — Le règne du Verbe, en tant que créateur,

n'est pas le *but* de la résurrection, sens que le mot grec ne comporte pas plus que le contexte; ni la fin de la résurrection, comme le veulent de nombreux exégètes; c'est l'achèvement de l'œuvre du Christ et la consommation de toutes choses. On peut considérer ce point comme acquis, même sans faire appel aux passages parallèles, puisque saint Paul indique clairement et de deux manières l'instant précis qui marque cette fin, d'une part la remise du royaume au Père, d'autre part le triomphe complet sur tous les ennemis. Tant que la lutte se poursuivait, tant que les adversaires étaient debout, la mission du Fils de Dieu était incomplète. Maintenant que tous ses ennemis sont tombés à ses pieds, sans excepter la mort restée la dernière sur le champ de bataille, sa dictature prend fin et il rend à son Père le mandat qu'il en a reçu, avec le fruit de ses victoires, comme un vassal fait hommage à son suzerain des royaumes qu'il a conquis.

Telle est la pensée de Paul qu'un simple exposé justifie. Mais la crainte de paraître limiter le règne du Christ destiné à durer toujours a suggéré aux exégètes les solutions les plus subtiles et les moins naturelles. Remettre le royaume au Père serait faire contempler Dieu aux élus qui forment ce royaume; ou bien les amener à se soumettre à Dieu; ou bien organiser le royaume, en extirper les abus, en bannir les rebelles. Ces subtilités sont sans objet. Le Christ, comme Dieu, comme créateur, règne à jamais avec son Père. Comme homme, il garde la primauté d'honneur et la domination universelle que lui confère l'union hypostatique. Si l'Église est un corps, il en est toujours la tête; si l'Église est une société religieuse, il en est toujours le pontife; si l'Église est

est indépendant, inaliénable et universel; il comprend tous les êtres raisonnables, anges et hommes, les bons et les méchants. Le règne du Christ, comme rédempteur, ne comprend que les seuls élus; même en tant qu'homme, tout lui est soumis et il exerce sa domination sur toutes choses, mais il ne règne proprement que dans les saints. C'est ce royaume, conquis par lui, qu'il remet à celui dont il tient son mandat. Il en fait hommage « au Dieu et Père » (τῷ Θεῷ καὶ πατρί), à celui qui est en même temps son Père et son Dieu (cf. Eph. 1¹⁷; Joan. 20²⁷). D'ailleurs la remise du royaume au Père n'implique nullement la perte ou l'abandon du royaume, autrement il faudrait dire que Dieu perd ou abandonne le domaine de l'univers quand il le livre à son Fils (Luc. 10²²). Pour l'exégèse patristique de ces versets, voir, en particulier, Cornely.

un royaume, il en est toujours le roi. A ce point de vue, son règne ne saurait finir : toujours il régnera et toujours « nous régnerons avec lui ». Mais il est en outre chef de l'Église militante, chargé de venger l'honneur de Dieu, de conduire à la victoire ceux qui marchent sous sa bannière, de châtier les révoltés ou de les soumettre. Cette vice-royauté temporaire cesse avec les fonctions qui la constituent ; le mandat de dictateur ou de généralissime expire au moment où il n'y a plus de combats ni de forces hostiles. Dieu, en confiant à son Fils ce pouvoir extraordinaire, avait eu soin d'en assigner le terme : « Il faut qu'il règne jusqu'à ce qu'il ait mis sous ses pieds tous ses ennemis. »

Comme chef de l'Église militante, le Christ jouissait d'une sorte d'autonomie et avait effectivement une autorité propre. Sa mission terminée, il ne lui reste plus qu'à prendre sa place bien haut au-dessus de ses sujets mais bien bas au-dessous de Dieu : « Or, quand tout lui aura été assujetti, le Fils lui-même s'assujettira à celui qui lui a assujetti toutes choses. » L'abandon de son mandat est spontané, ainsi que l'acte par lequel il s'en était chargé : mais l'un et l'autre se règlent selon l'ordre du vouloir divin. Saint Paul parle si évidemment du Christ comme homme qu'on a peine à concevoir pourquoi tant de Pères — et des plus illustres — ont songé soit au Christ subsistant dans la nature divine, soit au corps mystique du Christ. Le corps mystique du Christ ne s'appelle pas « le Fils de Dieu » ni, à plus forte raison, « le Fils lui-même » ; et c'est faire violence au texte que de passer brusquement de l'œuvre de la rédemption, qui est le sujet de tout ce passage, aux relations de la vie intime du Verbe.

La fin. — Le sentimentalisme théologique de nos jours, renouvelant les rêveries d'Origène, prolonge l'action rédemptrice du Christ bien au delà de son retour triomphal. La parousie amènerait seulement la résurrection et la glorification des justes ; pour les autres, rien ne serait encore définitif. La fin viendra plus tard quand le Christ aura parachevé sa victoire sur le péché et sur la mort, quand il aura subjugué par la persuasion tous ses adversaires, quand Dieu, réalisant ses desseins d'amour, sera véritablement tout en tous et aura fait

miséricorde à tous. Mais saint Paul ne peut pas être rendu responsable de ce système qui contredit un grand nombre de ses affirmations les plus nettes. D'après lui, la volonté salvifique de Dieu, tout universelle qu'elle est, respecte la liberté humaine ; la rédemption offerte à tous n'est imposée à personne et le Christ, médiateur unique, n'associe à sa victoire que ceux qui acceptent sa médiation et qui lui sont unis par la charité. Aussi les partisans de la restauration universelle se voient-ils contraints d'abandonner le terrain de la théologie et de l'exégèse pour s'établir sur le sol plus ferme à leurs yeux de la philosophie rationnelle où nous ne pouvons les suivre.

L'homme une fois parvenu au terme de ses destinées, que deviendra son ancienne demeure ? Un seul texte de l'Apôtre autorise à ce sujet quelques inductions assez incertaines. Les souffrances de la vie présente, dit-il, ne sont rien à côté de la gloire qui doit un jour se révéler en nous : « Aussi la création, avec une anxieuse impatience, attend-elle la révélation des enfants de Dieu. Car la création a été soumise à la vanité, non pas de son gré mais à cause de celui qui l'y a soumise, dans l'espérance qu'elle aussi sera affranchie du service de la corruption pour [participer à] la liberté glorieuse des enfants de Dieu. Or nous savons que jusqu'à ce jour la création tout entière gémit et souffre les douleurs de l'enfantement¹. » Sans presser indûment les traits de cette poétique hypotypose, il est évident que la création matérielle — car c'est d'elle qu'il s'agit ici par opposition aux êtres raisonnables — fut associée de quelque manière à la déchéance de l'homme et qu'elle aura part dans quelque mesure à sa glorification. En effet elle gémit de sa condition actuelle comme d'un état violent contraire à ses légitimes aspirations ; elle n'accepta d'être soumise à la vanité que pour obtempérer aux ordres du créateur et sur l'assurance que ce joug odieux lui serait ôté au moment de la parfaite délivrance de l'homme. Le tout est de savoir s'il est question d'une déchéance physique ou d'une déchéance morale, d'une réhabilitation physique ou d'une réhabilitation morale. Le texte isolé que nous venons de transcrire ne permet pas

1. Rom. 8¹⁹⁻²². Cf. t. I, p. 530.

de répondre avec certitude. Saint Paul fait sans doute allusion à la malédiction prononcée par Dieu contre la terre ; mais cette malédiction frappait directement l'homme et n'atteignait la terre que par contre-coup. Le sol perdit-il sa fertilité naturelle, ou l'homme perdit-il le secours providentiel qui le soustrayait à la dure loi du travail ? Et la terre un jour retrouvera-t-elle cette merveilleuse fécondité que lui promettent les Oracles Sibyllins et autres apocryphes, sans parler des rédacteurs du Talmud ? Nous n'en savons absolument rien : « Dieu seul peut dire quels seront les nouveaux cieux et la nouvelle terre. Ce sera ce qu'il y a de plus convenable pour manifester la bonté divine et la gloire des bienheureux. Il est donc superflu de se perdre en vaines conjectures là où la raison est impuissante et où la révélation fait défaut. » Ces sages paroles de Scot auraient pu épargner aux théologiens bien des rêveries et aux exégètes bien des divagations. Il faut demander à Paul moins qu'à tout autre de nous décrire les destinées de la création matérielle. Tout son intérêt se concentre sur l'histoire de l'humanité. Encore cette histoire, à mesure qu'elle progresse, s'enferme-t-elle en un horizon de plus en plus étroit : d'abord le genre humain, puis l'Église militante, puis les élus associés au triomphe du Christ, enfin Dieu tout en tous.

TABLE DES MATIÈRES

DU SECOND VOLUME

AVANT-PROPOS.....	VII
-------------------	-----

LIVRE PREMIER

LE PAULINISME

CHAPITRE PREMIER

Conceptions modernes du paulinisme.

I. Quatre étapes du paulinisme.	
Conception hégélienne ou évolutionniste.....	1
Conception kantienne ou subjectiviste.....	10
Conception radicale.....	15
La question Jésus et Paul.....	18
II. Les théologies de saint Paul.	
Travaux anciens.....	21
Travaux contemporains.....	26

CHAPITRE II

Notion du paulinisme.

I. Définition du paulinisme.	
L'évangile de Paul.....	33
Éléments du paulinisme.....	42
II. La théologie paulinienne en germe.	
Idée mère.....	45
Divisions.....	55

NOTE A₂. — *L'Évangile.*

NOTE B₂. — *La catéchèse apostolique.*

THÉOLOGIE DE SAINT PAUL. — T. II.

LIVRE DEUXIÈME

PRÉHISTOIRE DE LA RÉDEMPTION

CHAPITRE PREMIER

L'humanité sans le Christ.

I. La psychologie paulinienne.	
Fond biblique.....	67
Emprunts helléniques.....	70
Le composé humain.....	73
Conclusion.....	78
II. Le règne du péché.	
Origine du péché.....	79
Extension du péché.....	84
L'empire de Satan.....	87
Les esprits intermédiaires.....	92
III. Esclavage de la chair et liberté de l'esprit.	
Fausses pistes.....	95
La chair et le péché.....	98

NOTE C₂. — *Langue psychologique de Paul.*

NOTE D₂. — *Le royaume de Satan.*

CHAPITRE II

L'initiative du Père.

I. Desseins de miséricorde.	
Volonté salvifique.....	117
Aspects divers du vouloir divin.....	121
II. Le plan rédempteur.	
Grâce et libre arbitre.....	123
Ordre d'intention et ordre d'exécution.....	126
Extension du plan divin.....	133
III. Les préparations providentielles.	
La première étape de l'humanité.....	136
L'ère de la promesse.....	139
Le régime de la Loi.....	143
Les éléments du monde et la plénitude des temps.....	148

NOTE E₂. — *Réconciliation et récapitulation dans le Christ.*

NOTE F₂. — *Les éléments du monde.*

LIVRE TROISIÈME

LA PERSONNE DU RÉDEMPTEUR

CHAPITRE PREMIER

Le Christ préexistant.

I. Préexistence du Christ.	
Paul et le Christ.....	165
Notion de la préexistence.....	168
II. Jésus-Christ Seigneur.	
Notre-Seigneur Jésus-Christ.....	171
Prière au Christ.....	176
III. Jésus-Christ Dieu.	
Dieu béni à jamais.....	181
Grand Dieu Sauveur.....	184
La plénitude de la divinité.....	185
Dans la forme de Dieu.....	186
NOTE G ₂ . — <i>Le Christ Dieu et l'empereur dieu.</i>	
NOTE H ₂ . — <i>Les textes christologiques.</i>	

CHAPITRE II

Relations du Christ préexistant.

I. La trinité dans l'unité.....	198
II. Le Fils de Dieu et l'Esprit du Fils.	
Le Père.....	205
Le Fils de Dieu.....	207
L'Esprit du Fils.....	210
III. Relations externes.....	214
NOTE I ₂ . — <i>Les textes trinitaires.</i>	
NOTE J ₂ . — <i>Dominus autem spiritus est.</i>	

CHAPITRE III

Jésus-Christ homme.

I. La nature humaine du Christ.....	227
II. La figure historique de Jésus.....	233
NOTE K ₂ . — <i>Le dépouillement du Christ ou kénose.</i>	

LIVRE QUATRIÈME

L'ŒUVRE DE LA RÉDEMPTION

CHAPITRE PREMIER

La mission rédemptrice.

I. L'envoyé de Dieu.	
But de la mission rédemptrice.....	243
Le médiateur.....	245
II. Le nouvel Adam.	
Parallèle des deux Adam.....	249
Rôle et qualités du second Adam.....	254

NOTE L₁. — *La mission du Fils.*

NOTE M₂. — *Le nouvel Adam.*

CHAPITRE II

La mort rédemptrice.

I. Sacrifice de la croix.	
Sacrifice véritable.....	266
Sacrifice volontaire.....	271
II. La valeur de la mort rédemptrice.	
Valeur subjective ou morale.....	275
Valeur objective.....	278
III. Synthèse doctrinale.	
Principe de la solidarité.....	290
Valeur sotériologique de la résurrection du Christ.....	299
Unité et harmonie de la doctrine paulinienne.....	302

NOTE N₂. — *Ressuscité pour notre justification.*

NOTE O₂. — *Aperçu historique sur le dogme de la rédemption.*

CHAPITRE III

Les effets immédiats de la rédemption.

I. La réconciliation opérée.	
La colère de Dieu.....	316
La réconciliation.....	320
II. Les ennemis vaincus.	
La mort, la chair, le péché.....	325
La Loi mosaïque.....	326

NOTE P₂. — *La mort violente de la Loi.*

LIVRE CINQUIÈME

LES CANAUX DE LA RÉDEMPTION

CHAPITRE PREMIER

La foi principe de justification.

I. La foi justifiante.	
Nature de la foi.....	335
Objet de la foi.....	338
Valeur de la foi.....	340
II. La justification.	
La justice de Dieu.....	344
La justice issue de la foi.....	350
NOTE Q ₂ . — <i>La foi dans saint Paul.</i>	
NOTE R ₂ . — <i>La foi de Jésus-Christ.</i>	
NOTE S ₂ . — <i>La justice de l'homme et la justice de Dieu.</i>	

CHAPITRE II

Les sacrements.

I. Le baptême.	
Multiple symbolisme du baptême.....	368
Mort et résurrection mystiques.....	370
La foi et le baptême.....	375
II. La confirmation.....	377
III. L'eucharistie.	
Les formules de Paul.....	379
Allusions au sacrifice.....	384
IV. L'ordre.....	386
V. Le mariage.....	389
NOTE T ₂ . — <i>Mysterium, sacramentum.</i>	
NOTE U ₂ . — <i>Sur le baptême.</i>	

CHAPITRE III

L'Église.

I. La conception paulinienne de l'Église.	
Les noms de l'Église.....	403
L'idée de l'Église.....	406
II. La vie de l'Église.	
La vie dans le Christ.....	413
La vie dans l'Esprit.....	417
Dans le Christ et dans l'Esprit.....	421
Communion des saints.....	425

III. Le gouvernement de l'Église.	
Situation spéciale des fondations de Paul.....	429
Le pouvoir coercitif de l'Église.....	431
NOTE V ₂ . — <i>Ministère ordinaire et ministère extraordinaire.</i>	

LIVRE SIXIÈME

LES FRUITS DE LA RÉDEMPTION

CHAPITRE PREMIER

La vie chrétienne.

I. Les principes de la morale.	
Le problème.....	441
Volonté de Dieu.....	444
Nature nouvelle.....	450
II. Préceptes de morale sociale.	
Le chrétien et l'autorité civile.....	456
La famille chrétienne.....	462
III. Préceptes de morale individuelle.	
Le trio des vertus théologales.....	468
Vertus morales.....	473
NOTE X ₂ . — <i>La charité reine des vertus.</i>	

CHAPITRE II

Les fins dernières.

I. Points de contact avec l'eschatologie judaïque.	
Difficulté du sujet.....	485
Le siècle présent et le siècle à venir.....	488
NOTE Y ₂ . — <i>Trois points d'eschatologie judaïque.</i>	
II. La mort et la résurrection.	
La mort et l'au-delà.....	495
La résurrection des justes.....	498
Le sort des vivants.....	504
III. Le jour du Seigneur.	
La parousie.....	509
Le jugement dernier.....	512
NOTE Z ₂ . — <i>Le corps glorieux des élus.</i>	
IV. La consommation des choses.	
Le royaume de Dieu et du Christ.....	521
La fin.....	526

INDEX DES NOTES DÉTACHÉES

NOTE A₂. — *L'Évangile.*

I. L'Évangile en dehors de saint Paul.....	57
II. L'Évangile dans saint Paul.....	58

NOTE B₂. — *La catéchèse apostolique.*

I. Existence d'une catéchèse apostolique.....	61
II. Le contenu de la catéchèse apostolique.....	64

NOTE C₂. — *Langue psychologique de saint Paul.*

I. Notion du mot « corps ».....	105
II. Notion du mot « chair ».....	106
III. Notion du mot « âme ».....	107
IV. Notion du mot « esprit ».....	108

NOTE D₂. — *Le royaume de Satan.*

I. La démonologie judaïque.....	111
II. Nature et origine des démons.....	111
III. Hiérarchie des démons.....	113
IV. Habitat des démons.....	115
V. Satan et l'empire du mal.....	115

NOTE E₂. — *Réconciliation et récapitulation dans le Christ.*

I. Le Christ réconciliateur et pacificateur universel.....	152
II. Le Christ lien commun et résumé de la création.....	153

NOTE F₂. — *Les éléments du monde.*

I. Évolution sémantique du mot στοιχεῖον.....	156
II. Le monde dans les écrits de Paul.....	158
III. Sens de l'expression τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου.....	160
IV. Les éléments du monde dans saint Paul.....	162

NOTE G₂. — *Le Christ Dieu et l'empereur dieu.*

I. Profanation des noms de Dieu par les païens.....	189
II. Protestation de la conscience chrétienne.....	190

NOTE H₂. — *Les textes christologiques.*

I. La suscription de l'Épître aux Romains.....	191
II. Le Dieu qui acquiert l'Église au prix de son sang.....	193
III. L'hymne au Christ triomphant.....	194
IV. Le premier-né de toute créature.....	196

NOTE I₂. — *Les textes trinitaires.*

I. Rappel de textes.....	218
II. Critique de quelques textes.....	218

NOTE J₂. — *Dominus autem spiritus est (2 Cor. 3¹⁷).*

I. État de la question.....	221
II. Le sujet de la phrase est ὁ Κύριος et non τὸ πνεῦμα.....	221
III. Ὁ Κύριος signifie le Christ.....	222
IV. Τὸ πνεῦμα n'est pas la personne du Saint-Esprit.....	223
V. Τὸ πνεῦμα est l'esprit opposé à la lettre.....	224

NOTE K₂. — *Le dépouillement du Christ ou kénose.*

I. Antécédents du système de la kénose.....	239
II. Formes modernes de la kénose.....	240
III. Fondements supposés de la kénose.....	241

NOTE L₂. — *La mission du Fils.*

I. Les circonstances de la mission.....	257
II. Le but multiple de la mission.....	258

NOTE M₂. — *Le nouvel Adam.*

I. Origine du nom et de l'idée.....	261
II. Le contraste entre les deux Adam.....	264

NOTE N₂. — *Ressuscité pour notre justification.*

I. Explications diverses.....	305
II. Portée doctrinale du texte.....	307

NOTE O₂. — *Aperçu historique sur la rédemption.*

I. Le Messie souffrant dans la théologie judaïque.....	308
II. Le dogme de la rédemption et les Pères.....	309
III. La théorie du rachat et les droits du démon.....	310
IV. Substitution et satisfaction.....	312
V. La théorie de la rédemption purement subjective.....	313
VI. Le principe de la solidarité.....	315

NOTE P₂. — *La mort violente de la Loi.*

I. La Loi clouée à la croix de Jésus.....	331
II. La Loi renversée et anéantie.....	332

NOTE Q₂. — *La foi dans saint Paul.*

I. Statistique et constatations.....	356
II. La foi justifiante des protestants.....	357

NOTE R₂. — *La foi de Jésus-Christ.*

- | | |
|--|-----|
| I. Opinions récentes sur la foi du Christ..... | 360 |
| II. La foi du Christ est la foi au Christ..... | 361 |

NOTE S₂. — *La justice de l'homme et la justice de Dieu.*

- | | |
|---|-----|
| I. La justice dans l'homme..... | 361 |
| II. La justice de Dieu chez saint Paul..... | 365 |

NOTE T₂. — *Mysterium, sacramentum.*

- | | |
|--|-----|
| I. Sens profane et sens biblique du mot..... | 393 |
| II. Usage des Pères grecs et latins..... | 394 |
| III. Influence des mystères païens sur la langue chrétienne..... | 395 |

NOTE U₂. — *Sur le baptême.*

- | | |
|--|-----|
| I. Baptiser et baptême..... | 397 |
| II. Baptiser au Christ (εἰς Χριστόν)..... | 398 |
| III. Baptiser au nom du Christ (εἰς τὸ ὄνομα)..... | 399 |
| IV. Bain des prosélytes et baptême chrétien..... | 401 |

NOTE V₂. — *Les dignitaires de l'Église primitive.*

- | | |
|---|-----|
| I. Ministère ordinaire et ministère extraordinaire..... | 436 |
| II. Les dignitaires des églises pauliniennes..... | 438 |

NOTE X₂. — *La charité, reine des vertus.*

- | | |
|---------------------------------------|-----|
| I. Histoire du mot « charité »..... | 481 |
| II. La prééminence de la charité..... | 482 |

NOTE Y₂. — *Trois points d'eschatologie judaïque.*

- | | |
|---|-----|
| I. Durée des temps messianiques..... | 492 |
| II. Siècle présent et siècle à venir..... | 492 |
| III. La résurrection des morts..... | 493 |

NOTE Z₂. — *Le corps glorieux des élus.*

- | | |
|---|-----|
| I. Tente terrestre et demeure céleste..... | 517 |
| II. Désir de revêtir le corps glorieux sans passer par la mort..... | 518 |
| III. Conclusions doctrinales..... | 520 |
-

TABLES GÉNÉRALES

Les tables suivantes sont communes aux deux volumes.

La première est un sommaire analytique des points principaux traités au cours de cet ouvrage, sommaire forcément incomplet et dont l'unique but est d'orienter le lecteur.

La deuxième contient une courte liste des travaux les plus considérables et les plus récents sur la théologie de saint Paul; on y a joint l'énumération de quelques-uns des autres livres utilisés ou consultés pour cet ouvrage.

La troisième est un index des passages de saint Paul commentés ou discutés; les textes simplement cités n'y sont pas mentionnés.

La quatrième enfin signale un certain nombre de termes examinés au point de vue sémantique, syntactique ou morphologique.

Dans chacune des tables, les chiffres romains indiquent le tome; les chiffres arabes, la page; les lettres majuscules renvoient aux notes détachées, celles du second volume étant distinguées par l'indice 2. Le sigle C₂, 106-7, par exemple, devra donc se lire : pages 106 et 107 de la note C du tome second.

I. SOMMAIRE ANALYTIQUE

La théologie de saint Paul étant avant tout une sotériologie, elle doit être envisagée en fonction de l'acte rédempteur. Pour faciliter les recherches, on s'est efforcé de concilier les divisions usuelles de la dogmatique avec le point de vue de l'Apôtre. Ses enseignements ont été ainsi groupés sous quatre titres généraux, qui sont subdivisés en sections aussi simples et aussi compréhensives que possible :

I. PAUL ET SON ŒUVRE

1. Le pharisien converti.
2. L'Apôtre des Gentils.
3. L'écrivain inspiré.
4. Le théologien.

II. DIEU DANS SES RAPPORTS AVEC LE CHRIST

1. La vie intime de Dieu.
2. Les plans rédempteurs.
3. Les préparations providentielles.

III. L'HOMME DANS SES RAPPORTS AVEC LE CHRIST

1. La nature humaine.
2. L'homme et le péché.
3. L'homme et la rédemption.

IV. LE CHRIST SAUVEUR

I. La personne du Rédempteur.

1. La nature divine du Christ.
2. La nature humaine du Christ.
3. L'union des deux natures.
4. Le nouvel Adam.
5. La primauté du Christ.

II. L'œuvre de la rédemption.

1. Le fait de la rédemption.
2. La théorie de la rédemption.
3. Les effets immédiats de la rédemption.

III. Les canaux de la rédemption.

1. La foi justifiante.
2. Les sacrements.
3. L'Église.

IV. Les fruits de la rédemption.

1. La morale chrétienne.
2. Les fins dernières.

I. PAUL ET SON ŒUVRE

1. **Le pharisien converti.** — A) Commencée à Tarse, dans un milieu imprégné d'hellénisme (I, 18-22), l'éducation de Paul s'achève à Jérusalem, à l'école de Gamaliel, au centre du pharisaïsme le plus pur (I, 26-9). Tandis que la culture hellénique a laissé peu de traces dans ses écrits (I, 21), la formation rabbinique s'y révèle assez fréquemment (I, 29-33). Son étude presque exclusive dut être la Bible lue indifféremment dans le texte hébreu et dans le texte grec (I, 22-4). Comme ses ancêtres, il professait le plus rigoureux pharisaïsme (I, 33); c'est un zèle mal entendu pour l'orthodoxie juive qui le fit persécuteur et bourreau des chrétiens (I, 34).

B) La conversion fut déterminée par une apparition miraculeuse du Christ (I, 44-6), apparition racontée trois fois dans les Actes des apôtres avec d'insignifiantes variantes (I, 46), confirmée par le témoignage explicite de l'Apôtre (I, 48) et qui déjoue toutes les explications naturalistes (I, 47-9). Les laborieuses tentatives faites par Holsten (II, 3-7), Pfeiderer (II, 7-8) et Weizsäcker (II, 9-10), pour éluder ce double témoignage, ont notoirement échoué.

C) Le caractère de Paul se reflète dans ses écrits (I, 93-4). Diverses allusions nous montrent qu'il était d'un extérieur peu imposant (I, 202). Il était de plus affligé d'une maladie humiliante et douloureuse, 2 Cor. 12⁷, dont le diagnostic reste incertain (I, 216-8). Malgré son apparence chétive, il devait jouir d'une grande vigueur physique pour être capable de supporter tant de travaux (I, 214), auxquels il ajoutait des austérités volontaires (II, 125-6) et le travail assidu des mains (II, 479). D'un naturel sociable et liant, il prenait une part très vive aux joies comme aux peines de ses néophytes (I, 437-8) et la solitude lui pesait (I, 104). Jaloux de son renom d'intégrité, il ne s'occupait des affaires d'argent qu'avec des précautions infinies (I, 205). Ses adversaires, non contents de contester son apostolat (I, 226-8), le taxaient d'inconstance, d'arrogance et de duplicité : accusations qu'il repousse avec une singulière énergie (I, 198-202). Il a soin d'ailleurs de protester qu'il ne compte ni sur lui-même ni sur ses forces (I, 203-4), mais sur Dieu, son soutien et son espérance (I, 507; Z₂, 517-520). Intransigeant sur les principes, il use volontiers de condescendance dans la pratique de la vie (I, 72-3).

2. **L'Apôtre des Gentils.** — A) Paul tient directement de Jésus-Christ sa vocation à l'apostolat (II, 176); il a vu le Christ ressuscité, comme ses prédécesseurs (I, 226). Cependant il est à un titre spécial l'Apôtre des Gentils (I, 227-8). Sa mission le constitue collaborateur de Dieu (I, 131-4), coadjuteur du Christ (I, 134-6) et édificateur de l'Église

(G, 137). Il est rempli de courage et de force quand il songe à la dignité de son ministère (I, 200-2); car c'est Dieu même qui affermit les apôtres et autorise leur mission (II, 203-4).

B) Les Épitres et les Actes nous fournissent sur *l'apostolat de S. Paul* des points de repère chronologiques assez précis (I, 10-12). Après des débuts obscurs (I, 65-6), il évangélise, en compagnie de Barnabé, Chypre et la Galatie méridionale (I, 67-9). Les Actes nous donnent quelques spécimens de sa prédication à Antioche de Pisidie (I, 83-6) et à Lystres (I, 86-8), spécimens dont ses propres assertions nous permettent de contrôler l'exactitude (I, 81-3). Les succès des missionnaires et la nouvelle qu'ils ouvraient d'emblée l'Église aux Gentils causèrent un grand émoi chez les judaïsants de Jérusalem et d'Antioche de Syrie (I, 69-71). La discussion engagée devant l'église-mère de Jérusalem donna gain de cause à Paul; car les restrictions, prononcées sur l'avis de Jacques, ne l'atteignaient pas (I, 71-3). On raisonne dans l'hypothèse absolument sûre que Gal. II et Act. XV ont trait aux mêmes événements (C, 75). — Cependant le décret de Jérusalem laissait subsister des doutes (C, 76-9) et il fut bientôt suivi du conflit d'Antioche (I, 73-4), qui provoqua la vive intervention de Paul (D, 79-80) et servit au triomphe définitif de sa doctrine (I, 228).

C) Ici commence *la période des grandes luttes qui coïncide avec celle des quatre grandes Épitres*. Le second voyage apostolique conduit Paul à Athènes d'abord, où il prononce le célèbre discours devant l'Aréopage (I, 88-92), ensuite à Corinthe d'où il envoie aux Thessaloniciens ses deux lettres destinées à dissiper leurs craintes (I, 104-5). La troisième expédition apostolique l'amène à Ephèse dont il fonde l'église (I, 123-4). Là surgissent les difficultés avec Corinthe (I, 124-5). Il écrit sa première Épitre, tant pour se justifier aux yeux des néophytes (I, 127-130) que pour mettre un terme aux discordes (I, 126-7), corriger les abus (I, 139-145) et résoudre les cas de conscience relatifs au mariage (I, 147-157), aux idolâtres (157-162), aux assemblées religieuses (I, 162-172), aux charismes (I, 172-184), à la résurrection (I, 185-194). Les malentendus continuant après son départ précipité d'Ephèse (I, 195-8), il leur adresse sa seconde lettre où il complète son apologie (I, 198-202), recommande la collecte en faveur des pauvres de Jérusalem (I, 205-9) et poursuit de ses traits vengeurs ses adversaires, leurs doctrines et leurs visées (I, 209-214). — C'est vers la fin de la même année qu'éclate la crise judaïsante en Galatie (I, 221-4); elle nous vaut l'Épitre aux Galates (I, 225-8). Au printemps de l'année suivante, Paul écrivit aux Romains une lettre qui devait lui préparer les voies, tout en exposant avec plus de suite et d'ampleur son évangile (I, 259-262).

D) *Les Épitres de la captivité* nous montrent Paul prisonnier (I, 379). L'occasion et le but de ces quatre lettres se déduisent assez clairement de leur examen interne (I, 380-1) et leurs caractères généraux sont déterminés par la situation des églises auxquelles elles s'adressent (I, 381-4).

E) La suite des événements, durant *les dernières années*, est difficile à débrouiller (I, 462-4). L'Apôtre écrit les trois lettres dites Pastorales pour combattre les erreurs qui fourmillent de toutes parts (I, 470-5; X, 486-8) et pour organiser les églises d'Ephèse et de Crète (I, 475-485).

— L'Épître aux Hébreux, quelle que soit la décision finale sur l'auteur et le rédacteur (I, 505-6), semble appartenir à la même époque (I, 507-9).

3. **L'écrivain.** — A) *Les lettres de Paul.* — L'authenticité des treize *Épîtres* qui portent son nom est généralement reconnue (I, 5); les positions outrancières de l'école radicale hollandaise, par rapport à l'ensemble des lettres, sans excepter les quatre grandes, sont abandonnées de plus en plus (II, 15-18); les doutes relatifs à l'Épître aux Éphésiens (I, 6-7), aux discours des Actes (I, 7-10; A, 14-16), aux Pastorales, tendent à s'éclaircir (V, 465-9), malgré les violentes attaques de l'école hollandaise (A, 13) et les fluctuations de la critique rationaliste allemande (A, 13-14). Le cas de l'Épître aux Hébreux est tout différent : tandis que l'Occident était contraire à l'authenticité (I, 499-500), l'Orient était favorable (I, 498-9), mais avec une distinction entre l'auteur et le rédacteur que les modernes adoptent en l'accentuant davantage (I, 505-6; Z, 511-3). Les hypothèses au sujet du véritable rédacteur de l'Épître n'ont donné aucun résultat ferme (I, 501-3; Z, 515-6). — *L'occasion et le but des lettres* ressort presque toujours de leur contenu : pour les Ép. aux Thessaloniciens (I, 104, 113-5), aux Corinthiens (I, 123-5, 195-202), aux Galates (I, 221-8), aux Romains (I, 259-265); pour les lettres de la captivité (I, 379-384), les Pastorales (I, 462-4), l'Ép. aux Hébreux (I, 497-510). La *chronologie* se laisse fixer avec une suffisante approximation (I, 497-506). — Voir pour l'analyse des *Épîtres* : Rom. (I, 553-560); 1 Cor. (I, 560-8); 2 Cor. (I, 568-573); Gal. (I, 573-6); Éph. (I, 576-9); Phil. (I, 579-580); Col. (I, 580-1); 1 Thess. (I, 582-3); 2 Thess. (I, 583-4); 1 Tim. (I, 584-5); 2 Tim. (I, 586-7); Tit. (I, 587-8); Philem. (I, 588); Hebr. (I, 588-591).

B) *Genre littéraire et style.* — Traits généraux des écrits de Paul (I, 93-4). Sont-ce des lettres ou des épîtres (I, 94-8; E, 101-2)? Quelle est leur structure habituelle (E, 99-100)? En quoi consiste leur originalité (E, 100-1)? Les jugements si divers sur le style de l'Apôtre peuvent être tous partiellement vrais (I, 24-6; E, 102-3). Caractères du génie de Paul (I, 551). Importance de l'étude du langage (I, 4). Remarque sur le pluriel épistolaire (I, 98).

4. **Le théologien.** — A) Pour prévenir l'équivoque que ce mot pourrait soulever (II, 44-5), il convient de définir la *théologie biblique* et d'en marquer la limite et la méthode (I, 1-3). La théologie d'un auteur inspiré est la somme des révélations dont il est le héraut (II, 44); mais la révélation divine, qui se colore toujours plus ou moins en traversant le milieu d'une intelligence humaine (I, 17-8, 55-6; II, 33), est progressive de sa nature. On peut suivre ce progrès dans l'esprit de Paul : à la base est la grande révélation du chemin de Damas (I, 49-50), enrichie plus tard d'une foule de révélations partielles (I, 50-1). Cet ensemble doctrinal formant l'évangile paulinien est dominé d'abord par les préoccupations eschatologiques (I, 59-60), puis par les controverses relatives à la foi et à la Loi (I, 60-1), enfin par la christologie considérée dans ses rapports avec la rédemption (I, 61-2).

B) L'Apôtre a pris soin de définir son *évangile* dans Rom. 16²⁵⁻²⁶ (II, 35-6), Col. 1²¹⁻²⁷ (II, 36-7), Eph. 3¹⁻¹³ (II, 38-9) et ailleurs (II, 40-2). Son emploi du mot « évangile », surtout dans l'expression « l'Évangile du

Christ » est remarquable (A₂, 57-60). On peut déterminer empiriquement les dix éléments principaux de l'évangile paulinien (II, 42-4). Quant au point central, on remarque à première vue que c'est le Christ lui-même et non la notion métaphysique de Dieu, ni la justification par la foi, ni le dualisme psychologique (II, 47-8). L'idée mère de cet évangile n'est pas Jésus-Christ crucifié, comme certains indices le feraient croire (II, 48-51), mais le Christ s'associant l'humanité dans l'œuvre de la rédemption (II, 52-6).

C) L'ensemble doctrinal appelé *paulinisme* est très diversement apprécié par les modernes historiens du dogme. Tandis que Baur et ses disciples lui appliquent les principes hégéliens de l'évolution (II, 1-3) et en font avec Holsten un simple produit du travail dialectique (II, 3-8), les adeptes de Ritschl y voient l'élaboration subjective de l'expérience religieuse (II, 10-11) : parmi eux se distinguent Sabatier (II, 12-14) et Somerville (II, 14-15). D'autre part, l'école radicale supprime le problème en regardant tous les écrits de Paul, sans exception, comme des élucubrations tardives, totalement étrangères au grand Apôtre (II, 15-18). Mais ce qui de nos jours préoccupe le plus les théologiens hétérodoxes, c'est la question des rapports entre Jésus et Paul ; cependant la controverse tend à s'assoupir et l'on convient de plus en plus que la doctrine de Paul interprète fidèlement l'enseignement de Jésus (II, 18-21). — Au nombre des *théologies de saint Paul*, il faut signaler l'essai du catholique Gerhauser (II, 21) et les travaux d'Usteri (II, 21-2), de Reuss (II, 23-4), de Simar (II, 25-6), de Sabatier (II, 27-8), de Stevens (II, 29), de Weiss et de Beyschlag (II, 29-30), de Holtzmann et de Pfeiderer (I, 31-2). L'étude de Tobac mérite une mention (I, 32).

D) Paul est rempli de *citations et de réminiscences de l'Ancien Testament* (B, 35-7). Ses formules de citation sont caractéristiques (B, 38) et différent beaucoup de celles qu'emploie l'Épître aux Hébreux (Z, 513-4). Ses citations suivent presque toujours la version des Septante (I, 22-3) et sont souvent faites de mémoire : d'où il arrive qu'elles sont parfois composites et assez libres (B, 38-40). L'Apôtre ne cite pas toujours au sens littéral ; il fait un usage considérable de l'accommodation oratoire (B, 40-2). Il reconnaît l'existence du sens typique (B, 42-3). C'est, à l'exégète à étudier les cas où il bâtit sur les textes de l'A. T. une argumentation proprement dite (B, 43-4). On distingue dans ses argumentations des traces de procédés rabbiniques (I, 29-33).

E) On n'aura de l'enseignement de S. Paul qu'une idée inexacte si l'on ne le suppose fondé sur la *catéchèse apostolique* (II, 23, 448-9 etc.). L'existence de cette catéchèse primitive se déduit d'un grand nombre de textes, en particulier de Gal. 6^s ; 1 Cor. 4¹⁷ ; 1 Cor. 15¹⁻¹¹ ; Rom. 6¹⁷ ; Hebr. 6¹⁻² (B₂, 61-4) et il est possible d'en déterminer, avec plus ou moins de probabilité, le contenu historique (B₂, 64), dogmatique (B₂, 64-5), liturgique (B₂, 65-6) et moral (B₂, 66).

II. DIEU DANS SES RAPPORTS AVEC LE CHRIST.

I. **La vie intime de Dieu.** — Le rigoureux monothéisme de S. Paul ne fait pas obstacle à sa conception trinitaire de Dieu (II, 198). Souvent

les trois personnes divines sont associées dans la production et la colation de la grâce, soit qu'elles se présentent juxtaposées par coordination, sans aucun ordre fixe, comme dans 2 Cor. 13¹³ et dans 1 Cor. 12⁴⁻⁶ (II, 199-200), soit qu'elles apparaissent en fonction de leurs relations éternelles ou des missions qu'elles reçoivent les unes des autres, comme dans Gal. 4⁶, Rom. 8¹⁴⁻¹⁷, Tit. 3⁴⁻⁶, 2 Cor. 12¹⁻²², Rom. 15¹⁵⁻¹⁶ etc. (II, 201-5). Beaucoup d'autres textes, sans être apodictiques, sont dignes d'attention et d'intérêt (I, 218-220). La paternité de Dieu, qui reçoit dans S. Paul des expressions très diverses, est, comme dans le reste du Nouveau Testament, rapportée à la première personne (II, 205-7). La qualité de Fils appartient au Christ selon son existence divine et ce n'est pas un titre messianique (II, 207-210). Le caractère personnel du Saint-Esprit se déduit en général des relations qui l'unissent au Père et au Fils et peut aussi se prouver par 1 Cor. 2¹⁰ (II, 212) et Rom. 8⁹⁻¹¹ (II, 213-4). Mais le texte 2 Cor. 3¹⁷ : « Le Seigneur est l'esprit » ne prouve nullement la divinité de l'Esprit-Saint, parce que dans ce passage « le Seigneur » est le sujet et non l'attribut (J₂, 221-2), « le Seigneur » signifie le Christ (J₂, 222-3), « l'esprit » n'est pas la personne du Saint-Esprit mais l'esprit opposé à la lettre (J₂, 223-6). Presque toujours l'Esprit, dans S. Paul, est mis en rapport avec la sanctification des âmes dont il est l'hôte, le moteur et le don (II, 417-421). A ce point de vue, l'action du Christ et de l'Esprit-Saint se compénètrent, mais cette compénétration partielle ne prouve en aucune manière l'identité personnelle des deux agents (II, 421-5). Au surplus, l'habitation de l'Esprit-Saint dans les âmes est un phénomène d'appropriation qui n'implique pas, à proprement parler, une relation spéciale de consécration et d'appartenance à l'égard du Saint-Esprit (II, 419).

2. **La théodicée de S. Paul**, en ce qu'elle a d'original, se résume dans la théorie des plans rédempteurs (II, 44 et 47). Le Père a partout et toujours l'initiative de notre salut (I, 281). Non seulement, à la plénitude des temps, il envoie du ciel son Fils comme médiateur et nouvel Adam et le constitue son mandataire (II, 243-6; L₂, 257-261), mais il prépare de toute éternité l'ensemble et les détails du plan de la rédemption (I, 279-280). En effet, malgré le péché originel, Dieu continue à vouloir le salut de tous les hommes (II, 117-121), non pas d'une volonté absolue qui ne manquerait pas de s'accomplir, mais d'une volonté conditionnelle dont la condition ne dépend pas de lui seul (II, 121-3). D'après Phil. 2¹²⁻¹³, c'est Dieu qui sauve l'homme et c'est aussi l'homme qui opère son propre salut : le concours des deux est nécessaire (II, 123-6). A l'égard de ceux qui de fait répondent à l'appel de Dieu, merveilleux sont ses conseils de miséricorde ; il les a prédestinés et élus dans le Christ dès l'éternité et il leur en fait sentir les effets au moment propice (II, 126-133). Les divers concepts pauliniens de prédestination, de propos divin, de prescience, de vocation et d'élection, demandent à être étudiés de près et comparés avec soin (O, 342-5) ; le texte le plus favorable à cet objet est Rom. 8²⁸⁻³⁰, dont il convient de faire l'exégèse exacte (I, 331-341), en s'appuyant sur la tradition commune des Pères (P, 345-352). — Au concept de prédestination répond celui de réprobation ; car, d'une certaine manière, ceux qui ne sont pas prédestinés sont réprouvés : on ne saurait imputer à l'Apôtre la repro-

bation antécédente, soit positive soit négative (II, 120-1). Ce qui l'amena à s'occuper de la réprobation — au mot près — ce fut le scandale du rejet des Juifs (I, 353-4). Avant d'aborder la question de front, il observe que l'élection théocratique ne confère pas aux Juifs un droit personnel au salut, car elle est libre, collective et conditionnelle (I, 354-6). Dieu reste le maître de ses bienfaits, comme il appert par l'histoire d'Israël et d'Édom : Dieu porte son choix sur le premier, bien qu'il descendit du frère puîné, dont le père était lui-même un fils cadet d'Abraham; quand tous les deux sont également coupables, il épargne le premier de préférence au second (I, 357-8). La même vérité ressort de l'exemple de Pharaon, dont Dieu fait servir l'endurcissement à la délivrance de son peuple (I, 358-360). L'allégorie du potier prouve la toute-puissance, mais non l'arbitraire ou le caprice du vouloir divin (I, 360-2; Q, 362-4).

3. Les préparations providentielles. — A) L'homme, après le péché, conserva la notion de Dieu (I, 267-270) et de la loi de nature (I, 270-2; K, 277-8). Dieu, se rendant témoignage à lui-même, en fit l'objet d'une providence paternelle (I, 86-8). Cette préparation à l'Évangile, pour être en partie négative, n'en est pas moins un bienfait divin (II, 136-9). L'alliance conclue par Dieu avec les patriarches, prélude de celle du Sinaï, est un pas en avant dans la marche de l'humanité et une annonce prophétique du plan rédempteur (II, 139-141) : c'est ce que Paul appelle la *promesse* qui était un Évangile en perspective (II, 141-3). La préparation immédiate à l'économie nouvelle fut le régime de la Loi dont la possession conférait aux Hébreux diverses prérogatives (II, 143-5) et dont l'imperfection se révèle alors seulement qu'on la compare à quelque chose de plus parfait (II, 145-148). La fin des préparations providentielles est marquée par la plénitude des temps (II, 151), autrement dit par l'âge mûr de l'humanité sortie de l'enfance (I, 249-252).

B) Les jugements de S. Paul sur la *Loi mosaïque* paraissent à première vue contradictoires (I, 246-7); c'est qu'on peut en effet la considérer à deux points de vue différents : comme une institution divine et spirituelle et comme un état transitoire de sujétion et de servage (I, 247-251). Les faits ont montré qu'elle opposait une barrière impuissante au péché (I, 274-6); pour une nature corrompue, elle ne pouvait être qu'une occasion de chute (I, 315-7) et le péché s'en est servi comme d'un instrument (I, 317-320). De là vient que la Loi était destinée à périr (I, 315, 320-1). L'imperfection de la Loi apparaît surtout lorsqu'on la compare à l'économie évangélique, et la comparaison peut se faire à un quadruple point de vue : historique, psychologique, métaphysique et théologique (II, 145-8). De cette imperfection ressort pour la Loi l'impossibilité de coexister avec l'Évangile. Voilà pourquoi dans le baptême le chrétien meurt à la Loi (I, 313-5; II, 327) et cela en vertu de la Loi même (II, 328). Voilà pourquoi elle est clouée à la croix de Jésus, Col. 2^{13, 14}, parce qu'elle est contraire aux enfants de Dieu (II, 330; P₂, 331-2); elle est abrogée sans retour parce qu'elle fait obstacle à l'union parfaite des Juifs et des Gentils dans le corps de l'Église (II, 329; P₂, 332-4). Et il s'agit bien d'une abrogation totale de la Loi, en tant que Loi, car S. Paul ne distingue jamais entre la Loi cérémonielle et la Loi morale (II, 443-4).

III. L'HOMME DANS SES RAPPORTS AVEC LE CHRIST.

1. **La nature humaine.** — La psychologie paulinienne est foncièrement biblique (II, 67-8). Le cœur y résume toute l'activité sensible, intellectuelle et morale (II, 68-9), tandis qu'à la tête appartient non seulement l'impulsion et la direction mais le principe et la mesure de la croissance (I, 423; II, 69-70). Cependant l'influence hellénique s'y révèle par l'usage des mots « conscience » (II, 70-1) et « raison » (II, 72) et peut-être aussi par l'opposition entre « l'homme extérieur » et « l'homme intérieur » (II, 72-3). Ce qui la caractérise le mieux, c'est l'unité du composé humain formé par la fusion intime d'un élément matériel, la chair ou le corps, et d'un élément formel, l'âme ou l'esprit (II, 73-8). Elle se distingue ainsi du dualisme platonicien et de l'éclectisme flottant de Philon (II, 78-9). Il y a lieu d'étudier de plus près les quatre notions suivantes : le « corps » (C₂, 105), la « chair » (C₂, 106-7), l'« âme » (C₂, 107-8), l'« esprit » (C₂, 108-110). — Le spectacle de la création conduit spontanément l'homme à la connaissance de Dieu (I, 267-270; K, 277) et le témoignage de la conscience est pour lui une promulgation intérieure de la loi naturelle (I, 270-2; K, 277-8).

2. **L'homme et le péché.** — A) *L'origine du péché.* — Un fait d'expérience vulgaire, confirmé d'ailleurs par l'Écriture, c'est la domination universelle du péché (I, 272-6; II, 84-7). Le récit de la Genèse, que l'Apôtre suppose connu de tous ses lecteurs, nous apprend comment le péché est entré dans le monde et, avec le péché, la mort (II, 79-81). Sur ce fondement, S. Paul établit deux thèses : Le péché dérive d'Adam (II, 81-3) et la mort dérive du péché (I, 83-4; II, 292-302). Toutefois dans le passage classique où il traite la question *ex professo*, Rom. 5¹²⁻²¹, son but est moins de prouver l'existence du péché originel que de montrer comment Jésus-Christ est l'antithèse vivante d'Adam (I, 292-302). L'idée de la chute était en effet assez familière aux contemporains de S. Paul (M, 305-6) et même l'idée d'un second Adam relevant les ruines du premier ne semble pas leur être restée tout à fait étrangère (M₂, 261-4). Quoi qu'il en soit, l'Apôtre se plaît à développer le contraste des deux Adam en insistant sur ce point que, le rôle historique du premier une fois admis, la mission du second devient très rationnelle (M, 303-5; II, 249-254; M₂, 264-5).

B) *Le règne du péché.* — D'après Eph. 2²⁻³, tous les hommes sont par nature enfants de colère, les péchés actuels étant la conséquence du péché originel (II, 85-7). C'est que la faute originelle, en viciant notre nature, la livre sans défense aux attaques du désir pervers (I, 322-4). L'homme devient charnel (N, 327-8) et son corps devient une chair de péché qui ne peut plus être guérie sans l'antidote de l'Esprit (I, 324-6). Ce n'est pas que S. Paul professe le dualisme pur ou mitigé qui fait de la matière un principe mauvais (II, 95-8); il reconnaît seulement le désordre actuel de notre nature, désordre qui a son point culminant dans la partie matérielle de notre être, ce qui a fait donner le nom de « chair » à la nature corrompue (II, 100-4). — L'Apôtre aime à personifier, sous le nom de péché, toutes les forces, les tendances et les influences hostiles à Dieu (I, 292). Il montre comment le péché naît de

lui-même (I, 272-3), se sert de la Loi mosaïque comme d'un instrument de règne (I, 247-9) et étend indéfiniment son empire (II, 84-7). Cet empire est dirigé et gouverné par une puissance ennemie de Dieu que S. Paul désigne sous le nom collectif de Satan (II, 87-92); mais il n'y a point place, dans la théologie paulinienne, pour des esprits intermédiaires qui ne seraient ni anges ni démons (II, 92-5). Sa doctrine est cependant à rapprocher de la démonologie contemporaine (D₂, 111), en particulier sur l'origine, l'habitat et la hiérarchie des démons (D₂, 111-5). Pas plus dans le Talmud que dans la Bible, on ne rencontre un dualisme qui soustrairait au contrôle de Dieu l'action des esprits mauvais (D₂, 116).

3. L'homme et la rédemption. — Les ressources morales de l'homme après la chute, connaissance de Dieu et de la loi naturelle (I, 268-270) et libre arbitre (II, 123-4), ne suffisent pas à lui assurer la béatitude éternelle à laquelle il est destiné (II, 95-6). Il faut que Dieu lui tende la main (II, 117) et que Jésus-Christ l'aide à triompher de la chair (II, 244-5; L₂, 258-261). Cependant l'humanité a une part active à la rédemption, parce qu'elle est contenue moralement dans Jésus-Christ, le nouvel Adam (II, 249-254; M₂, 264-5), qui la représente et agit en son nom comme notre premier père agissait au nom de sa race (II, 290-304). De plus, chaque homme en particulier doit s'approprier la rédemption (I, 284), ce qu'il fait par l'acte de foi (II, 335-344), qui implique une relation essentielle avec le baptême (II, 375-7) et par la coopération à la grâce (II, 125-6) sans laquelle l'homme ne peut rien dans l'ordre du salut (I, 145-6; J, 203-4).

IV. JÉSUS-CHRIST SAUVEUR.

I. LA PERSONNE DE JÉSUS-CHRIST.

1. Nature divine. — L'idée transcendante que Paul se fait du Christ, son contemporain et son compatriote, est un phénomène extraordinaire d'une très haute portée pour la théologie et l'apologétique (II, 165-7). Avant son apparition sur la terre, le Christ jouissait d'une existence réelle et personnelle auprès de Dieu (I, 207; II, 168-171). Pour S. Paul, il se substitue insensiblement à Jéhovah et prend à ce titre le nom de « Seigneur », traduction du nom ineffable (II, 172-4); il en joue aussi le rôle et en remplit les fonctions (II, 174-6). Paul le prie comme Dieu lui-même et attache à son nom des doxologies réservées à Dieu (II, 176-181). Parmi les textes qui établissent la divinité de Jésus-Christ, au point de vue exégétique et traditionnel, il faut citer en première ligne le passage christologique de l'Épître aux Philippiens, 2^{5.44} (I, 438-451; II, 187-8), celui de l'Épître aux Colossiens, 1^{13.20} (I, 398-403; II, 185-6), ceux où il est appelé « Dieu béni à jamais », Rom. 9⁵ (II, 181-4), « grand Dieu et Sauveur », Tit. 2^{13.44} (II, 184-5), « le Dieu qui acquiert l'Église par son sang », Act. 20²⁸ (H₂, 193-4). Mais la meilleure preuve en faveur de la divinité du Christ c'est sa qualité de créateur du monde (II, 214-6; cf. I, 522-4) et de Fils de Dieu (II, 207-210), à laquelle se rattache l'expression « premier-né de toute créature », Col. 1¹⁵ (I, 399-401; H₂, 196-7). De tous ces traits réunis résulte une

figure d'une indiscutable transcendance (II, 187-8) qui n'a rien de commun avec les puériles apothéoses des païens (G₂, 189-190).

2. **Nature humaine.** — Pour exécuter le plan divin, le Christ avait besoin d'être réellement homme (II, 227-8); il n'est pontife accompli qu'à cette condition (I, 524-5). La rareté relative des allusions aux paroles et aux actions de Jésus s'explique par l'existence d'une catéchèse apostolique ayant précisément pour but de donner aux néophytes cet enseignement élémentaire (B₂, 64; II, 235-6); d'ailleurs il y a dans les lettres pauliniennes plus d'allusions à la vie terrestre de Jésus qu'on ne le suppose généralement et plus, proportions gardées, que dans les autres écrits du N. T., à part les Évangiles (II, 233-7).

3. **Union des deux natures.** — Elle s'exprime par cette formule, Col. 2⁹ : « En lui habite corporellement la plénitude de la divinité » (II, 230-1). Elle résulte aussi de Phil. 2⁶⁻⁷ (II, 232-3). La théorie bizarre appelée « kénose » qui se rattache à l'arianisme et à l'apollinarisme (K₂, 239-240), et qui s'est produite au sein du protestantisme sous les formes les plus diverses (K₂, 240-1), n'a aucun fondement dans S. Paul ni dans les Pères des premiers siècles (K₂, 241-2). Cela n'empêche pas qu'il n'y ait eu dans la nature humaine du Christ des limitations *économiques* qui n'affectent pas l'intégrité de la nature elle-même, mais bien les privilèges naturels d'une humanité théandrique (II, 233).

4. **L'envoyé de Dieu.** — Deux passages des Épîtres décrivent la mission que le Fils de Dieu reçoit de son Père en vue de sauver le monde : le premier, Gal. 4¹, énumère les quatre principales circonstances de la mission (II, 243-4; L₂, 257-8); le second, Rom. 8³, en explique le but multiple (244-5; L₂, 258-261). Cette mission constitue le Christ médiateur, quoique S. Paul ne lui en donne qu'une seule fois le nom, 1 Tim. 2⁵ (II, 245-9). C'est que Jésus-Christ n'est pas un médiateur ordinaire; il est le second Adam (II, 249). L'Apôtre le met en parallèle avec le premier dans deux textes célèbres, 1 Cor. 15⁴⁴⁻⁴⁹ (II, 250-2; M₂, 264-5) et Rom. 5¹²⁻²¹ (II, 253-4; I, 299-302). Ce nom de second Adam n'est pas emprunté à la théologie judaïque, mais il est possible que l'idée même existât du temps de S. Paul (M₂, 261-4). Pour être apte à son rôle de second Adam, le Christ devait être sans péché et de plus vraiment homme (II, 254-6). L'impeccabilité du Christ est affirmée par S. Paul en une formule énergique (II, 294-5); il n'appartient pas à la théologie biblique d'expliquer comment l'impeccabilité se concilie avec la liberté que le Christ dut posséder aussi pour faire acte d'obéissance et pour nous mériter la grâce (II, 274-5).

5. **La primauté du Christ.** — Image du Dieu invisible (I, 398-9), rayonnement de la gloire du Père (I, 520-1), empreinte de sa substance (I, 521-2), premier-né de toute créature (I, 400-1; H₂, 196-7), le Christ possède la primauté en tout (I, 403-4). Tout est par lui, tout est en lui, tout est pour lui (I, 401-3; II, 214-6). Par suite, il est au-dessus des anges (I, 518); il est leur « chef » (I, 405). A cette occasion, S. Paul énumère diverses catégories d'esprits célestes formant entre elles une sorte de hiérarchie conforme aux idées juives contemporaines (R, 406-7), mais sans qu'il soit possible de fixer le nombre ou la dignité relative de ces différents « ordres » d'esprits (R, 407-9).

II. L'ŒUVRE DE LA RÉDEMPTION.

1. Le fait de la rédemption. — Jésus-Christ est venu en ce monde pour réparer le péché, rendre Dieu propice, relever l'homme déchu; et rien ne permet d'affirmer qu'il fût venu sans ce motif (II, 254-5). Il opère tout cela par sa mort et par l'oblation de son sang qui est un sacrifice véritable (II, 266-7), ayant pour type l'agneau pascal (II, 268-9), la victime offerte pour sceller l'alliance (II, 269-270), les victimes du jour de l'Expiation (II, 270) et en général les sacrifices d'Israël (II, 271). L'Épître aux Hébreux insiste encore plus sur la réalité de ce sacrifice (I, 533-4) et développe avec complaisance la typologie de l'Expiation (I, 534-7). Les deux auteurs s'accordent d'ailleurs à représenter Jésus comme sacrificateur, s'offrant lui-même en victime à son Père pour notre salut (II, 271-5; I, 534); mais le rédacteur de l'Épître se plaît à décrire sa qualité de pontife de la nouvelle alliance (I, 526), les conditions de sa médiation (I, 527-9), sa vocation au sacerdoce (I, 529) et sa consécration selon l'ordre de Melchisédec (I, 530-3).

2. La théorie de la rédemption. — La mort du Sauveur a pour nous la valeur d'un exemple, d'une leçon et d'un enseignement : c'est ce qu'on appelle son efficacité subjective (II, 275-8). Mais elle possède en outre une efficacité objective. Abélard, au moyen âge, et Ritschl, de nos jours, l'ont nié en vain (O₂, 313-4). D'où vient au sang du Christ cette efficacité salutaire? Les uns disent : « C'est le prix de notre rançon et le paiement de notre dette »; et il faut bien convenir que certains passages de S. Paul semblent leur donner raison (II, 278-282); mais cette explication poussée à l'extrême aboutit à l'absurde théorie des droits du démon qui n'a pas le moindre appui dans la doctrine paulinienne (O₂, 310-2; II, 283-4). D'autres recourent à la substitution pénale qui prise en elle-même a un grand fond de vérité, mais qui offre aussi des difficultés nombreuses et qui prête aisément aux exagérations (II, 284-8; O₂, 312-3). La théorie de la satisfaction, due au génie de S. Anselme, combla en grande partie les lacunes de la substitution pénale (II, 288-290). Elle est aisément corrigée dans ce qu'elle a d'inexact et complétée dans ce qu'elle a d'imparfait par la doctrine de la solidarité (II, 290-1; O₂, 315) qui s'appuie sur l'enseignement général de l'Apôtre, en particulier sur 2 Cor. 5^{14, 15} (II, 291-4), sur 2 Cor. 5²¹ (II, 294-5), sur Gal. 3¹³ (II, 295-9); et qui seule rend bien compte de la valeur sotériologique de la résurrection du Christ (II, 299-302), valeur que S. Paul affirme expressément dans Rom. 4²⁵ (N₂, 305-7). La théorie de la rédemption, que les Pères n'ont pas faite *ex professo* bien qu'ils en fournissent les éléments (O₂, 309-310, 315), acquiert de ce chef une harmonieuse unité (II, 302-4).

3. Les effets immédiats de la rédemption. — Le premier effet est de rendre Dieu propice; car le péché provoque la colère divine (II, 316-7) et cette colère implique nécessairement, de la part de Dieu, une hostilité en vertu de laquelle l'homme est l'ennemi de Dieu, au sens passif (II, 318-9). La réconciliation rétablit les bons rapports entre Dieu et l'homme (II, 320). Que la réconciliation soit mutuelle, bien que tous les torts soient du côté de l'homme et les griefs du côté

de Dieu, cela ressort de Rom. 5^{10.11} (II, 321-2) et de 2 Cor. 5^{18.19} (II, 322-3). C'est toujours Dieu qui a l'initiative de la réconciliation et il l'opère par la médiation du Christ (II, 324). — Le Sauveur triomphe des ennemis de l'homme en ce sens qu'il les rend impuissants : *la mort* ne peut plus garder ses victimes; *la chair* et *le péché* ne peuvent plus vaincre le chrétien malgré lui (II, 325-6). Pour *la Loi mosaïque*, les conditions sont différentes : elle est clouée à la croix du Sauveur (II, 330; P₂, 331-2) et anéantie dans le corps du Christ (II, 329; P₂, 332-4); ce qui veut dire qu'elle est abolie sans retour par le fait même de la mort rédemptrice.

II. LES CANAUX DE LA RÉDEMPTION.

1. **La foi comme principe de justification.** — A) *La foi justificante.* — L'emploi des mots « foi » et « croire » dans S. Paul est digne d'attention (Q₂, 356-7). La *nature* de la foi résulte d'un ensemble de traits dispersés un peu partout (II, 335-8); dans l'Épître aux Hébreux le passage 11¹ est moins une définition proprement dite qu'une description de la foi opposée à l'infidélité contre laquelle l'auteur se propose de prémunir ses lecteurs (I, 542-7). L'*objet* de la foi est double : objet formel toujours le même, le témoignage divin (II, 338-9), objet matériel variant à l'infini (II, 338-340). Le texte d'Habacuc 2² et le récit de la Genèse relatif à la justification d'Abraham montrent la *valeur* de la foi (II, 340-2), valeur qui loin d'être indépendante de la grâce est conférée par elle (II, 343-4). La foi justificante étant un acte complexe, le meilleur moyen de la définir est d'en énumérer les éléments (I, 235-8; II, 334). — Dans ces derniers temps, on a voulu faire de « la foi du Christ » une foi semblable à la nôtre; mais le verdict à peu près unanime des exégètes, tant protestants que catholiques, est que la foi *du* Christ est la foi *au* Christ (R₂, 360-1). — Autant la notion catholique de la foi est claire et cohérente (J, 256-8), autant la notion protestante est obscure et contradictoire (J, 255-6).

B) *La justification par la foi.* — La « justice de Dieu » a dans S. Paul deux sens très distincts, bien que non disparates, la justice qui est en Dieu et la justice qui vient de Dieu (II, 344-350). Les efforts faits de nos jours pour montrer que cette distinction est illusoire n'ont pas été couronnés de succès (S₂, 365-6). La justice de l'homme n'est pas une notion « forensique » (S₂, 361-2), ni une justice imputée, comme le veulent les protestants, mais une justice inhérente (S₂, 362-5). Les concepts de « justifier » et de « justification » ne sont pas non plus *purement forensiques* et l'on ne peut pas traduire « justifier » par « regarder ou traiter comme juste » (I, 230-2); ils n'expriment pas un « jugement synthétique » appliquant à l'homme un prédicat qu'il ne possède point, mais ils impliquent l'existence ou la production d'une justice réelle inhérente à l'homme (II, 351-4). — La justification par la foi sans les œuvres de la Loi se formule de deux manières légèrement différentes dans Rom. 3²⁸ et Gal. 2¹⁶ (I, 237-9). Elle se démontre par une preuve de fait (I, 239-240), une raison théologique (I, 240-2) et un argument scripturaire (I, 242-3). Les points de vue divergents de S. Paul et de S. Jacques expliquent assez l'apparente divergence de leur doctrine

(I, 243-6). — Si l'on analyse l'expression « justification par la foi », dans les passages où elle paraît, on verra que « par la foi » désigne la cause instrumentale de la justification (II, 350-1) et que l'acte de la justification ou suppose ou produit la justice réelle dans l'homme (II, 351-3). De la sorte, au lieu de l'incohérence dont se plaignent certains théologiens hétérodoxes (II, 353-4), l'enseignement de l'Apôtre présente la plus parfaite harmonie (II, 354-5).

2. **Les sacrements.** — Il n'y a pas dans S. Paul de terme générique pour exprimer ce que nous nommons aujourd'hui *sacrements* (II, 367). Le mot « sacrement » qui répond au grec *μυστήριον*, dont le sens primordial est secret et dont l'évolution sémantique est assez obscure, fut cependant employé de bonne heure dans son acception moderne (T₂, 393-5). Il n'est pas prouvé que la terminologie des mystères païens ait influé sur la langue du N. T., bien que cette influence sur certains Pères de l'Eglise soit évidente (T₂, 395-6). Il n'y a dans S. Paul aucune allusion à l'extrême-onction ni, très probablement, à la pénitence comme sacrement (II, 367).

A) *Le baptême.* — Par son étymologie, le baptême est un bain; mais c'est toujours chez S. Paul un rite sacré (U₂, 397), produisant dans l'âme la grâce qu'il symbolise : illumination, purification et sanctification (II, 369-370). Le baptême est surtout une mort et une résurrection mystiques (II, 370-3). Le passage Tit. 3⁵⁻⁷ en décrit bien les fruits (II, 374-5). La mort mystique du baptême est pour le chrétien un principe de vie nouvelle (I, 308-312), mais c'est en même temps une source de nouvelles obligations (II, 450-2) à cause des relations nouvelles qu'il établit entre le chrétien et les personnes divines (II, 455-5). L'union étroite de la foi et du baptême s'explique aisément (II, 375-7). — Les deux locutions « baptiser au Christ » (εἰς Χριστόν) et « au nom du Christ » (εἰς τὸ ὄνομα) expriment avec bonheur la conception paulinienne de l'efficacité baptismale : la première marque un rapport d'union et d'identité avec le Christ mystique; la seconde marque un rapport d'appartenance, de sujétion et de consécration à la personne du Christ (U₂, 398-401). — Il n'y a point de lien historique à établir entre le bain des prosélytes juifs et le baptême chrétien (U₂, 401-2).

B) La *confirmation* n'est mentionnée que très rarement parce que, conférée d'ordinaire avec le baptême, elle semblait en faire partie intégrante (II, 377-8). Il y est fait allusion dans I Cor. 12¹³ (II, 378-9).

C) S. Paul fut amené à s'occuper de l'*eucharistie* à propos des abus commis dans la célébration des agapes (I, 165-8). Ses formules de la consécration se rapprochent de celles que S. Luc nous a transmises, tandis que les deux autres Synoptiques offrent une tradition un peu différente (I, 168-171). Elles seraient toutes inintelligibles et erronées sans le dogme de la présence réelle (II, 379-383). Il est certain qu'elles se réfèrent à un sacrifice et c'est, directement, au sacrifice de l'autel plutôt qu'au sacrifice de la croix (I, 171-2; II, 384-5).

D) L'*ordination* de Timothée ou sa consécration à l'épiscopat, I Tim. 4¹⁶; 2 Tim. 1⁶⁻⁷, présente tous les caractères d'un vrai sacrement (II, 386-9).

E) Le passage Eph. 5³² prouve bien que le mariage chrétien est un signe sacré; mais ce n'est qu'avec des raisonnements subtils et peu

concluants qu'on en tire la notion de signe efficace produisant la grâce qu'il symbolise (II, 389-392).

3. **L'Église.** — A) *Notion de l'Église.* — Héritant de tous les noms de la théocratie antique (II, 403-5), l'Église est de plus le corps mystique du Christ (II, 412). Eu égard à son origine historique, le concept de l'Église universelle doit être antérieur à celui des églises locales (II, 406-8). S. Paul définit l'Église, Eph. 1²³, « le complément du Christ » (II, 408-9) parce qu'elle est au Christ dans le rapport du corps à la tête ou de l'organisme à l'âme (II, 409-411). La meilleure illustration de l'Église est donc le corps humain lui-même (I, 417-8). Les fidèles, le Saint-Esprit et la personne physique du Christ concourent à sa formation (I, 420-3) et cet ensemble constitue le Christ mystique (I, 419). Tel est le point de départ de la formule *in Christo Jesu* (I, 426-7), si fréquente chez l'Apôtre (T, 434) et dont le sens exact a fait l'objet d'intéressantes études (T, 435-6). — Les *propriétés* essentielles de l'Église sont l'unité (I, 426-7), la catholicité, l'apostolicité (I, 428), la sainteté (I, 429), quoique ces notes ne répondent qu'imparfaitement à la terminologie de S. Paul. L'Église militante n'est que rarement, chez lui, le « royaume de Dieu » (II, 522-3).

B) *Vie de l'Église.* — D'après Col. 2¹⁸⁻¹⁹ et Eph. 4¹²⁻¹⁶ c'est le Christ qui est le principe et la mesure de la croissance de l'Église (II, 413); mais, à proprement parler, c'est le Saint-Esprit qui fait vivre l'Église et ses membres comme l'âme anime le corps (II, 417-421). Toutefois il n'y a pas entre l'âme juste et l'Esprit-Saint l'union quasi personnelle imaginée par Petau (II, 419). Le concours du Christ et de l'Esprit dans la sanctification du chrétien explique l'équivalence partielle des formules « dans le Christ » et « dans l'Esprit », équivalence qui est d'ailleurs beaucoup plus restreinte qu'on ne le croit communément (II, 421-5). — La *communion des saints*, corollaire naturel de l'habitation de l'Esprit en nous et de notre union dans le Christ, est un des points les plus saillants de la doctrine paulinienne (II, 425-9). — Un autre effet de la présence de l'Esprit-Saint dans l'Église est l'existence des *charismes* (I, 172-3). Les charismes sont des dons gratuits, passagers et surnaturels, conférés en vue de l'utilité commune (H, 180). Ils sont très variés et se rapportent soit à l'instruction des fidèles, soit au soulagement des corps et des âmes, soit au gouvernement de l'Église (H, 181-3). Le plus excellent des charismes, après l'apostolat, est la prophétie (I, 177-8); le plus merveilleux est le don des langues ou *glossolalie* (I, 175-6; H, 184). L'Apôtre eut à donner aux Corinthiens un critère pour reconnaître l'origine divine des charismes (I, 172-3) et des conseils pratiques pour en régler l'exercice (I, 178-9).

C) *Gouvernement de l'Église.* — La *hiérarchie ecclésiastique*, du vivant de Paul et dans les églises qui relèvent de lui, est encore embryonnaire (I, 475-6). Les mots *ἐπίσκοπος* et *πρεσβύτερος* sont synonymes et désignent les dignitaires du second degré (I, 476-8; Y, 488-490). Il n'y a pas d'évêques proprement dits dans les églises pauliniennes, mais de simples délégués apostoliques révocables à volonté (I, 478-480). Cependant point d'église amorphe ou dénuée de tout gouvernement (I, 480). Paul énumère à Tite et à Timothée les qualités que doivent posséder les candidats à la prêtrise et au diaconat (I, 481-2; Y, 491-3).

— *La situation des fondations de Paul* est spéciale et ne doit pas être généralisée (II, 429); on y constate néanmoins partout la présence d'un clergé sédentaire (II, 430). Les renseignements fournis par S. Luc (V₂, 438), sont confirmés par S. Paul lui-même, pour Thessalonique (V₂, 438-9), Corinthe, Philippiques (V₂, 439), Éphèse et la Crète (V₂, 440). Pour apprécier la vraie situation de ces églises, il faut tenir compte de la présence du ministère charismatique sur lequel venait souvent se greffer le ministère ordinaire (V₂, 436-8) et aussi de plusieurs autres circonstances particulières (II, 435). — *Les pénalités infligées* par les chefs de l'Église étaient la réprimande, une sorte d'excommunication bénigne qui consistait à mettre le coupable en quarantaine, et l'excommunication majeure qui livrait à Satan le pécheur incorrigible. Toutes ces peines, même la dernière, tendaient à l'amendement et au bien spirituel du délinquant (II, 431-4). — Paul voulait que les différends entre chrétiens fussent réglés par sentence arbitrale, afin d'éviter le scandale du recours aux tribunaux païens (I, 144-5).

IV. LES FRUITS DE LA RÉDEMPTION.

1. **La morale chrétienne.** — A) *Principes généraux.* — Un examen superficiel de la morale paulinienne pourrait laisser l'impression du décousu et de l'incohérence (II, 441-2); c'est qu'il faut la rattacher à ses principes directeurs qui sont, non plus la Loi mosaïque abolie sans retour (II, 442-3), mais, en premier lieu, la volonté divine acceptée par le néophyte au moment du baptême et qui fait de lui l'esclave et le soldat de Jésus-Christ (II, 444-8); en second lieu, la nature nouvelle reçue au baptême (II, 450-1) et qui implique un rapport de filiation à l'égard du Père (II, 452), de consécration envers le Saint-Esprit (II, 452-3), d'identité mystique avec le Christ (II, 453-4), de solidarité entre tous les chrétiens (II, 454-5). Pour en saisir l'unité et en apprécier l'ensemble, on doit se souvenir qu'un enseignement moral uniforme, analogue aux *Deux Voies*, faisait l'objet de la catéchèse apostolique (II, 448-450; B₂, 66). Les textes les plus clairs, en particulier Gal. 6^e, 1 Cor. 4¹⁷, Rom. 16¹⁷, Hebr. 6¹⁻² etc. établissent l'existence de cette catéchèse (B₂, 61-4).

B) *Morale sociale.* — D'après Rom. 13¹⁻⁷, le chrétien doit obéissance à l'autorité civile parce qu'elle est constituée par Dieu et que le prince est le ministre de Dieu (II, 456-460). Un devoir spécial est de prier pour les gouvernants (II, 118, 461). Cependant la soumission à l'autorité humaine a pour limite la loi divine (II, 461). Quant aux relations familiales, Paul est très bref sur les *devoirs mutuels des pères et des enfants* (II, 464-5). Le cas d'Onésime lui fournit l'occasion de traiter plus à fond la *question des esclaves* (I, 380, 387-8). Après avoir conseillé à chacun de rester dans la condition où la providence l'a placé (I, 385-6), il trace aux maîtres comme aux esclaves leurs obligations réciproques (I, 386-7). Les textes Col. 3²²⁻⁴, Eph. 6⁵⁻⁹, complétés plus tard par Tit. 2⁹⁻¹⁰, 1 Tim. 6¹, résument le droit chrétien en cette matière (II 462-4); mais le billet à Philémon ouvre à la perfection chrétienne des horizons nouveaux (I, 384-9). — Le chef-d'œuvre de l'Apôtre est sa *législation du mariage*. Il offre aux époux chrétiens l'idéal le plus relevé qu'il soit

possible de leur proposer : les rapports du Christ lui-même avec son Eglise (II, 465-6; cf. 389-392). De là découle l'unité, l'indissolubilité, la sainteté du mariage (II, 466-8). La doctrine de l'indissolubilité reflète exactement l'enseignement évangélique (I, 154-5) et le cas appelé « privilège de Paul » n'y est point contraire (I, 155-7). La licéité du mariage et de l'acte conjugal lui-même est expressément enseignée (I, 147-151), mais avec cette réserve formelle que la virginité est *en soi* préférable au mariage et le veuvage aux secondes noces (I, 152-4).

C) *Morale individuelle*. — Très grande est la part faite au trio des vertus *théologales* (II, 468-470). La charité surtout, cette vertu caractéristique du christianisme, est célébrée sur un ton solennel et presque lyrique (II, 471-3; X₂, 481-2). La prééminence de la charité vient de ce qu'elle est la faite de l'édifice spirituel, I Cor. 12^{28,30}, le lien de la perfection, Col. 3¹⁴, le résumé des commandements, Rom. 13^{8,10}, la forme des vertus, Gal. 5⁶, I Cor. 13¹⁻⁷ (X₂, 482-4). — Les vertus *morales* et les vices contraires sont signalés en bloc et sans ordre, parce que, ayant fait l'objet de la catéchèse apostolique, il suffisait de les rappeler aux néophytes (II, 473-4). Cependant l'humilité (II, 474) et la bonté (II, 475) parmi les vertus, la discorde (II, 476) et la convoitise (II, 477) parmi les vices, méritent une mention spéciale. Ce qui montre combien la morale paulinienne diffère de la morale stoïcienne c'est l'importance sans égale attribuée à la *prière* (II, 477-9). — L'Apôtre ne dédaigne pas les *vertus modestes*, le travail, l'ordre, le decorum (II, 479-480); il associe sans effort les plus hautes considérations de la mystique aux plus humbles détails de l'ascétisme (II, 480).

Dans la première Épître aux Corinthiens, S. Paul a l'occasion d'aborder quelques points particuliers de morale. A propos de l'incestueux, il montre que la *fornication* est une injustice, un sacrilège et une profanation (I, 143-4). Consulté sur l'usage du mariage, il enseigne la licéité et quelquefois le devoir de l'acte conjugal (I, 148-150), aussi bien que la pleine licéité du *mariage* (I, 150-1), avec cette réserve que, toutes choses égales d'ailleurs, la virginité est meilleure (I, 152-4). Sur la question des *victimes immolées aux idoles*, il pose le principe général que les idoles ne sont rien (I, 158), mais qu'il faut, à son exemple, éviter le scandale des faibles (I, 159). La solution est qu'on peut acheter au marché les idolothytes, les accepter à table comme les autres mets, à moins que cette action ne soit un objet de scandale (I, 159-160), mais qu'il est interdit au chrétien de prendre part au banquet sacré (I, 161-2). — Aux mêmes Corinthiens, il inculque avec force le devoir et les avantages de l'*aumône*, mettant en jeu leur émulation, leur amour-propre et leur intérêt (I, 205-9).

2. **Les fins dernières**. — A) *L'enseignement eschatologique* de S. Paul suit une *marche nettement décroissante* (II, 485). Il a un très grand relief dans les Épîtres aux Thessaloniciens où se reflète sa prédication orale. Dans la première, l'Apôtre calme les inquiétudes des néophytes qui craignaient de mourir avant le retour triomphal du Christ (I, 104) : Les vivants, leur dit-il, n'auront sur les morts aucun avantage, puisque les morts ressusciteront *avant* la transformation glorieuse des vivants et que morts et vivants se porteront *ensemble* à la rencontre de Jésus-Christ (I, 105-7). Dans la seconde, il rassure les fidèles sur la prétendue

proximité de la parousie qu'ils croyaient imminente (I, 113-114) et qui doit avoir pour signes avant-coureurs une apostasie générale et l'apparition du grand adversaire (I, 114-5), à l'irruption duquel s'oppose un mystérieux obstacle (I, 115-7). Du reste ces énonciations apocalyptiques, sans le commentaire de la prédication orale, sont pour nous très obscures et elles ont reçu les explications les plus divergentes (F, 118-120). Paul dut revenir sur ce sujet dans la première aux Corinthiens, à propos de la résurrection. Il y enseigne que les morts ressusciteront incorruptibles et que les vivants seront l'objet d'une transformation glorieuse (I, 191-4). Enfin, dans la seconde, il modère le désir trop vif qu'éprouvaient les Corinthiens d'arriver à l'immortalité bienheureuse sans passer par la mort (Z₂, 517-520). A partir de ce moment, l'eschatologie n'apparaît plus qu'à de rares intervalles, encore n'est-ce pas sous sa forme apocalyptique (II, 513-6).

B) *L'origine des idées eschatologiques de Paul* est surtout à chercher dans les prophètes et les écrits deutérocanoniques de l'A. T. (II, 460-1). Le rapprochement du Talmud offre assez peu d'intérêt et moins de profit encore (II, 486, 490). La comparaison avec les apocalypses apocryphes est hérissée de difficultés et de dangers (II, 487-9). Il y a cependant à tenir compte des conceptions juives sur le siècle présent et le siècle à venir, le monde présent et le monde à venir (II, 489-491; Y₂, 492-3), ainsi que sur la résurrection des morts (Y₂, 493-4), mais non pas des spéculations au sujet de la durée des temps messianiques (Y₂, 492).

C) *La résurrection*. — La mort, fruit du péché, n'est pas redoutable pour le chrétien (II, 495-6); elle marque, pour les bons et, par analogie, pour les méchants, le terme du mérite et le commencement de la rétribution (II, 496-8). — S. Paul ne parle, dans ses Épîtres, que de la résurrection des justes (II, 498-500), et il en donne une dizaine de raisons (II, 500-2) qui se fondent sur l'activité surnaturelle du Saint-Esprit en nous (II, 502-4) et sur notre union avec Jésus-Christ (I, 185-6), cause exemplaire (I, 187-8) et cause méritoire de notre propre résurrection (I, 188-9). Ces arguments sont corroborés par la persuasion générale des fidèles qui se font baptiser pour les morts (I, 189-190) et des apôtres eux-mêmes prêts à affronter tous les dangers (I, 190-1). — Les justes qui vivront au dernier jour n'auront pas à ressusciter, parce qu'ils ne mourront point (I, 109-112). C'est une doctrine constante de S. Paul dans 1 Thess. 4¹⁵⁻¹⁷, 1 Cor. 15⁵¹⁻⁵³, 2 Cor. 5¹⁻³ (II, 504-9). Le dernier texte offre quelques difficultés d'exégèse mais non sur le point en question (Z₂, 517-520). Tandis que le corps des ressuscités sera glorifié, celui des vivants devra subir une transformation (I, 191-4).

D) *La parousie et la fin*. — Le retour triomphal du Christ, venant juger les vivants et les morts, s'appelle « parousie », terme qui désignait la visite solennelle de quelque grand personnage, surtout de l'empereur lui-même (II, 509). Comme dans les autres écrits du Nouveau Testament, la perspective en est ou en paraît prochaine (I, 108-9). Cependant S. Paul déclare formellement qu'elle n'est pas imminente (I, 113). Elle doit être précédée d'une apostasie générale et de l'apparition de l'Antéchrist (I, 114-7). Du reste l'enseignement de Paul au sujet de la parousie n'a rien de bien original, car il s'inspire pour le fond du discours eschatologique de Jésus et pour la forme des descrip-

tions prophétiques, où la part du symbole et de l'allusion est difficile à démêler (II, 510-2). Aussi ceux qui ont voulu expliquer trop littéralement les énonciations de l'Apôtre ont-ils abouti à des systèmes toujours contestables et quelquefois extravagants (F, 118-120). — Le *jugement*, qui coïncide avec la parousie, se fera selon les œuvres (II, 515); il sera vraiment universel (I, 145) et décidera du sort éternel des bons et des méchants (II, 513-6). Les prédicateurs de la foi auront à rendre un compte rigoureux (I, 132-3; G, 137-8). — Ensuite Jésus-Christ remettra « le royaume » à son Père (II, 521-3). Cette *remise du royaume* ne signifie pas pour le Christ la fin de son règne mais celle de sa royauté militante (II, 524-6). Alors ce sera la fin : la fin du mérite et du démérite pour les hommes; et aussi la fin de ce monde périssable, sans qu'on puisse rien affirmer sur la condition physique du monde futur (II, 526-8). L'Épître aux Hébreux nous présente cette *consommation* comme un repos en Dieu, terme d'initiations graduelles (I, 547-550). L'œuvre du Christ est achevée et Dieu est tout en tous (II, 528).

II. BIBLIOGRAPHIE

Loin de chercher à allonger cette bibliographie, on s'est surtout appliqué à la faire courte. Tout ce qui s'est écrit sur saint Paul, depuis le troisième siècle jusqu'à nos jours, remplirait un volume, et un gros volume. Pareil répertoire serait d'ailleurs de faible intérêt et d'utilité médiocre, la plupart de ces travaux étant de nulle valeur intrinsèque et justement tombés dans l'oubli. Nous laissons de côté les *Commentaires*, parce qu'on les trouve mentionnés, de façon plus ou moins complète, dans toutes les Introductions au Nouveau Testament. Les *Vies* et les *Histoires* de l'Apôtre n'entraient pas non plus dans notre cadre, bien que plusieurs mènent de front la biographie et la théologie. A plus forte raison, n'y avait-il pas place pour les récits de voyage, les études de topographie et de chronologie, les recherches sur la composition, l'état moral et les vicissitudes des églises pauliniennes. Le cas des *Histoires du siècle apostolique* est différent, car elles ont d'ordinaire pour objet la doctrine elle-même plutôt que les événements extérieurs. Enfin, à peu d'exceptions près, nous avons laissé de côté les articles de revue, dont M. l'abbé Chevalier, dans sa Bio-bibliographie² (1907, t. II, col. 3515-35), donne une liste assez longue, ainsi que les nombreuses thèses de baccalauréat et de licence. Dans chaque section, c'est l'ordre chronologique qu'on a suivi.

Le nom des auteurs catholiques est marqué d'un astérisque.

I. ÉTUDES GÉNÉRALES SUR LA THÉOLOGIE DE S. PAUL.

1. Les théologies proprement dites.

- G. W. MEYER, *Entwicklung des paulin. Lehrbegriffes*, Altona, 1801.
* J. B. GERHAUSER, *Character und Theologie des Ap. Paulus aus seinen Reden und Briefen*, Landshut, 1816.
L. USTERI, *Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes, in seinem Verhältnisse zur bibl. Dogmatik*, Zurich, 1824.
K. SCHRADER, *Die Lehre des Ap. Paulus*, Leipzig, 1833.
DÄHNE, *Entwicklung des paulin. Lehrbegriffs*, Halle, 1835.
LÜTZELBERGER, *Grundzüge der paulin. Glaubenslehre*, Nuremberg, 1839.
LUTTERBECK, *Die neuestam. Lehrbegriffe oder Untersuchungen über das Zeitalter der Religionswende*, Mayence, 1852.
E. REUSS, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, Strasbourg, 1852, 3^e édit. 1864.
HAHN, *Die Theologie des N. T.*, Leipzig, 1854.
II. MESSNER, *Die Lehre der Apostel*, Leipzig, 1856.

- SCHMID, *Bibl. Theologie des N. T.*³ (éd. par Weizsäcker), Stuttgart, 1863.
 F. C. BAUR, *Vorlesungen über neutestam. Theologie*, Leipzig, 1864.
 J. J. VAN OOSTERZEE, *De Theologie des Nieuwen Verbonds*, 1867 (2^e édit. 1872).
 OPITZ, *Das System des Paulus nach seinen Briefen*, Gotha, 1874.
 A. IMMER, *Theologie des N. T.*, Berne, 1877.
 * H. T. SIMAR, *Die Theologie des heil. Paulus*², Fribourg-en-B., 1883.
 O. PFLEIDERER, *Der Paulinismus, ein Beitrag zur Geschichte der urchristl. Theologie*², Leipzig, 1890, 1^{re} édit. 1873.
 J. BOYON, *Théologie du N. T.*, Lausanne, 1893-4 (2 vol.), 2^e édit. 1902-1905.
 W. F. ADENEY, *The Theology of the N. T.*, New-York, 1894.
 A. SABATIER, *L'Apôtre Paul, esquisse d'une histoire de sa pensée*³, Paris, 1896 (1^{re} édit. 1871).
 W. BEYSLAG, *Neutestam. Theologie*², Halle, 1896 (2 vol.).
 H. J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutest. Theologie*, Fribourg-en-B., 1897 (2 vol.).
 W. SCHMIDT, *Die Lehre des Ap. Paulus*, Gütersloh, 1898.
 C. HOLSTEN, *Das Evangelium des Paulus. II. Paulinische Theologie*. Berlin, 1898.
 G. B. STEVENS, *The Theology of the N. T.*, Édimbourg, 1899.
 B. WEISS, *Lehrbuch der bibl. Theologie des N. T.*⁷, Stuttgart, 1903.
 G. B. STEVENS, *The Pauline Theology*² (a study on the origin and correlation of the doctrinal teachings of the Ap. Paul), New-York, 1905.
 * F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, 1^{re} partie, Paris, 1908.
 A. SCHLATTER, *Die Lehre der Apostel*, Tübingue, 1910.
 P. FEINE, *Theologie des neuen Testaments*, Leipzig, 1910.
 H. C. SHELDON, *New Testament Theology*, New-York, 1911.

2. Histoires du siècle apostolique.

- A. NEANDER, *Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel*, Hambourg, 1832, 5^e édit. 1862.
 A. F. GFRÖRER, *Geschichte des Urchristenthums*, Stuttgart, 1838.
 G. V. LECHLER, *Das apost. und nachapost. Zeitalter*, Stuttgart, 1851, 3^e édit. Karlsruhe, 1885.
 THIERSCH, *Die Kirche im apost. Zeitalter*, Augsburg, 1852, 3^e édit. 1879.
 LANGE, *Das apostol. Zeitalter*, Brunswick, 1853-4.
 H. EWALD, *Geschichte des apost. Zeitalters*³, Göttingue, 1868 (t. VI de *Geschichte des Volkes Israel*).
 HAUSRATH, *Die Zeit der Apostel*, Heidelberg, 1872 (t. II de *Neutestam. Zeitgeschichte*).
 * C. FOUARD, *Les origines de l'Église. Saint Paul, ses missions*, Paris, 1894; *Ses dernières années*, Paris, 1897.
 A. C. MAC GIFFERT, *A history of christianity in the apostolic age*, New-York et Édimbourg, 1897.
 O. PFLEIDERER, *Das Urchristenthum, seine Schriften und Lehren, in geschichtl. Zusammenhang*, Berlin, 1887 (2^e édit. très retouchée, 1902).
 C. WEIZSÄCKER, *Das apostol. Zeitalter*³, Tübingue et Leipzig, 1902.
 * LE CANUS, *L'œuvre des Apôtres*, Paris, 1905 (3 vol.).
 J. FELTEN, *Neutestam. Zeitgeschichte, oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel*, Ratisbonne, 1910 (2 vol.).

II. QUESTIONS PARTICULIÈRES.

1. Conversion de Paul, son évangile, etc.

- A. HAUSRATH, *Der Apostel Paulus*², Heidelberg, 1872.
 IRONS, *Christianity as taught by S. Paul*, 1876.

- J. F. CLARKE, *The ideas of the Ap. Paul translated into their modern equivalents*, Boston, 1884.
- O. PFLEIDERER, *The influence of the Apostle Paul on the development of Christianity*, Londres, 1885 (*Hibbert Lectures*).
- C. EVERETT, *The Gospel of Paul*, Boston, 1893.
- A. B. BRUCE, *St. Paul's conception of Christianity*², Édimbourg, 1894 (1^{re} édit. 1889); *Paul's conversion and the Pauline Gospel* (dans *Presbyterian Review*, 1880, p. 652).
- O. CONE, *Paul, the man, the missionary and the teacher*, New-York, 1898.
- THACKERAY, *The relation of St. Paul to contemporary Jewish thought*, Londres, 1900.
- C. ANDERSON SCOTT, *The Gospel according to St. Paul. Its character and course* (dans *Expositor*, 1900, t. II, p. 202-210).
- *V. ROSE, *Études sur la théol. de S. Paul. I. Comment il a connu le Christ* (dans *Revue bibl.* 1902, p. 321-346).
- *BOURGINE, *Conversion de saint Paul. Saint Paul a-t-il été halluciné?* Paris, 1902.
- *E. MOSKE, *Die Bekehrung des heil. Paulus. Eine exegetisch-kritische Untersuchung* (point de vue catholique, bibliographie complète), Munster, 1907.
- DU BOSE, *The Gospel according to St. Paul*, Londres, 1907.
- TH. OEHLER, *Der Ap. Paulus und sein Evangelium als Autorität für den Glauben*, Bâle, 1907.
- *S. PROTIN, *La théologie de S. Paul. L'évangile de S. Paul* (dans *Revue Augustinienne*, avril 1908).
- A. SEELIGMÜLLER, *War Paulus Epileptiker? Erwägungen eines Nervenarztes*, Leipzig, 1910.

2. Psychologie. Chair et esprit. Péché.

- THOLUCK, *Ueber σὰρξ als Quelle der Sünde*, dans *Stud. und Krit.* 1855, fasc. 3.
- HOLSTEN, *Die Bedeutung des Wortes σὰρξ im Lehrbegriff des Paulus*, 1855, incorporé dans *Zum Evangelium des Paulus und Petrus*, Rostock, 1868.
- KRUMM, *De notionibus psychologicis Paulinis*, 1858.
- L. ERNESTI, *Vom Ursprung der Sünde nach paulin.* *Lehrgehalte*, Göttingue, 1862.
- O. PFLEIDERER, *Das paulinische Πνεῦμα*, dans *Zeitschrift für wiss. Theol.* XIV (1871), p. 161-182.
- ECKLUND, *Σὰρξ vocab. quid apud Paulum significet*, Lund, 1872.
- H. LÜDEMANN, *Die Anthropologie des Ap. Paulus*, Kiel, 1872.
- H. WENDT, *Die Begriffe Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch*, Gotha, 1878.
- W. P. DICKSON, *St. Paul's use of the terms Flesh and Spirit*, Glasgow, 1883.
- J. GLOËL, *Der Stand im Fleische nach paulinischem Zeugnis*, Halle, 1886; *Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus*, Halle, 1888.
- II. GUNKEL, *Die Wirkungen des Heiligen Geistes, nach der populären Anschauung der apost. Zeit und nach der Lehre des Ap. Paulus*, Göttingue, 1888 (3^e édit. anastatique 1909).
- A. WESTPHAL, *De Epist. Pauli ad Romanos septimo capite (7-25) commentatio critico-theologica*, Toulouse, 1888.
- T. SIMON, *Die Psychologie des Ap. Paulus*, Göttingue, 1897.
- *H. SLADCEK, *Paulinische Lehre über das Moralsubjekt, als anthropologische Vorschule zur Moralthologie des heil. Ap. Paulus*, Ratisbonne, 1899.
- R. TRÜMPERT, *Die Lehre von der Sünde nach den Schriften des N. T.*, Darmstadt, 1901.

- E. SOKOLOWSKI, *Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen mit einander. Eine exegetisch-religionsgesch. Untersuchung*, Göttingue, 1903.
 H. WINDISCH, *Die Entsündigung des Christennach Paulus*, Leipzig, 1908.
 J. ARNAL, *La notion de l'Esprit. I. La doctrine paulinienne*, Paris, 1908.
 R. STEINMETZ, *Das Gewissen bei Paulus*, Berlin, 1911.

3. Théodicée et prédestination.

- POELMAN, *De Jesu Apostolorumque, Pauli præsertim, doctrina de prædestinatione divina et morali hominis libertate*, Groningue, 1851.
 B. WEISS, *Die Prädestinationslehre des Ap. Paulus* (dans *Jahrb. f. deutsche Theologie*, t. II, 1857, p. 54-115).
 *LAMPING, *Pauli de prædestinatione decretorum enarratio*, Liège, 1858.
 W. BEYSCHLAG, *Die paulin. Theodicee*, Berlin, 1868 (2^e édit. 1896).
 E. MÉNÉGOZ, *La prédestination dans la théologie paulinienne*, Paris, 1884.
 GOENS, *Le rôle de la liberté humaine dans la prédestination paulinienne*, Lausanne, 1884.
 *V. WEBER, *Kritische Geschichte der Exegese des 9 Kapitels resp. der verse 14-23 des Römerbriefes bis auf Chrysostomus und Augustinus einschliesslich*, Wurzburg, 1889.
 K. MÜLLER, *Die göttliche Zuvorersehung und Erwählung nach dem Evang. des Paulus*, Halle, 1891.
 J. DALMER, *Die Erwählung Israels nach der Heilsverkündigung des Ap. Paulus*, Gütersloh, 1894; *Zur paulin. Erwählungslehre* dans *Greifswälder Studien*, Gütersloh, 1895.
 KÜHL, *Zur paulin. Theodicee* (dans *Theol. Studien en l'honneur de B. Weiss*), Göttingue, 1897.
 E. WEBER, *Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm. 9-11*, Leipzig, 1911.

4. Christologie et sotériologie.

- TISCHENDORF, *Doctrina Pauli apostoli de vi mortis Christi satisfactoria*, Leipzig, 1837.
 RABIGER, *De christologia Paulina*, Breslau, 1852.
 R. SCHMIDT, *Die paulin. Christologie in ihrem Zusammenhange mit der Heilslehre des Apostels*, Göttingue, 1870.
 A. DIETZSCH, *Adam und Christus, Rom. V, 12-21*, Bonn, 1871.
 E. MÉNÉGOZ, *Le péché et la rédemption d'après saint Paul*, Paris, 1882.
 W. WEIFFENBACH, *Zur Auslegung der Stelle Phil. II, 5-11, zugleich ein Beitrag zur paulin. Christologie*, Leipzig, 1884.
 A. SEEBERG, *Die Anbetung des Herrn bei Paulus*, Riga, 1891.
 W. P. DU BOSE, *The soteriology of the N. T.*, New-York, 1892.
 A. SEEBERG, *Der Tod Jesu in seiner Bedeutung für die Erlösung*, Leipzig, 1895.
 KARL, *Beiträge zum Verständniss der sotériologischen Erfahrungen und Spekulationen des Ap. Paulus*, Strasbourg, 1896.
 E. H. GIFFORD, *The Incarnation, a study of Phil. II, 5-11*, New-York, 1897.
 D. SOMERVILLE, *Saint Paul's conception of Christ or the doctrine of the second Adam*, Edimbourg, 1897.
 *J. LABOURT, *Notes d'exégèse sur Phil. II, 5-11* (dans *Revue bibl.* VII, 1898, p. 402-415 et 553-563).
 *V. ROSE, *Études sur la théol. de saint Paul. II. Jésus-Christ, seigneur et fils de Dieu* (dans *Revue bibl.* 1903, p. 337, 361).
 J. DENNEY, *The death of Christ; its place and interpretation in the N. T.*, Londres, 1903.
 M. BRÜCKNER, *Die Entstehung der paulin. Christologie*, Strasbourg, 1903.

- A. ARNAL, *La personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain*, Paris, 1904.
- J. F. S. MUTH, *Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung*, Munich, 1904.
- E. MÉNÉGOZ, *La mort de Jésus et le dogme de l'expiation*, Paris, 1905.
- *C. VAN CROMBRUGGHE, *De soteriologiæ christianæ primis fontibus*, Louvain, 1905.
- STEVENS, *The Christian doctrine of salvation*, Édimbourg, 1905.
- *H. COUGET, *La divinité de Jésus-Christ. L'enseignement de saint Paul*, Paris, 1906.
- WETZEL, *Grundlinien der Versöhnungslehre*², Leipzig, 1906.
- ANONYME, *The fifth Gospel, being the Pauline interpretation of the Christ*, Londres, 1907.
- *A. ROYET, *Étude sur la christologie des Épîtres de saint Paul*, Lyon, 1907.
- J. KÖGEL, *Christus der Herr. Erläuterungen zu Phil. 2, 5-11*, Gütersloh, 1908.
- W. OLSCHESKI, *Die Wurzeln der paulin. Christologie*, Königsberg, 1909.

5. Foi et justification.

- LIPSIUS, *Die paulin. Rechtfertigungslehre*, Leipzig, 1853.
- J. WINTER, *Essai sur la prédestination d'après saint Paul*, 1862.
- *J. WIESER, *Pauli apostoli doctrina de justificatione ex fide sine operibus et ex fide operante*, Trente, 1874.
- G. SCHNEIDERMAN, *De fidei notione ethica paulina*, Leipzig, 1880.
- FRICKE, *Der paulin. Grundbegriff der δικαιόσθην Θεοῦ erörtert auf Grund von Röm. 3, 21-26*, Leipzig, 1887.
- G. SCHWARZ, *Justitia imputata? Eine neue Erklärung der entscheidenden Ausprüche des Ap. Paulus über die Rechtfertigung*, Heidelberg, 1892.
- E. SCHÆDER, *Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus*, Gütersloh, 1893.
- B. BARTMANN, *St Paulus und St Jacobus über die Rechtfertigung*, Fribourg-en-B., 1897 (*Bibl. Studien*, fasc. II, t. I).
- E. RIGGENBACH, *Die Rechtfertigungslehre des Ap. Paulus*, Stuttgart, 1897.
- H. CREMER, *Die paulin. Rechtfertigungslehre im Zusammenhange ihrer geschichtl. Voraussetzungen*, Gütersloh, 1900.
- H. F. NOESGEN, *Der Schriftbeweis für die evangelische Rechtfertigungslehre*, Halle, 1901.
- LUTGERT, *Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben*, Berlin, 1903.
- E. KÜHL, *Rechtfertigung auf Grund Glaubens und Gericht nach den Werken bei Paulus*, Königsberg, 1904; *Die Stellung des Jacobusbriefes zum alttestam. Gesetz und zur paulin. Rechtfertigungslehre*, Königsberg, 1905.
- K. MÜLLER, *Beobachtungen zur paulin. Rechtfertigungslehre*, Leipzig, 1905.
- J. H. GERRETSEN, *Rechtvaardigmaking bij Paulus*, Nimègue, 1905.
- E. CREMER, *Rechtfertigung und Wiedergeburt*, Gütersloh, 1907 (*dans Beiträge zur Förderung christl. Theologie*, année XI, fasc. 5).
- *E. TOBAC, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908.

6. Morale.

- L. ERNESTI, *Die Ethik des Ap. Paulus in ihren Grundzügen dargestellt*³, Göttingue, 1880 (1^{re} éd. 1868).
- VON SODEN, *Die Ethik des Paulus* (*dans Zeitschrift f. Theol. u. Kirche*, 1892, p. 109-146).

- JACOBY, *Die neutestam. Ethik*, 1899 (livre III : *Die Lehre des Ap. Paulus*, p. 243-406).
 TITIUS, *Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit*, Tubingue, 1900 (2^e partie de *Die neutest. Lehre von der Seligkeit*).
 *CH. CALIPPE, *Saint Paul et la cité chrétienne*, Paris, 1902.
 G. BINDEMANN, *Das Gebet um tägliche Vergebung der Sünden in der Heilsverkündigung Jesu und in den Briefen des Apostels Paulus*, Gütersloh, 1902.
 *A. RADEMACHER, *Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulin. und der johann. Theologie*, Fribourg-en-B., 1903.
 A. JUNCKER, *Die Ethik des Apostels Paulus*, Halle, 1904; *Das Gebet bei Paulus*, Berlin, 1905 (*Biblische Zeit- und Streitfragen*, n° 6).
 *V. ERMONI, *Saint Paul et la prière*, Paris, 1907.
 W. E. CHADWICK, *The Pastoral Teaching of St. Paul*, Édimbourg, 1910.
 A. B. D. ALEXANDER, *The Ethics of Paul*, Glasgow, 1910.

7. Eschatologie.

- STÄHELIN, *Zur paulin. Eschatologie* (dans *Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1874, p. 199-218).
 FR. KOESTLIN, *Die Lehre des Ap. Paulus von der Auferstehung* (dans *Zeitschrift f. deutsche Theol.*, 1877, p. 259).
 *L. ATZBERGER, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im A. und N. Testament*, Fribourg-en-B., 1890.
 R. KABISCH, *Die Eschatologie des Paulus*, Göttingue, 1893.
 SLOTEMAKER DE BRUINE, *De eschatologische Voorstellingen in I en II Corinthe*, Utrecht, 1894.
 E. TEICHMANN, *Die paulin. Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehung zur jüdischen Apocalyphtik*, Leipzig, 1896.
 P. VOLZ, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tubingue, 1903.
 KENNEDY, *St. Paul's conceptions of the last things*, Londres, 1904.
 E. KÜHL, *Ueber 2. Korinther 5, 1-10. Ein Beitrag zur Frage nach dem Hellenismus bei Paulus*, Königsberg, 1904.
 *FR. TILLMANN, *Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen*, Fribourg-en-B., 1909.

8. La controverse Paul et Jésus.

- P. WERNLE, *Die Anfänge unserer Religion*, Tubingue, 1901.
 P. FEINE, *Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus nach seinem Werdegang dargestellt*, Leipzig, 1899 et *Jesus Christus und Paulus*, Leipzig, 1902; cf. *Rev. bibl.*, 1904, p. 117-120.
 GOGUEL, *L'Apôtre Paul et Jésus-Christ*, Paris, 1904.
 WEINEL, *Paulus, der Mensch und sein Werk*, Tubingue, 1904.
 W. WREDE, *Paulus*, Leipzig, 1905.
 KAFTAN, *Jesus und Paulus*, Tubingue, 1906 (à propos de Bousset et de Wrede).
 KÖELBING, *Die geistige Einwirkung der Person Jesu auf Paulus*, Göttingue, 1906.
 A. MEYER, *Wer hat das Christentum begründet, Jesus oder Paulus?* Tubingue, 1907.
 A. JÜLICHER, *Paulus und Jesus*, Tubingue, 1907.
 J. WEISS, *Christus. Die Anfänge des Dogmas*, Tubingue, 1909; *Paulus und Jesus*, Berlin, 1909.
 WUSTMANN, *Jesus und Paulus. Die Abhängigkeit des Apostels von seinem Herrn*, Gütersloh, 1909.

CH. A. A. SCOTT, *Jesus and Paul*, Londres, 1909 (*Cambridge Biblical Essays*).
 *P. DAUSCH, *Jesus und Paulus*, Munster, 1910 (*Bibl. Zeitfragen*).

Articles de revues : H. WENDT, *Die Lehre des Paulus verglichen mit der Lehre Jesu* dans *Zeitschrift f. Theol. und Kirche*, t. IV, 1894, p. 1-78; A. HILGENFELD, *Jesus und Paulus* dans *Zeitschrift f. wiss. Theol.*, t. XXXVII, 1894, p. 481-541; H. HOLTZMANN, *Zum Thema Jesus und Paulus* dans *Protest. Monatschrift*, 1900, p. 465-6; E. VISCHER, sur la même question depuis 1902 dans *Theol. Rundschau*, 1905, fasc. 4 et 5; BRÜCKNER, réplique à Vischer dans *Zeitschrift f. neutest. Wissenschaft*, 1906, p. 112-9; *Back to Christ* dans *Dict. of Christ and the Gospels*, t. I, p. 161-7; J. MOFFATT, *Some recent literature upon Paul and Paulinism*, dans *Review of Theol. and Philos.*, juillet 1908, p. 1-13; W. MORGAN, *The Jesus-Paul Controversy* dans *The Expository Times*, t. XX (1908), p. 9-12 et 55-58; R. STEINMETZ, *Jesus und Paulus* dans *Theol. Literaturblatt*, t. XXX (1909), p. 481-485; WEBER, *Das alte und das neue Paulusbild* dans *Neue kirchl. Zeitschrift*, t. XX (1909), p. 626-649; L. IHMELS, *Jesus und Paulus* (*Ibid.*, p. 452-516).

9. Questions diverses.

a) Le paganisme.

ROGGE, *Die Anschauungen des Ap. Paulus von dem relig.-sittl. Character des Heidenthums*, Fürstenwalde, 1887.
 BEYSCHLAG, *Hat der Ap. Paulus die Heidengötter für Dämonen gehalten*, Halle, 1894.

b) Le judaïsme et la Loi.

B. DUHM, *Pauli apost. de Judæorum religione judicia*, Göttingue, 1873.
 A. ZAHN, *Das Gesetz Gottes nach der Lehre und Erfahrung des Ap. Paulus*², Halle, 1892.
 E. GRAFE, *Die paulin. Lehre vom Gesetz nach den vier Hauptbriefen*², Leipzig, 1893.
 SCHULZ, *Τὸ ὄν ὁ νόμος; Verhältniss von Gesetz, Sünde und Evangelium nach Gal. 3* (dans *Stud. und Krit.* 1902, p. 5-55).

c) Connaissance de Dieu et de la loi naturelle.

KÄHLER, *Auslegung von Kap. 2, 14-16 im Römerbrief* (dans *Stud. und Krit.*, t. XLVII, 1874, p. 261-306).
 GIESECKE, *Zur Exegese von Röm. 2, 11-16* (*Ibid.*, t. LIX, 1886, p. 173-182).
 *J. QUIRMBACH, *Die Lehre des hl. Paulus von der natürlichen Gotteserkenntnis und dem natürlichen Sittengesetz*, Fribourg-en-B., 1906.

d) Angéologie et démonologie.

O. EVERLING, *Die paulinische Angelologie und Dämonologie*, Göttingue, 1888.

Nous jugeons convenable d'ajouter ici une liste alphabétique des ouvrages dont nous nous sommes servi et que nous avons eu occasion

de mentionner. Elle ne donne que le titre abrégé, le plus souvent en français, ou une brève indication du sujet. Pour des informations plus complètes et plus précises, on se reportera à l'endroit cité. Cette liste comporte d'ailleurs quatre exceptions générales :

- 1° Tous les ouvrages contenus dans la liste précédente.
- 2° Les auteurs antérieurs au XIX^e siècle.
- 3° Les commentateurs anciens et modernes.
- 4° Les grands recueils ou collections anonymes.

ABBOTT, <i>Le folklore macédonien</i>	F ₂ , 157
ACHELIS, <i>Virgines subintroductæ</i>	I, 150
ALÈS (A. D'), <i>La théologie de Tertullien</i>	T ₂ , 394
ALÈS (A. D'), <i>sur ἀρπαγμὸν ἡγεῖσθαι</i> (Phil. 27)	U, 451 (5 ^e édit.)
ALLARD, <i>Les esclaves chrétiens</i>	I, 389
ANDERSEN, <i>L'eucharistie dans les deux premiers siècles</i>	II, 382
ANONYME, <i>sur l'authenticité des Pastorales</i>	V, 468
ANRICH, <i>L'influence des mystères sur le christianisme</i>	T ₂ , 395
BAINVEL, <i>sur la satisfaction d'après S. Anselme</i>	P ₂ , 313
BATIFFOL, <i>Études de théologie positive</i>	I, 166
BATIFFOL, <i>Édit. des « Tractatus Origenis »</i>	Z, 511
BATIFFOL, <i>L'Église naissante</i>	II, 431
BATTANDIER, <i>sur la dernière génération humaine</i>	I, 112
BAUR, <i>Paul apôtre de Jésus-Christ</i>	II, 2; J, 256
BAUR, <i>contre l'authenticité des Pastorales</i>	I, 456
BELSER, <i>L'apologie de Paul dans l'Ép. aux Galates</i>	I, 228
BELSER, <i>Introduction au Nouveau Testament</i>	Z, 516
BERNARD, <i>sur la communion des saints</i>	I, 425
BERTHOLET, <i>L'état après la mort</i>	Y ₂ , 494
BERTHOUD, <i>Sabatier et Schleiermacher</i>	II, 12
BERTRAND, <i>La rédemption dans le système de Ritschl</i>	O ₂ , 314
BEURLIER, <i>Le culte impérial</i>	G ₂ , 190
BEURLIER, <i>Les honneurs divins rendus à Alexandre</i>	G ₂ , 190
BEYSCHLAG, <i>contre l'hypothèse de Holsten</i>	II, 3
BIEDERLACK, <i>sur le privilège de Paul</i>	I, 157
BINDEMANN, <i>La prière pour le pardon des péchés</i>	B ₂ , 65
BLASS, <i>sur le texte et le rythme de l'Ép. aux Hébreux</i>	I, 498
BODEMEYER, <i>La doctrine de la kénose</i>	K ₂ , 241
BOECKENHOFF, <i>Le décret apostol. dans les cinq premiers siècles</i>	C, 79
BOEHL, <i>Les citations de l'A. T. dans le N.</i>	B, 39
BOEHMER, <i>sur la formule baptismale « in nomine »</i>	U ₂ , 399
BOK, <i>sur la Rédemption d'après S. Paul</i>	L, 289
BONWETSCH, <i>Édit. de S. Méthode</i>	U, 447
BORNEMANN, <i>sur l'eschatologie de 1 et 2 Thessal.</i>	F, 118
BOUSSET, <i>Religion du judaïsme</i>	I, 33, 306
BOUSSET, <i>L'Antéchrist dans la tradition ancienne</i>	II, 512
BRANDT, <i>sur la formule baptismale « in nomine »</i>	U ₂ , 399
BRUCE, <i>sur la doctrine de l'Ép. aux Hébreux</i>	I, 510
BRUDERS, <i>La composition de l'Église jusqu'en 175</i>	II, 431
BRUSTON, <i>sur le propos divin</i>	I, 281
BRUSTON, <i>sur le sens de ἱλαστήριον</i>	L, 288
BÜCHEL, <i>L'Ép. aux Hébreux et l'Ancien Testament</i>	Z, 515
BUHL, <i>Édit. du diction. hébreu de Gesenius</i>	L, 288
BULTMANN, <i>sur Paul et les cynico-stoïciens</i>	II, 477
CAGNAT, <i>Inscriptions grecques relatives aux choses romaines</i>	G ₂ , 189

- CANDLISH, *sur la résurrection du Christ et notre justification*..... N₂, 305
 CERIANI, *Édit. de la « Vie d'Adam et d'Ève »*..... M₂, 263
 CHAPMAN, *Aristion auteur de l'Ép. aux Hébreux*..... Z, 516
 CHARLES, *La doctrine de la vie future*..... Y₂, 494
 CHASE, *L'Oraison dominicale dans l'Église primitive*..... II, 181
 CHASE, *sur l'authenticité des Actes des apôtres*..... A, 16
 CHASE, *sur la formule du baptême*..... U₂, 400
 CHRIST, *La prière d'après le N. T.*..... II, 470
 CLEMEN, *Chronologie des lettres pauliniennes*..... A, 15
 CLEMEN, *sur les sources des Actes des apôtres*..... A, 16
 CLEMEN, *sur les citations de l'A. T. dans le N.*..... B, 39
 CLEMEN, *Paul, sa vie et son œuvre*..... V, 467
 CLEMEN, *L'Évangile du Christ*..... U₂, 402
 CONDAMIN, *Le livre d'Isaïe*..... O₂, 306
 CONYBEARE, *sur la démonologie du N. T.*..... D₂, 111
 COPPIETERS, *Le décret des Apôtres*..... D, 80
 COPPIETERS, *sur le texte des Actes des apôtres*..... D, 80
 COPPIETERS, *La doxologie de l'Ép. aux Éphés.*..... II, 128
 CORLUI, *Spicilegium biblicum*..... I, 112
 CORNELY, *Introduction*..... I, II
 CRAMER, *Édit. des « Catena »*..... I, 478 etc.
 CREMER, *Lexique du grec du N. T.*..... II, 174 etc.
 CURTIUS, *Paul à Athènes*..... I, 89
- DAVIDSON, *sur la doctrine de l'Ép. aux Hébreux*..... I, 510
 DE BAËTS, *L'obéissance libre du Christ*..... II, 275
 DEISSMANN, *La formule « in Christo Jesu »*..... T, 434
 DEISSMANN, *Études bibliques et Nouvelles ét. bibliques*..... I, 24 etc.
 DEISSMANN, *sur le sens du mot ἰλαστήριον*..... L, 287
 DEISSMANN, *à propos des « éléments du monde »*..... F₂, 160
 DEISSMANN, *Licht vom Osten*..... G₂, 190
 DELATTRE, *La dernière génération humaine*..... I, 112
 DELITZSCH, *La psychologie biblique*..... K₂, 241
 DELITZSCH, *Dictionnaire assyrien*..... L, 288
 DENIFLE, *Les écrivains occidentaux sur la justification*..... I, 262
 DE SMEDT, *L'organisation des églises chrétiennes*..... Y, 494
 DICK, *Le pluriel littéraire chez Paul*..... I, 98
 DIELS, *Fragments de philosophes antérieurs à Socrate*..... F₂, 156
 DIELS, *Étude lexicographique sur « Elementum »*..... F₂, 160
 DITTENBERGER, *Inscriptions grecques*..... G₂, 189
 DITTMAR, *Vetus Testam. in Novo*..... B, 39
 DOBSCHÜTZ (VON), *sur la prétendue trichotomie de S. Paul*..... II, 76
 DOBSCHÜTZ (VON), *Les communautés primitives*..... Y₂, 494
 DOELLINGER, *Le christianisme et l'Église*..... II, 25
 DOERHOLT, *La satisfaction du Christ*..... P₂, 313
 DORNER, *sur l'immutabilité de Dieu*..... K₂, 241-2
 DOUAIS, *Origines de l'épiscopat*..... Y, 494
 DOUGLASS ROUND, *sur la date de l'Ép. aux Galates*..... I, 223
 DRESCHER, *La vie de Jésus dans les écrits de Paul*..... II, 235
 DRUMMOND, *Études sur Philon*..... II, 169
 DURAND, *La divinité de J.-C. dans S. Paul*..... II, 182
 DURAND, *à propos du Christ « premier-né »*..... H₂, 197
- ENGLMANN, *Les charismes*..... II, 184
 ESPENBERGER, *Le péché originel d'après S. Augustin*..... M, 307
- FINCKE, *Les titres honorifiques décernés aux Césars*..... G₂, 190

FINDLAY, à propos de l'idée mère de la théologie paulin.....	II, 47, 49
FINDLAY, sur l'authenticité de 2 Thessal.....	A, 14
FISCHER, Paganisme et révélation.....	I, 271
FLECK, Édit. du Testament de Salomon.....	F ₂ , 161
FONCK, sur les charismes.....	H, 184
FRANKLAND, L'eucharistie à l'origine.....	II, 381
FRANZELIN, De Verbo incarnato.....	II, 266
FRANZELIN, De eucharistiæ sacramento et sacrificio.....	II, 382
FREY, La chute de l'homme d'après les idées juives.....	M ₂ , 263
FREY, L'angélogologie juive au temps de J.-C.....	D ₂ , 111
FRITZSCHE, sur le sens de κλήρωμα.....	R, 416
FROGET, L'habitation du Saint-Esprit.....	II, 420
FUNK, Édit. des Pères apostoliques.....	C, 77 etc.
FUNCK, La Didascalia et les Constit. apost.....	C, 78
FUNKE, La satisfaction d'après S. Anselme.....	P ₂ , 313
GALTIER, sur les droits du démon dans S. Irénée.....	P ₂ , 311
GESS, La personne du Christ.....	K ₂ , 241
GESS, sur la doctrine de l'expiation.....	II, 276
GIFFORD, sur l'incarnation, Phil. II, 5-11.....	U, 451
GODET, sur la valeur de la mort rédemptrice.....	II, 276
GODET, Introduction au N. T.....	I, 8
GOGUEL, Les chrétiens et l'empire romain.....	G ₂ , 190
GOLTZ (VON DER), La prière chez les premiers chrétiens.....	II, 470
GORE, Sur le sujet de Rom. IX-XI.....	I, 354
GRAFE, sur les rapports de Paul et de la Sagesse.....	I, 23
GRANDERATH, Actes et Histoire du concile du Vatican.....	I, 272
GRENFELL et HUNT, Papyrus d'Oxyrhynchus.....	I, 160
GRENFELL et HUNT, Papyrus du Fayoum.....	L, 287
HACKSPILL, sur l'angélogologie néo-testam.....	R, 407
HARNACK, Chronol. de l'ancienne littér. chrét.....	A, 14
HARNACK, sur S. Luc auteur des Actes des apôtres.....	A, 15
HARNACK, Origine et évolution de l'organ. ecclésiastique.....	A ₂ , 58
HARNACK, Militia Christi.....	II, 448
HARNACK, sur l'auteur de l'Ép. aux Hébreux.....	Z, 516
HARRIS (RENDEL), sur la composition épistolaire.....	E, 101
HASSE, A propos de la kénose.....	K ₂ , 242
HATCH, Études sur le grec biblique.....	II, 75
HATCH, Organisation des églises primitives.....	Y, 494
HAUPT, à propos des « éléments du monde ».....	F ₂ , 160
HEIGL, sur l'auteur de l'Ép. aux Hébreux.....	I, 504
HEINRICHS, La satisfaction d'après S. Anselme.....	P ₂ , 313
HESSE, sur l'origine des Pastorales.....	V, 467
HILGENFELD, contre l'authenticité des Actes des apôtres.....	A, 16
HILGENFELD, sur le Christ de Paul.....	II, 169
HOBART, Langage médical de S. Luc.....	A, 16
HOFFMANN, L'eucharistie à l'origine.....	II, 383
HOLLMANN, contre l'authenticité de 2 Thessal.....	A, 14
HOLSTEN, Évangile de Paul et de Pierre.....	II, 3; I, 47
HOLSTEN, La vision du Christ et la genèse de l'Évang. de Paul.....	II, 3; I, 47
HOLTZMANN, contre l'authenticité des Pastorales.....	I, 456
HOLTZMANN, sur la catéchèse primitive.....	B ₂ , 61
HOLZMEISTER, Dominus autem Spiritus est.....	J ₂ , 221
HORT, Christianisme judaïque.....	X, 487
HORT, L'Église chrétienne.....	I, 426
HOWSON, Métaphores de S. Paul.....	I, 20

- HUGHES, *Diction. de l'Islam*..... L, 288
HUGON, *sur le mystère de la rédemption*..... P₂, 313
HÜHN, *Les citations de l'A. T. dans le N.*..... B, 39
INNITZER, *L'hymne de l'Ép. aux Éphés.*..... II, 128
JACQUIER, *Histoire des livres du N. T.*..... I, 506
JÜLICHER, *sur l'histoire de l'eucharistie*..... II, 383
JÜLICHER, *Introduction au N. T.*..... A, 14
JÜNGST, *sur les sources des Actes*..... A, 15
KAHNIS, *Doctrine de l'Esprit-Saint*..... K₂, 241
KARL, *sur la formule « in Christo Jesu »*..... T, 436
KAUTZSCH, *sur les citations de l'A. T. dans S. Paul*..... B, 38
KAUTZSCH, *Die Pseudepigraphen des A. T.*..... M, 305 etc.
KELLERMANN, *Études critiques sur l'origine du christianisme*..... II, 18
KELLNER, *Jésus de Nazareth*..... II, 512
KENNEDY, *Sources du grec du N. T.*..... I, 24
KERN, *Inscriptions de Magnésie du Méandre*..... G₂, 189
KLOPPER, *sur la loi naturelle connue des païens*..... K, 278
KLOSTERMANN, *Vindiciæ Lucanæ*..... A, 16
KLOSTERMANN, *Édit. d'Origène et d'Eusèbe*..... U, 447
KNABENBAUER, *sur l'immort. de l'âme*..... I, 271
KNOWLING, *Le témoignage rendu par Paul à Jésus*..... II, 235
KOCH, *sur les Virgines subintroductæ*..... I, 151
KOECHLY, *Édit. de Manéthon le poète*..... F₂, 157
KOENIG, *Grammaire hébraïque*..... L, 288
KOENIG, *L'incarnation*..... K₂, 240
KOHUT, *sur la démonologie et le parsisme*..... D₂, 111
KOLB, *Libre arbitre et prescience d'après S. Augustin*..... P, 352 (5^e édit.)
KORNEMANN, *sur l'histoire du culte impérial*..... G₂, 190
KRAUS, *Le renouvellement de la création matérielle*..... I, 330
KRAUSS, *sur le baptême juif*..... U₂, 402
KROYMANN, *Édit. de Tertullien*..... U, 449
KRUMMEL, *sur le texte « Dominus autem spiritus est »*..... J₂, 221
LABERTHONNIÈRE, *à propos de la théologie de S. Paul*..... II, 45
LADEUZE, *sur l'agape dans I Corinth.*..... I, 166
LAGERCRANTZ, *Étude lexicographique sur « elementum »*..... F₂, 160
LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs*..... II, 487
LAGRANGE, *La paternité de Dieu dans l'A. T.*..... II, 206
LASONDER, *La langue de Paul*..... E, 103
LEBRETON, *Les origines de la Trinité*..... II, 211
LECLERCQ, *sur la catéchèse primitive*..... B₂, 66
LEMONNYER, *à propos des « éléments du monde »*..... F₂, 160
LEMONNYER, *sur l'air comme séjour des anges*..... D₂, 115
LEMONNYER, *sur l'Ép. aux Phil. 2^{12.13}*..... II, 125
LÉVI, *Le péché originel dans les sources juives*..... M₂, 263
LÉVI, *sur le baptême juif*..... U₂, 402
LICHTENBERGER, *sur la kénose*..... K₂, 240
LIEBNER, *Dogmatique chrétienne*..... K₂, 240
LIEBNER, *à propos de la kénose*..... K₂, 242
LIGHTFOOT, *sur les faux docteurs de Colosses*..... I, 396
LIGHTFOOT, *sur le sens de πλήρωμα*..... R, 416
LIGHTFOOT, *sur le sens des mots μορφή et σχῆμα*..... I, 442
LIGHTFOOT, *sur la synonymie de ἐπίσκοπος et πρεσβύτερος*..... Y, 489
LINGENS, *sur le texte christol. de l'Ép. aux Phil.*..... I, 440

LOENING, <i>L'organisation du christianisme primitif</i>	Y,
LOMAN, <i>Quæstiones Paulinæ</i>	A, 13
LOOFS, <i>sur la kénose</i>	K ₂ , 241
MACKINTOSH, <i>à propos de la kénose</i>	K ₂ , 242
MAI, <i>Édit. de la nouvelle Biblioth. des Pères</i>	U, 446
MANGOLD, <i>Les erreurs combattues dans les Pastorales</i>	I, 456
MARQUARDT, <i>sur l'esclavage dans l'antiquité</i>	I, 389
MATHESON, <i>Le Christ historique dans S. Paul</i>	II, 235
MÉNÉGOZ, <i>Comparaison de S. Paul et de S. Jacques</i>	I, 246
MÉNÉGOZ, <i>La théologie de l'Ép. aux Hébreux</i>	I, 510
MENZIES ALEXANDER, <i>L'infirmité de Paul</i>	I, 218
MÉRITAN, <i>L'ecclésiologie de l'Ép. aux Éphésiens</i>	I, 426
MICHIELS, <i>L'origine de l'épiscopat</i>	Y, 493
MOFFATT, <i>contre l'authenticité des Pastorales</i>	V, 467
MONNET, <i>Les citations de l'A. T. dans S. Paul</i>	B, 39
MORARD, <i>sur le libre arbitre et la prescience d'après S. Aug.</i>	P, 352 (5 ^e édit.)
MORIN, <i>sur l'Ambrosiaster</i>	I, 373
MORIN, <i>sur les mots « sanctorum communionem »</i>	II, 425
MOULTON, <i>Grammaire du grec du N. T.</i>	I, 98
MOULTON, <i>sur l'étymologie d'Asmodée</i>	D ₂ , 114
NEGELI, <i>Lexique de Paul</i>	I, 24
NAU, <i>Édit des « apotelesmata » d'Apoll. de Tyane</i>	F ₂ , 157
NESTLE, <i>Édition du N. T. grec et latin</i>	I, II
NESTLE, <i>sur le décret apostolique</i>	C, 78
NEWMAN, <i>La doctrine de la justification</i>	II, 302
NISIUS, <i>sur le texte christol. de l'Ép. aux Phil.</i>	I, 440
NOESGEN, <i>sur les emprunts orientaux de Paul</i>	II, 3
NOESGEN, <i>sur l'histoire de Jésus dans la prédic. apost.</i>	II, 235
OESTERLEY, <i>sur la démonologie de l'A. T.</i>	D ₂ , 111
PALIS, <i>L'évêque dans le N. T.</i>	Y, 494
PALMIERI, <i>Traité du mariage</i>	II, 392
PARET, <i>Paul et Jésus</i>	II, 234
PATERSON, <i>sur la définition du sacrifice</i>	II, 266
PATRIZI, <i>sur « in quo omnes peccaverunt »</i>	I, 296
PATRIZI, <i>sur la propagation du péché originel</i>	I, 298, 301
PAUL, <i>contre l'hypothèse de Holsten</i>	II, 3
PESCH, <i>L'idée de Dieu dans le paganisme</i>	I, 271
PESCH, <i>Dieu et les dieux</i>	I, 271
PESCH, <i>De Verbo incarnato</i>	II, 275
PETSCHENIG, <i>Édit. de Cassien</i>	N, 328
PORTER, <i>Le penchant au mal dans la théol. juive</i>	M, 306
PROTIN, <i>à propos des « éléments du monde »</i>	F ₂ , 160
RAMSAY, <i>S. Paul voyageur et citoyen romain</i>	A, 16
RAMSAY, <i>S. Luc le médecin</i>	A, 16
RAMSAY, <i>Études pauliniennes et autres</i>	A, 16
RAMSAY, <i>Galatie et Galates</i>	I, 223
RAMSAY, <i>sur l'olivier franc et le sauvageon</i>	II, 403
RAUSCHEN, <i>L'eucharistie dans les six premiers siècles</i>	II, 382
RENAN, <i>Les apôtres</i>	I, 47
RENAN, <i>Saint Paul</i>	H, 184
RESCH, <i>Le paulinisme et les Logia</i>	I ₂ , 218
RESCH, <i>Le décret apostolique</i>	C, 77
REUSS, <i>L'histoire sainte et la loi</i>	II, 285

- RÉVILLE, *Les origines de l'épiscopat*..... Y, 494
 RÉVILLE, *sur le sens du mot « sacramentum »*..... T₂, 394
 RIEHM, *La théologie de l'Ép. aux Hébreux*..... I, 510
 RITSCHL, *Justification et réconciliation*..... J, 256
 RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption*..... II, 286
 ROBINSON, *Éditeur de la Philocalie d'Origène*..... P, 336
 ROBINSON, *sur l'Église comme complément du Christ*..... I, 413
 ROBINSON, *sur la formule du baptême*..... U₂, 400
 ROEPE, *sur les citations de l'A. T. dans le N.*..... B, 38
 ROHR, *sur les troubles de l'église de Corinthe*..... I, 126

 SABATIER, *sur l'authenticité des Pastorales*..... V, 468
 SABATIER, *Vie intime des dogmes*..... II, 12
 SABATIER, *Théorie de la connaissance religieuse*..... II, 12
 SABATIER, *Philosophie d'une religion*..... II, 12
 SABATIER, *Doctrine de l'expiation*..... II, 12
 SABATIER, *Religions d'autorité et Religion de l'Esprit*..... II, 12
 SANDAY, *sur ce que Paul savait de Jésus*..... II, 235
 SANDAY, *sur la date du concile apostolique*..... C, 76
 SANDAY, *sur la philos. de l'histoire dans S. Paul*..... II, 137
 SCHÆDER, *sur le passage Phil. 2¹²⁻¹³*..... II, 125
 SCHIELE, *Commentaire rabbinique de I Cor. 15⁴⁵⁻⁵⁰*..... L₂, 262
 SCHJÖTT, *sur la connaissance de Dieu chez les païens*..... K, 277
 SCHMIDT, *sur la crédibilité des Actes des apôtres*..... A, 16
 SCHMOLLER, *sur le Christ historique dans S. Paul*..... II, 235
 SCHWALLY, *La vie après la mort*..... Y₂, 494
 SCHÜRER, *Histoire du peuple juif*..... I, 27 etc.
 SCHWAB, *Vocabulaire de l'angélologie*..... D₂, 111
 SCHWARTZ, *Édit. d'Eusèbe*..... U, 447
 SCOTT, *Lexique grec*..... II, 408
 SCRIVENER, *Introduction édit. par Miller*..... II, 381
 SEEBERG, *L'Évangile du Christ*..... A₂, 60
 SEEBERG, *Le catéchisme de l'Église primitive*..... B₂, 64
 SEEBERG, *La Didaché du judaïsme et du christian. primitif*..... II, 473
 SEEBERG, *La prière au Christ dans S. Paul*..... II, 181
 SICKENBERGER, *sur les Virgines subintroductæ*..... I, 150
 SMITH, *Voyage de Paul prisonnier*..... A, 16
 SODEN (VON), *sur μυστήριον et « sacramentum »*..... T₂, 394
 SOLTAU, *sur les discours des Actes des apôtres*..... A, 15
 SOPHOCLES, *Lexique grec*..... F₂, 157
 SOROF, *sur les sources des Actes*..... A, 15
 SOUTER, *sur l'Ambrosiaster*..... I, 373
 SPITTA, *sur l'histoire du christianisme primitif*..... II, 383
 SPITTA, *sur les sources des Actes*..... A, 15
 SPITTA, *à propos des « éléments du monde »*..... F₂, 161
 STAAB, *La satisfaction du Christ*..... P₂, 313
 STECK, *contre l'authenticité des grandes Éptres*..... A, 13
 STEINBOCK, *Ritschl et Sabatier*..... II, 12
 STEINMANN, *Date de l'Épître aux Galates*..... C, 75
 STEVENS, *La doctrine de la rédemption*..... O₂, 314
 SWETE, *Édit. de Théodore de Mopsueste*..... F, 120

 TENNANT, *La chute et le péché originel*..... M₂, 263
 THAYER, *Lexique du N. T.*..... V, 468
 THOLUCK, *sur les citations de l'A. T. dans le N.*..... B, 38
 THOMAS, *Les judaïsants à l'âge apostolique*..... D, 80
 THOMASIIUS, *Contributions à la christologie*..... K₂, 240

TISCHENDORF, <i>Édit. de la « Vie d'Adam et d'Ève »</i>	M ₂ , 263
TOY, <i>Les citations de l'A. T. dans le N.</i>	B, 39
TRENCH, <i>Synonymes du Nouveau Testament</i>	E, 103
VAN MANEN, <i>contre l'authenticité des grandes Épîtres</i>	A, 13
VAN MANEN, <i>sur les Actes des apôtres</i>	A, 15
VELCH, <i>sur l'auteur de l'Ép. aux Hébreux</i>	U, 516
VITEAU, <i>Études sur le grec du N. T.</i>	E, 103
VOELTER, <i>contre l'authenticité des grandes Épîtres</i>	A, 13
VOLLMER, <i>Citations de l'A. T. dans S. Paul</i>	I, 23
WALLON, <i>L'esclavage dans l'antiquité</i>	I, 389
WEBER, <i>Théologie judaïque</i>	I, 31 etc.
WEBER, <i>sur la crédibilité des Actes des apôtres</i>	A, 16
WEBER, <i>sur la date de l'assemblée apost. de Jérusalem</i>	C, 75
WEBER, <i>L'histoire de l'exégèse de Rom. IX</i>	I, 374
WEISS, <i>sur la formule « in Christo Jesu »</i>	T, 436
WENDLAND, <i>des influences païennes sur le christianisme</i>	II, 3
WENDLAND, <i>sur le mot σωτήρ</i>	G ₂ , 189
WENDT, <i>sur les Actes des apôtres</i>	A, 15
WINTERSTEIN, <i>L'épiscopat dans les trois premiers siècles</i>	Y, 494
WOBBERMIN, <i>L'influence des mystères sur le christianisme</i>	T ₂ , 396
WOHLENBERG, <i>sur l'authenticité de 2 Thessal.</i>	A, 14
WREDE, <i>contre l'authenticité de 2 Thessal.</i>	A, 14
ZAHN, <i>Introduction au N. T.</i>	A, 16
ZAHN, <i>à propos « des éléments du monde »</i>	F ₂ , 160
ZAHN, <i>Histoire du canon du N. T.</i>	X, 487
ZAHN, <i>sur la prière au Christ au temps des apôtres</i>	II, 181
ZELLER, <i>sur les Actes des apôtres</i>	I, 46
ZIMMERN, <i>Les cunéiformes et l'A. T.</i>	L, 288
ZINGERLE, <i>Édit. de S. Hilaire</i>	N, 328

III. TABLE EXÉGÉTIQUE

On n'a mis dans cette liste que les passages de saint Paul, de l'Épître aux Hébreux et des Actes des apôtres, commentés *ex professo* ou expliqués avec quelque développement. Les autres textes scripturaux n'y figurent pas, non plus que les textes de saint Paul cités en passant.

Rom.	11-7	H ₂ , 191-3; E, 99	Rom.	819-22	I, 330-1
	117	I, 264-5; II, 341		819-39	I, 329
	118	I, 267		823-27	I, 331
	119	I, 267		828	P, 345-352
	120	I, 268; K, 277		828-30	I, 331-40; O, 342-5; P, 345-352
	121-32	I, 272-4		838	R, 406
	132	I, 268		94-5	I, 354-5; II, 143-5;
	214-15	I, 270-1; K, 277-8		95	II, 181-4
	216	I, 53; II, 41		96-7	I, 355-6
	31-9	I, 275-6		911-13	I, 356-8
	311-18	I, 274-5		917	B, 39
	321-22	II, 348-9		919-24	Q, 362-4
	321-26	I, 280-6		933	B, 40
	326	L, 287-9; II, 270		9-11	I, 353-376
	328	I, 237-9		106-9	B, 41
	43	I, 286		111-2	I, 367-8
	416-22	II, 342		114	B, 39
	426	II, 299; N ₂ , 305-7		118	B, 39
	51-5	L ₂ , 219		1116-24	II, 403
	51-11	I, 291		1125-26	I, 369-370
	510-11	II, 321-2		1128	II, 319
	512-14	M, 303-5; II, 81-4		1129	I, 368; II, 319
	512-21	I, 295-302; M, 303-7; II, 253-4		1219	B, 39
	519	II, 82-3		131-2	II, 458-9
	63-5	I, 309-311		133-6	II, 459-460
	68-11	I, 311-2		139	B, 39
	617	B ₂ , 62-3		1417-18	I ₂ , 219; II, 523
	623	I, 308		1515-16	II, 204-5
	71-4	I, 313-5		1520	I ₂ , 219
	74-6	II, 327		161-2	I, 482-3
	77	I, 312-4		1625-26	I, 430; II, 35-6
	77-24	I, 315-324			
	714	N, 327-8	1 Cor.	11-3	E, 99
	722-23	II, 102		110-17	I, 126-7
	82-16	C ₂ , 110.		22	II, 49-50
	83-4	II, 244-5; L ₂ , 258-261		26-8	II, 94
	89-11	II, 213-4		29	B, 40
	814-17	II, 201-2		210-12	II, 212-3

1 Cor.	310-17	I, 132-4; G, 137-8	2 Cor.	11-2	E, 99
	320	B, 39		121-22	II, 203-4; 378-9
	4 ¹	I, 134		217	I, 200
	4 ⁴	I, 135		33	I ₂ , 219
	4 ⁷	I, 135		34-6	I, 203-4
	4 ¹⁷	B ₂ , 62		37-18	B, 41
	51-2	I, 139-140		317	J ₂ , 221-6
	53-6	I, 141-4		44	II, 90
	57	II, 268-9		47	I, 202
	521	II, 294-5		410	II, 277
	61-5	I, 144-5		514-15	II, 291-3
	611	I, 233		516	II, 237-8
	615-20	I ₂ , 219		518-20	II, 322-3
	7	I, 146-157		521	II, 294-5
	71	I, 147		614-16	II, 88-9
	76	I, 149		618	B, 39
	712-15	I, 155-7		8-9	I, 205-9
	720-21	I, 386		88	I, 207
	720-29	I, 150-1		112	II, 405
	736	I, 151		1122	I, 213-4
	8-10	I, 157-162		127	I, 216-8
	99	B, 43		1313	II, 199-200
	927	II, 125-6			
	101-2	II, 380	Gal.	11	II, 176-7
	103-11	B, 42		11-5	E, 99
	104	II, 216-7		16-7	I, 224
	113	II, 179		18	II, 93
	113-16	I, 162-5		111-12	I, 52
	1110	II, 93		21-10	C, 75
	1117-22	I, 166-8		21	I, 226
	1122-32	I, 168-172		23-5	I, 228
	1124	II, 381		26-10	I, 227
	1125	II, 269-270; 382		211-14	D, 79-80
	12-14	I, 172-180; H, 180-4		215-21	I, 229-230
	123	I ₂ , 219		216	I, 237-9
	124-6	II, 200-201		218-19	II, 328
	1213	II, 379		31	II, 49
	1227	I, 418-9		33	I, 226
	1231	II, 471		311	II, 341
	1421	B, 39		311-14	I ₂ , 220
	151-8	I, 82		313-14	II, 296-9
	151-11	B ₂ , 62		319-20	II, 139-141
	1512-28	I, 185-9		326-27	II, 376-7
	1521	R, 406		43	E ₂ , 162
	1529	I, 189-190		44	II, 243-4; I ₂ , 257-8
	1530-34	I, 190-1		46	II, 201
	1533	I, 21		48-10	II, 149-150; E ₂ , 162-3
	1535	I, 191		421-31	B, 41
	1544-49	II, 250		430	B, 39
	1544-46	M ₂ , 264-5		516-25	C ₂ , 110
	1545	II, 301		66	B ₂ , 61-2
	1547	II, 251		617	II, 277
	1548-49	II, 252			
	1551-53	I, 193-4	Eph.	11-2	E, 99
	1554-55	B, 39		13-14	II, 127-9
				13-6	II, 130-2

Eph.	1 ⁹⁻¹⁰	II, 135-6; E ₂ , 153-5	Col.	2 ¹¹	I, 393
	1 ²¹	R, 406-7		2 ¹³⁻¹⁴	P ₂ , 351-2
	1 ²²⁻²³	I, 422		2 ¹⁵	II, 94-5
	1 ²²	I, 413		2 ¹⁶⁻¹⁷	I, 392
	1 ²³	II, 408		2 ¹⁸⁻¹⁹	I, 395; 453; II, 413-4
	2 ²⁻³	II, 85-7; 91-2		2 ²⁰⁻²¹	I, 393; II, 150-1; E ₂ , 164
	2 ⁸⁻⁹	I, 240-1; II, 343		2 ²³	I, 295
	2 ¹³⁻¹⁶	II, 329; P ₂ , 333-4		3 ⁹⁻¹⁰	II, 101
	2 ¹⁸	I ₂ , 220		3 ²⁰	II, 464
	2 ¹⁹⁻²²	II, 404		3 ²¹	II, 465
	2 ²⁰	I, 428		3 ²²⁻²⁵	I, 386; II, 462
	2 ²²	I ₂ , 220		4 ¹	II, 463
	3 ³⁻⁴	II, 38-9			
	3 ⁶	II, 40			
	3 ⁸⁻⁹	I, 431; II, 39	1 Thess.	1 ¹	E, 99
	3 ¹⁴	II, 206		1 ³	II, 469
	3 ¹⁴⁻¹⁷	I ₂ , 220		1 ⁹⁻¹⁰	I, 81
	3 ¹⁹	I, 412		2 ¹³	I, 235; II, 338
	4 ³⁻⁶	I, 427; I ₂ , 220		4 ¹³⁻¹⁸	I, 105-112
	4 ⁸⁻¹¹	B, 40		5 ⁸	II, 469
	4 ¹²⁻¹⁶	II, 415-7		5 ¹²	U ₂ , 438-9
	4 ¹³	I, 412-4		5 ¹⁸⁻¹⁹	I ₂ , 218-9
	4 ¹⁵⁻¹⁶	I, 423		5 ²³	II, 76
	4 ²³⁻²⁴	II, 101			
	5 ²	II, 271	2 Thess.	1 ¹⁻²	E, 99
	5 ¹⁴	B, 40		2 ³⁻¹²	I, 114-7; F, 118-120
	5 ¹⁸⁻²⁰	I ₂ , 220		2 ¹³⁻¹⁴	I ₂ , 219
	5 ²²⁻³²	II, 465			
	5 ²⁶	II, 369-370	1 Tim.	1 ¹⁻²	E, 99
	5 ³²	II, 390		1 ³⁻¹¹	I, 472; X, 486-8
	6 ¹⁻³	II, 464		2 ¹⁻⁵	II, 117-121
	6 ⁴	II, 465-6		2 ⁵	II, 247-8
	6 ⁵⁻⁹	I, 386; II, 462		3 ¹⁻⁵	Y, 491-3
	6 ⁹	II, 463		3 ⁸⁻¹⁰	I, 483
	6 ¹¹⁻¹²	II, 90-1		3 ⁸⁻¹³	Y, 492-3
	6 ¹³⁻¹⁷	II, 447		3 ¹⁵	II, 435
				3 ¹⁶	H ₂ , 194-6
Phil.	1 ¹	U ₂ , 439			
	1 ¹⁻²	E, 99			
	2 ⁶⁻¹¹	I, 439-444; U, 445-451; II, 186-7	2 Tim.	1 ¹⁻²	E, 99
	2 ⁷	K ₂ , 239-242		1 ⁹	I, 461-2
	2 ¹²⁻¹³	II, 125		2 ¹⁴⁻¹⁸	I, 473; X, 486-8
				2 ¹⁷	I, 470
				3 ¹⁻⁹	I, 473; X, 486-8
				4 ³⁻⁴	I, 473; X, 486-8
				4 ¹⁸	II, 179
Col.	1 ¹⁻³	E, 99			
	1 ⁶⁻⁸	I ₂ , 220			
	1 ⁹	II, 186			
	1 ¹⁵	I, 399-401; H ₂ , 196-7	Tit.	1 ¹⁻⁴	E, 99
	1 ¹⁶	R, 406-7		1 ¹⁰⁻¹⁶	I, 371; X, 486-8
	1 ¹⁸	II, 215		1 ¹²	I 21
	1 ¹⁹⁻²⁰	I, 411-2; II, 133-5; E ₂ , 152-3		2 ¹³⁻¹⁴	II, 184-5
	1 ²⁴	II, 427-8		3 ⁴⁻⁶	I, 459-460; II, 202-3
	1 ²⁵⁻²⁷	I, 442; II, 36-7		3 ⁵⁻⁷	Y, 491-3; II, 374-5
	2 ⁸	I, 393; II, 150; E ₂ , 163		3 ⁸⁻¹⁰	I, 483
	2 ⁹	I, 410-1; II, 230-3		3 ⁸⁻¹³	Y, 492-3
				3 ⁹⁻¹¹	I, 471; X, 486-8

Philem.	1-2	I, 384-9	Act.	11 ²⁰	I, 67
	4-3	E, 99		13 ¹	I, 68
	18-20	I, 388		13	
				13 ⁹	I, 68
Hebr.	1 ¹	I, 517-8		13 ¹⁵⁻⁴¹	I, 83-6
	1 ²	I, 522-4		13 ⁴⁶	I, 69
	1 ³	I, 519-522		14 ¹⁵⁻¹⁷	I, 87-8
	5 ¹⁻⁴	I, 526-532		14 ²³	U ₂ , 438
	6 ¹⁻²	I, 83; B ₂ , 63		15 ¹⁻²⁹	I, 73-4; C, 75-9
	10 ¹	I, 541		15 ²⁰⁻²¹	C, 76
	11 ¹	I, 542-5		15 ²⁸⁻²⁹	C, 77
	13 ²⁰⁻²¹	II, 179		17 ²²⁻³¹	I, 88-92
	13 ²³⁻²⁴	I, 497		17 ²⁸	I, 21
				20 ²²⁻²³	I, 51
Act.	9 ⁷	I, 46		20 ²⁸	H ₂ , 193-4
	9 ¹⁹⁻²³	I, 66		22 ⁹	I, 46

IV. INDEX PHILOLOGIQUE

- Ἀγαθωσύνη, II, 475.
 Ἀγάπη, ἀγαπᾶν, X₂, 481-2.
 Ἀγοράζειν et composés, II, 281.
 Ἀδύνατον (τὸ) τοῦ νόμου, L₂, 258-9.
 Ἄζυμος, II, 268.
 Αἷμα Θεοῦ, H₂, 194.
 Αἶρειν, P₂, 332.
 Αἰσχροκερδής, Y, 493.
 Αἰών, II, 91; Y₂, 492-3.
 Ἀκούειν (accus. et génit.), I, 46.
 Ἀληθεύειν, II, 416.
 Ἀμαρτία, I, 292, 304; II, 294-5.
 Ἀμαρτίας (περ'), L₂, 259.
 Ἀνά dans les composés, II, 101.
 Ἀνακεφαλαιοῦν, E₂, 154-5.
 Ἀνθρωπος (ὁ ἔσω, ὁ ἔξω), II, 72-3.
 Ἀναπληροῦν, II, 427.
 Ἀντί et ὑπέρ, II, 287.
 Ἀντί en composition, O₂, 312.
 Ἀντίθεσις, X, 487.
 Ἀντίληψις, H, 183.
 Ἀπό, I, 169; I, 204.
 Ἀπό et διά, II, 176.
 Ἀποκαρδοκία, I, 330.
 Ἀπόστολος, H, 182.
 Ἀσμοδαῖος, D₂, 114.
 Ἀσχημονεῖν, I, 151.
 Ἀφή, II, 414-7.
 Ἀχειροποίητος, I, 393.
 Βαπτίζειν, T₂, 397.
 — εἰς Χριστόν, T₂, 398.
 — εἰς τὸ ὄνομα, T₂, 399-401.
 Βαπτίζεσθαι ὑπέρ, I, 189.
 Βασιλεὺς, II, 118.
 Βασκαίνειν, II, 49.
 Βεβαιοῦν, II, 204.
 Γέγραπται, B, 38, 43.
 Γενεαλογίαι, X, 487.
 Γενόμενος ἐκ γυναικός, L₂, 257.
 Γλώσσα, H, 184.
 Γνωστὸν (τὸ) τοῦ Θεοῦ, I, 267.
 Δαίμων, δαιμόνιον, D₂, 111-2.
 Δεισιδαίμων, I, 89.
 Δέσμιος (X. ἴ.), II, 38.
 Διά avec l'accusatif, N₂, 307.
 Διάβολος (ὁ), D₂, 114.
 Διάκονος, Y, 489-490.
 Διακρίνειν, I, 135.
 Διδάσκαλος, H, 182.
 Δίκαιος, δικαιοῦν, I, 230-3.
 Δικαίωμα, I, 268.
 Δικαίωμα (τὸ) τοῦ νόμου, L₂, 260.
 Δίλογος, Y, 493.
 Δόγματα (τά), P₂, 332.
 Δοκοῦντες (οἱ), I, 227.
 Ἑδραῖωμα, II, 434-5.
 Εἰδέναι, V₂, 439.
 Εἰρηνοποιεῖν, E₂, 152-3.
 Εἰς et ἐπί, II, 349.
 Ἐκ, I, 204.
 Ἐκκλησία, II, 407.
 Ἐλαχιστότερος, II, 39.
 Ἐλεών, H, 183.
 Ἐμβατεύειν, II, 414.
 Ἐξαλείφειν, P₂, 332.
 Ἐξαποστέλλειν, L₂, 257.
 Ἐξουσία, I, 151, 165.
 Ἐπισκοπή, ἐπισκοπεῖν, Y, 488.
 Ἐπίσκοπος, Y, 488-9.
 Ἐπιστρέφειν, J₂, 223.
 Ἐπιχორηγεῖν, ἐπιχორηγία, II, 414.
 Ἐρᾶν, X₂, 481.
 Ἐτεροδιδασκαλεῖν, X, 486-7.
 Ἐτεροζυγεῖν, II, 88-9.
 Εὐαγγελίζεσθαι, A₂, 58-9.
 Εὐαγγέλιον, A₂, 57-8.
 Εὐαγγέλιον (τὸ) ἴ. X., A₂, 60.
 Εὐαγγελιστής, H, 182.
 Εὐλογητός, II, 178-9.
 Ἐχθρός, II, 319.
 Ἡμέρα (ἡ), G, 137-8.

- Θεϊότης et θεότης, II, 230.
 Θεός εκ Θεοῦ, G₂, 189.
 Θεοῦ υἱός, G₂, 189.
 Θυρεός, II, 447.
 Ἰδιώτης, I, 178.
 Ἰκανός, ἱκανοῦν, I, 203.
 Ἰλάσκεσθαι et dérivés, II, 270.
 Ἰλαστήριον, L, 287-8.
 Ἰσα Θεῶ, U, 446.
 Καθιστάναι, II, 82.
 Καλεῖν, κλησις, P, 344.
 Καλός, I, 147.
 Καπηλεύειν, I, 200, 210.
 Καταθραβέειν, II, 413.
 Κατακρίνειν, L₂, 259.
 Καταλλάσσειν et dérivés, II, 321-3.
 Κατάρα, II, 296.
 Καταργεῖν, P₂, 334; II, 524.
 Καταρτίζειν, II, 416.
 Κατέγνωσμένος, D, 80.
 Κατέχειν, I, 267.
 Κατέχων (ὁ), I, 117.
 Κένωμα, S, 416.
 Κένωσις, K₂, 242.
 Κήρυγμα (τό) Ἰ. X., II, 35.
 Κλίνη, I, 160-1.
 Κοιμᾶσθαι, II, 497.
 Κοινωνία (πνεύματος), II, 199.
 Κόσμος, F₂, 158-9.
 Κρίνειν, I, 141; II, 49.
 Κυβέρνησις, H, 183.
 Κυριακή, I, 162.
 Κύριος, II, 173-4.
 Λειτουργός, II, 460.
 Λογίζεσθαι, I, 203.
 Λύειν, P₂, 334.
 Λυτροῦν, λύτρωσις, L, 289.
 Μάχαιρα, II, 447.
 Μεσίτης, II, 247.
 Μεσότοιχον, P₂, 334.
 Μεταδιδούς, H, 182.
 Μεταμορφοῦν, I, 338.
 Μήπως, I, 227.
 Μιάς γυναικὸς ἀνὴρ, Y, 492.
 Μορφή (Θεοῦ), U, 445.
 Μύθοι, X, 487.
 Μυστήριον, T₂, 393-6.
 Νέκρωσις, II, 277.
 Νόμος, II, 444.
 Νοῦς, II, 72.
 Ὁ ἐπὶ πάντων, II, 182.
 Ὁδός, B₂, 61-2.
 Οἰκονομία, II, 36, 38.
 Ὅργη Θεοῦ, II, 318.
 Ὅρισθεῖς, H₂, 192.
 Παρά, I, 169.
 Παράβασις, παρακοή, παράπτωμα, M, 304.
 Παραλαμβάνειν, II, 338.
 Παροικεῖν et κατοικεῖν, II, 230.
 Πίστις, I, 236-7.
 Πίστις (ὀλιγοπιστία), H, 183.
 Πίστις, πιστεύειν, II, 356.
 Πίστις et dérivés, II, 335-6.
 Πλεονεκτεῖν et dérivés, II, 476.
 Πληροῦν, πλήρωμα, II, 408-9.
 Πλήρωμα, I, 412; S, 414-6.
 Πλήρωμα τῆς θεότητος, II, 230.
 Πνεῦμα, C₂, 108-110.
 Πνεῦμα ζωοποιοῦν, M₂, 265.
 Πνεῦμα (τὸ) τοῦ Θεοῦ, II, 212.
 Πνεῦμα ἀγιωσύνης, H₂, 192-3.
 Πνεύματι (ἐν), II, 422-3.
 Ποιμήν, H, 183.
 Πολλοί (οἱ), II, 82.
 Πορνεία, I, 139, 143.
 Πραΐτης, II, 474-5.
 Πρεσβύτερος, X, 489-490.
 Πρόγνωσις, O, 343.
 Προγράφειν, II, 49.
 Πρόθεσις, O, 343.
 Προιστάμενος, H, 183.
 Προορίζειν, O, 342; II, 131.
 Προσφορά, II, 271.
 Πρόσωπον (κατὰ), D, 80.
 Προτίθεσθαι, II, 121.
 Προφῆτης, I, 176; H, 182.
 Πρωτότοκος, I, 401; H₂, 196-7.
 Πτωχεύειν, I, 207.
 Σάρκα (κατὰ), II, 237.
 Σάρξ, C₂, 106-7.
 Σοφία, I, 128-9.
 Στέργειν, X₂, 481.
 Στίγματα, II, 277.
 Στοιχεῖα (τὰ) τοῦ κόσμου, F₂, 162.
 Στοιχεῖον, F₂, 156-162.
 Στύλος, II, 434-5.
 Συγγνώμη, I, 149-150.
 Συγκληρονόμος, II, 40.
 Συμβιβάζειν, II, 414.
 Συμμέτοχος, II, 40.
 Σύν (en composition), II, 53.
 Συνείδησις, II, 70-1.
 Συνέχειν, II, 292.
 Σύσσωμος, II, 40.

Σῶμα, C₂, 105.
Σωματικῶς, II, 230-1.

Τάγμα, II, 500.
Ταπεινοφροσύνη, II, 474-5.
Τράπεζα, I, 161.
Τύπος, B, 42.

Ὑπάρχειν, U, 445.
Ὑπέρ et ἀντί, II, 287.
Ὑπέραρχος, I, 151.
Ὑπωπιάζειν, II, 125-6.

Φιλεῖν, X₂, 481.
Φόβος καὶ τρόμος, II, 125.
Φρήν et dérivés, II, 69.

Φύσει, II, 85-6.

Χάρισμα, H, 180; V₂, 436.
Χειρόγραφον, P₂, 332.
Χειροποίητος, I, 393.
Χειροτονεῖν, χειροτονία, V₂, 436.
Χοῖκος, II, 251.
Χρηστότης, II, 475.
Χριστός, II, 172-3.
Χριστῶ (ἐν), T, 434-6; II, 422-3.
Χωρίζεσθαι, I, 156.

Ψυχή, C₂, 107-8.
Ψυχὴ ζῶσα, M₂, 264.

Ὡρισμένος, H₂, 192.

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

A 2853

MÊME LIBRAIRIE

Christus

MANUEL D'HISTOIRE DES RELIGIONS

PAR

Joseph HUBY

PROFESSEUR AU SCOLASTICAT D'ORE PLACE, HASTINGS

Avec la collaboration de

M^{rs} A. LE ROY et de MM. L. DE GRANDMAISON, L. WIEGER, J. DAHLMANN,
A. CARNOY, L. DE LA VALLÉE POUSSIN, C. MARTINDALE,
J. MAC NEILL, E. BOMINGHAUS, A. MALLON, A. CONDAMIN, E. POWER,
J. NIKEL, A. BROU et P. ROUSSELOT.

1 vol. in-16 couronne (xx-1036 pp.), relié mouton souple, coins arrondis, tranches rouges, 7 fr.; franco. 7 fr. 50

Cet ouvrage comble, croyons-nous, un déficit et répond au désir, souvent exprimé par les catholiques, d'avoir un guide qui pût les orienter dans les questions soulevées par l'histoire des religions. On s'est efforcé de réunir dans le moins d'espace possible et sous une forme accessible au grand public, les connaissances indispensables à quiconque veut s'initier à cette science nouvelle. Chacune des religions anciennes a été confiée à un spécialiste. Pour les religions païennes encore existantes, la collaboration de plusieurs missionnaires a permis de substituer aux exposés trop souvent livresques la vue directe de témoins immédiats. Une attention toute particulière a été donnée à la religion chrétienne; l'importante étude qui lui est consacrée vise moins à retracer l'histoire de l'Eglise que son développement interne, et cette vue du dedans a donné occasion de mettre en lumière, dans l'histoire du dogme, de la morale et de la piété chrétiennes, des aspects trop souvent oubliés ou simplement effleurés.

Les soins les plus diligents ont été apportés à l'impression et à l'édition de cet ouvrage : choix du format et des caractères, couverture souple, papier Bible, tout a été combiné pour réunir en un seul volume de 1036 pages, portatif et maniable, une somme considérable d'idées et de faits.

I. L'étude des religions, par L. DE GRANDMAISON, directeur des *Études* et des *Recherches de Science Religieuse*. — II. Les populations de culture inférieure, par Mgr A. LE ROY, évêque d'Alinda, supérieur général des Pères du Saint-Esprit. — III. La religion des Chinois, par le P. L. WIEGER, S. J., missionnaire au Tchell. — IV. La religion des Japonais, par le P. J. DAHLMANN, S. J., missionnaire à Tokio. — V. La religion des Perses avec une introduction sur la religion des indo-européens, par A. CARNOY, professeur à l'Université de Louvain. — VI. Bouddhisme et religions de l'Inde, par L. DE LA VALLÉE POUSSIN, professeur à l'Université de Gand. — VII. La religion des Grecs, par J. HUBY, professeur au scolasticat d'Ore Place, Hastings. — VIII. La religion des Romains, par C. MARTINDALE, maître ès-arts de l'Université d'Oxford. — IX. La religion des Celtes, par J. MAC NEILL, professeur à University College, Dublin. — X. La religion des anciens Germains, par E. BÜMINGHAUS, professeur au collège de Feldkirch (Autriche). — XI. La religion des Egyptiens, par A. MALLON, professeur à l'Institut biblique, Rome. — XII. La religion des Babyloniens et des Assyriens, par A. CONDAMIN, professeur au scolasticat d'Ore Place, Hastings. — XIII. L'Islam, par E. POWER, docteur de l'Université de Beyrouth. — XIV. La religion d'Israël, par Johannes NIKEL, professeur à l'Université de Breslau. — XV. La religion chrétienne :

1. Le Nouveau Testament, par P. ROUSSELOT, professeur à l'Institut catholique de Paris et J. HUBY. — 2. Le Christianisme et l'âme antique, par P. ROUSSELOT et J. HUBY. — 3. Le Christianisme au moyen âge, par P. ROUSSELOT et J. HUBY. — 4. Le Christianisme de la Renaissance à la Révolution, par A. BROU et P. ROUSSELOT. — 5. Le Christianisme au XIX^e siècle, par L. DE GRANDMAISON et P. ROUSSELOT.

BS2651 .P74 1909
Prat, Ferdinand, 1857-1938.
La théologie de Saint Paul.

BS Prat, Ferdinand, 1857-1938.
2651 La théologie de Saint Paul. Paris, G.
P74 Beauchesne, 1909-12.
1909 2v. in 1. 24cm. (Bibliothèque de théolo-
 gie historique)

Vol.1: 4.éd.

1. Paul, Saint, Aposlte. 2. Bible. N.T.
Epistles of Paul--Theology. I. Title.

A2853

CCSC/mmb

